

SEKULAR, TRADISIONALIS, DAN MODERNIS (SEJARAH, KARAKTERISTIK, DAN REFLEKSINYA DI INDONESIA)

Oleh:

Vicky Izza El Rahma¹

Email: vickyizzaelrahma@yahoo.co.id

***Abstract:** Religion in contemporary religious discourse emerge with many faces (multifaces). Religion is no longer just a problem exclusively associated with divinity, faith, way of life, and so on. Each of the secular ideology, traditionalists and modernists has its own positive and negative sides; traditionalist ideology which is actually quite rich with a variety of classical Islamic thought, but rather with the wealth of the proponents of this idea is strongly oriented to the past and are very selective accept the ideas of modernization; so did the Islamic modernists who tend to show itself as a flexible thinking and, further, developing the liberal tendencies. Responding to this, the contemporary Islamic thinkers initiated a new movement known as post-traditionalism and postmodernism. Ideology as a definition of the concept of applying the principle of opinion made give direction and purpose to the survival of a true movement is tentative. That is a movement, which in the past considered a traditionalist ideology; very likely at present to change course on the ideology of post-traditionalism, modernism, post-modernism, or even secular. The same thing passes versa.*

***Keywords:** Indonesia, Islam, modern, secular, traditional,*

A. Pendahuluan

Di Barat, proses modernisasi dimulai pada abad pertengahan, tepatnya pada masa *Renaissance*. Pada masa tersebut, paradigma dunia mengalami pergeseran dari pola teosentris menuju antroposentris. Dari sini, modernisasi menuntut adanya diferensiasi antara agama dengan problem duniawi, seperti ekonomi, politik, ilmu pengetahuan, dan seterusnya, yang kemudian melahirkan paham sekuler (sekularisme).

¹ Dosen Prodi Hukum Pidana Islam Sekolah Tinggi Agama Islam Syaichona Moh. Cholil Bangkalan

Selain membawa dampak positif, seperti kemudahan yang diberikan teknologi bagi kehidupan manusia, harus diakui bahwa modernisasi juga memunculkan dampak negatif. Dalam bukunya, *Science, Society, and the Rising Culture*, Capra menyatakan bahwa manusia pada abad ke-20 berada dalam cengkeraman krisis global yang akut yang bersifat kompleks dan multidimensi, melingkupi hampir tiap aspek kehidupan mulai dari kesehatan, ekonomi, kualitas lingkungan, realasi sosial politik, bahkan sampai menyentuh aspek intelektual, moral, dan spiritual.²

Realitas di atas, menjadi tantangan tersendiri bagi umat Islam dalam upaya pemecahannya. Sebagian dari kaum muslim mencoba untuk menjawab tantang tersebut melalui cara-cara dan semangat kemodernan yang lahir dari Barat (modernisme). Namun sebagian yang lain memilih menarik diri dari hiruk pikuk kemodernan Barat dan kembali pada tradisi Islam (tradisionalisme). Bagi kelompok kedua ini, hanya dengan kembali dan berpegang teguh pada tradisilah, umat Islam bisa kembali meraih masa-masa kejayaannya.

Sampai pada noktah ini, terlihat bahwa agama dalam diskursus keagamaan kontemporer muncul dengan beragam wajah (*multifaces*). Agama tidak lagi hanya melulu terkait dengan problem ketuhanan, keimanan, pedoman hidup, dan seterusnya. Selain masih bersinggungan dengan hal-hal tersebut yang sejatinya merupakan ciri dan sifat dari agama, yang juga telah bersinggungan dengan berbagai "kepentingan".³

Kepentingan yang dimaksud dalam konteks ini adalah keberadaan "institusi" dan "organisasi" pendukung di tiap aliran keagamaan yang lahir guna merespon perubahan dan kemudian saling berebut "kuasa" untuk memperkuat, membela, serta memperluas ajaran keagamaan yang diyakininya. Pada gilirannya, konflik kepentingan yang mendasari institusi dan organisasi tersebut memunculkan apa yang diistilahkan dalam ilmu sosiologi sebagai gerakan sosial (*social movement*).

²Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, (Bantam Books, 1982), 3.

³Azyumardi Azra, *Agama Antara Tekstualitas dan Kontekstualitas*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), 5.

Dari perspektif sosiologis, gerakan sosial (*social movement*) didefinisikan sebagai “*any broad social alliance of people who are associated in seeking to effect or to block an aspect of social change within a society*” suatu aliansi sosial sejumlah orang yang berserikat untuk mendorong atau menghambat suatu segi perubahan sosial dalam masyarakat.⁴

B. Gerakan Islam Tradisional

Secara etimologi, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata tradisi berarti: (1) adat kebiasaan turun temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan dalam masyarakat; (2) penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan cara yang paling baik dan benar.⁵ Kata tradisi merupakan serapan dari bahasa Inggris, yakni *tradition*. Dalam *Oxford Dictionary*, kata *tradition* diartikan dengan *the transmission of customs or beliefs from generation to generation, or the fact of being passed on in this way*.⁶

Bila secara etimologi, tradisi berarti sesuatu yang ditransmisikan dari generasi pendahulu pada generasi berikutnya, maka batasan dari cakupan tradisi yang digagas oleh Edward Shils, dalam bukunya *Tradition—* sebagaimana dikutip Achmad Jainuri—, menjadi penting untuk tidak dilewatkan. Tradisi menurut Edward Shils, merupakan sesuatu yang telah diciptakan, dipraktikkan, dan diyakini pada masa lampau yang meliputi metode berpikir manusia beserta karya yang dihasilkan darinya, seperti penemuan bentuk hubungan sosial dan teknologi. Selain itu, tradisi juga mencakup keyakinan yang ditransmisikan secara lisan ataupun tulis. Tradisi meliputi pula keyakinan sekuler ataupun agama. Tradisi juga melingkupi pemikiran keyakinan yang diwahyukan Tuhan maupun interpretasi terhadap keyakinan tersebut. Tradisi pun mencakup keyakinan

⁴Berbeda dengan perilaku kolektif—yang juga bermula dari perilaku sejumlah orang—, gerakan sosial ditandai dengan (1) adanya tujuan atau kepentingan bersama; (2) adanya tujuan jangka panjang; dan (3) penggunaan cara-cara—guna mencapai tujuan—yang tidak lazim digunakan pada institusi yang melingkupinya. Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1993), 201-202.

⁵ Tim Penyusun Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi. 3*, Cet. II, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), 919.

⁶A.S. Hornby, *Oxford Advanced: Dictionary of Current English*, (UK: Oxford Universit Press, 2000), 691.

yang terbentuk berdasarkan pengalaman maupun keyakinan yang dilandasi oleh kesimpulan logika.⁷

Di dunia Barat, ide tentang paham tradisionalisme muncul pada abad ke-18 dan 19. Kala itu, pengertian tradisi cenderung dibatasi pada bentuk tertentu, seperti: cerita rakyat, mitos, legenda, sastra lisan, hukum adat, upacara, dan ritual keagamaan.⁸ Sementara di dunia Islam, ide tentang tradisi sejatinya telah ada bahkan sebelum masa pra-Islam. Sebab sebagaimana mafhum, Nabi Muhammad SAW diutus membawa syariat Islam yang beberapa elemennya adalah estafet dari tradisi umat terdahulu, seperti: shalat, puasa, haji, dan lain sebagainya.

Hanya saja ide tentang tradisi tersebut baru mengemuka sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan baru pada abad ke-20. Islam tradisional, muncul sebagai reaksi dari perubahan sosial akibat modernitas yang memunculkan kecenderungan untuk melupakan tradisi.

Beberapa ciri yang biasa melekat pada kelompok Islam tradisional adalah,⁹ sifatnya yang eksklusif (tertutup). Sikap enggan menerima pemikiran, pendapat, ataupun saran yang berasal dari “luar” kelompoknya, terutama dalam bidang keagamaan yang dipicu oleh orientasi keagamaan mereka yang cenderung hanya melihat pada masa lampau. Bagi kelompok ini, berbagai aspek keagamaan, mulai dari metodologi pengambilan hukum sampai keputusan hukum yang diambil oleh Nabi SAW, sahabat-sahabat beliau, serta para ulama *salaf al-sālih* merupakan presenden ideal yang harus diikuti.

Selain dipicu oleh orientasi keagamaan yang lebih melihat pada masa lampau, sikap eksklusif kaum tradisional juga dipicu oleh basis pendukungnya yang kebanyakan tinggal di pedesaan. Mereka merupakan kelas menengah ke bawah yang bermatapencarian sebagai petani.

⁷Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme*, (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat [LPAM], 2004), 59-60.

⁸Ibid., 61.

⁹Disarikan dari William S. Shepard, “Islam and Ideology”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3 (Agustus, 1987), 318; Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam...*, 63-66; Abdullah Nata, *Peta Keberagaman Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 142-145.

Sehingga otomatis membuat mereka kurang melakukan mobilisasi atau interaksi dengan dunia “luar”.

Karena sikap menggenggam erat tradisi ini, William S. Shephard mendefinisikan Islam tradisional sebagai kelompok yang kurang mampu membedakan antara hal-hal yang bersifat ajaran dengan yang non ajaran. Sebab mereka menganggap semua tradisi yang diwarisi dari Nabi SAW, sahabat-sahabat beliau, serta para ulama *salaf al-sālih* sebagai ajaran agama yang harus dipertahankan, tanpa terkecuali. Dengan kata lain, kelompok ini dianggap cenderung memahami tradisi secara tekstualis-literalis dengan mengabaikan kondisi sosiohistoris yang melatarbelakangi munculnya tradisi tersebut.

Ciri lain yang juga dilekatkan pada golongan ini adalah sikap yang cenderung lebih mengutamakan aspek ukhrawi. Dalam konteks ini, Islam tradisional banyak terlihat bergumul dalam kegiatan-kegiatan yang bersifat ritual keagamaan seperti memperbanyak dzikir, berdo'a, mengadakan selamatan, dan sebagainya, serta kurang mengimbangnya dengan usaha yang keras pada aspek duniawi. Karenanya kelompok ini kurang menghargai ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Mereka kerap melakukan pekerjaan dengan cara-cara yang dilakukan para pendahulunya yang, sekali lagi, sudah mereka anggap ideal.

Beberapa karakteristik Islam tradisional yang telah disebut di atas, sejatinya tidak mengandung makna pejoratif sampai karakter-karakter tersebut dihadapkan pada modernitas, dan kemudian, oleh kelompok modernis, dianggap menghasilkan sikap jumud dan statis.

Terkait sikap dalam kerangka menjawab tantangan modernitas Barat, Islam tradisional terbelah sikapnya menjadi dua kubu.¹⁰ Kubu *pertama* adalah kelompok *rejectionist*. Kelompok ini, terutama, tumbuh subur pada abad ke-19 kala praktek kolonialisme mencengkeram banyak negara berpenduduk muslim. Kelompok ini melakukan penolakan terhadap ide-ide perubahan dari Barat yang hendak diupayakan oleh para penguasa. Kelompok ini lebih memilih mempertahankan tradisi yang dipandang

¹⁰William S. Shepard, “Islam and Ideology”..., 318.

sudah baik sejak dahulu, tanpa mempertanyakan secara kritis apakah tradisi tersebut masih bertahan dalam perubahan dan modernitas.

Di Indonesia, kelompok *rejectionist* termanifestasikan dalam organisasi Sarekat Islam (SI). Paham tradisionisme-*rejectionist* mengilhami SI untuk melakukan pembersihan organisasi dari anggota yang dianggap kooperatif terhadap kolonialisme Belanda dengan cara menerapkan disiplin partai. Yakni larangan bagi anggota SI untuk memiliki keanggotaan ganda (berafiliasi) dengan organisasi lain.¹¹

Kubu *kedua*, selain kelompok *rejectionist*, adalah kelompok *adaptionist*. Kelompok ini menggunakan strategi penundaan untuk menyesuaikan diri dengan perubahan akibat modernitas. Kelompok ini mendasarkan strategi tersebut pada anggapan bahwa zaman dimana mereka hidup merupakan zaman yang penuh dengan penyimpangan. Hal ini, menurut mereka, terjadi karena mereka hidup di zaman yang jaraknya menganga jauh dengan zaman Nabi SAW sebagai *role model*.

Dalam konteks keindonesiaan, salah satu organisasi kemasyarakatan yang orientasi gerakannya berhaluan tradisionalis adalah Nahdhatul Ulama (NU). Orientasi gerakan NU tersebut telah jelas terlihat dari faktor kelahirannya. Ditilik dari kacamata historis,¹² tahun-tahun sebelum didirikannya NU pada tahun 1926, merupakan masa-masa pergulatan antara gerakan tradisionalis-lokal dan gerakan purifikasi-global. Islam tradisionalis yang berakar pada institusi pesantren berhadapan dengan gerakan purifikasi-global yang digalakan oleh kelompok Wahabi di Arab Saudi.

Demi menarik penganut Islam di seluruh dunia untuk berada dalam barisannya, Wahabisme Arab Sausi melancarkan teror intensif terhadap tradisi Islam lokal (Islam tradisionalis). Teror itu dilancarkan di Arab Saudi dengan memberangus gerakan tasawuf dan tarekat. Sementara di Indonesia, misi yang dijalankan oleh penganut Wahabi adalah memberantas apa yang mereka sebut dengan TBC (Tahayyul, Bid'ah, dan

¹¹ Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam...*, 67.

¹² "Sejarah Berdirinya NU" dalam www.nu-online.com, diunduh pada 18 Maret 2016.

Khurafat). Misi tersebut secara otomatis menyerang para ulama atau kyai pesantren yang dikenal sangat adaptif terhadap tradisi lokal.

Bahkan ketika kerajaan Saudi mengadakan konferensi untuk mengukuhkan kepemimpinan internasionalnya, Islam tradisional yang berbasis pesantren tidak dimasukkan pada daftar undangan. Sebab dianggap haluannya bertolak belakang dengan haluan Wahabi. Faktor inilah yang kemudian menjadi salah satu pendorong Islam tradisonalis Indonesia mengorganisir diri dalam satu wadah bernama Nahdhatul Oelama (NO) pada tahun 1926.

Dalam kaitannya dengan orientasi NU menyikapi modernitas, Rumadi menyatakan bahwa tradisionalisme Islam, di satu sisi, menjadi modal sosial-intelektual dan kekuatan bagi NU. Namun di sisi lain, paham tersebut juga menjadi hambatan bagi perkembangan NU.¹³

Dengan berlandaskan pada kaidah *al-muhāfazah 'alā al-qadīm al-sālih wa al-akhzu bi al-jadīd al-aṣlāh* (memelihara [hazanah] lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik), misalnya, kekayaan intelektualisme NU terbentang mulai zaman Nabi Muhammad SAW, zaman klasik, pertengahan hingga zaman modern. Seharusnya, khazanah tersebut merupakan modal kultural-intelektual yang luar biasa bagi NU untuk berdialektika dengan modernitas. Namun faktanya, dalam waktu yang cukup lama, kekayaan intelektual yang dimiliki NU itu tidak mengalami perkembangan yang signifikan. Akibatnya, NU dengan berbagai tradisi dan lembaga pendidikannya (pesantren) hanya menjadi semacam “lemari pengawet” bagi ilmu-ilmu keislaman. Tidak upaya serius untuk merevitalisasi, apalagi melakukan transformasi terhadap khazanah tersebut.

Kejumudan pemikiran dalam tubuh NU tersebut, disinyalir Rumadi, terjadi karena geneologi intelektual ulama NU yang hampir seragam. Hal ini, antara lain disebabkan oleh belum terjadinya mobilisasi intelektual di kalangan NU mulai dari kelahirannya pada tahun 1926 sampai pada pertengahan tahun 80-an.

¹³Disarikan dari Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Fahmina Institute, 2008).

Pada tahun-tahun itu, warga NU masih menjadikan Timur Tengah sebagai pusat orientasi intelektualnya sebagaimana ulama-ulama Indonesia pada pada abad-abad sebelumnya. Mereka belum bersentuhan atau jikalau bersentuhan mereka mngambil sikap defensif terhadap “ilmu-ilmu sekuler” yang datangnya dari Barat sebagai “alat pembacaan” baru terhadap agamanya. Bahkan, pada masa itu, sebagian besar ulama NU cenderung menaruh kecurigaan terhadap apa yang mereka definisikan sebagai Barat dan mereka mengambil sikap apologetik.

Baru pada akhir tahun 80-an tradisi tersebut mulai bergeser. Orientasi keilmuan warga NU, terutama generasi mudanya, tidak hanya Timur Tengah, tapi juga Barat. Ini terjadi seiring dengan berbagai kebijakan pemerintah—yang dalam konteks ini aktor utamanya adalah Menteri Agama Era Orde Baru, Munawir Syadzali, yang menelurkan kebijakan untuk mengirimkan pemuda-pemuda muslim Indonesia mempelajari *Islamic Studies* di negara-negara Barat.¹⁴ Di samping jalur luar negeri, banyak juga anak-anak NU yang masuk ke program pascasarjana baik di IAIN maupun perguruan-perguruan tinggi yang lain.

Anak-anak muda NU yang memasuki perguruan tinggi (terutama IAIN) untuk melanjutkan pendidikan pesantren, lebih memungkinkan untuk melakukan refleksi kritis atas tradisi keberagamannya. Mereka berani mendiskusikan hal-hal yang selama mereka belajar di pesantren dianggap sebagai sesuatu yang tabu untuk diperbincangkan. Ajaran-ajaran yang diterima dari pesantren, dengan demikian, dibandingkan dan diperkaya dengan pengetahuan dan metodologi baru yang diperoleh di perguruan tinggi.

Dari dua arus besar intelektualisme (Timur Tengah dan Barat/IAIN) inilah yang pada gilirannya membentuk dua corak pemikiran dalam NU; *pertama*, generasi NU lulusan Timur Tengah yang secara umum menampakkan karakter pemikiran tradisional-konservatif; dan, *kedua*, tamatan Barat yang corak pemikirannya lebih liberal. Sedangkan tamatan IAIN dan PTAI yang lain kecenderungannya terbagi dalam dua arus

¹⁴Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, “Pengantar Editor” dalam *Islam, Negara, dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2006), xxi.

tersebut, yakni tetap pada sikap tradisional-konservatif, namun tidak sedikit pula yang berubah haluan menjadi lebih liberal.¹⁵

Pada diferensiasi intelektual inilah kemudian muncul gerakan baru dalam tubuh NU, yakni post-tradisionalisme. Post-tradisionalisme Islam dalam komunitas NU dapat dipahami sebagai gerakan “lompat tradisi”. Gerakan ini berangkat dari tradisi yang diasah secara terus menerus, diperbarui, dan didialogkannya dengan modernitas. Dari sini kemudian lahir loncatan tradisi menuju pada sebuah tradisi baru yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Di satu sisi memang terjadi kontinuitas, namun di sisi yang lain juga terjadi diskontinuitas dari bangunan tradisi sebelumnya.

C. Gerakan Islam Modernis

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata modern berarti: (1) terbaru; mutakhir; (2) sikap dan cara berpikir serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman. Kata modern merupakan lawan kata dari kuno.¹⁶ Kata modern, secara etimologi, juga seringkali disandingkan dengan kata inovatif sebagai lawan dari tradisional.¹⁷

Dalam diskursus studi keislaman, modernisasi berarti upaya yang sungguh-sungguh untuk melakukan reinterpretasi terhadap pemahaman, pemikiran, dan pendapat keislaman yang telah dilakukan oleh pemikiran terdahulu untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman. Dari pengertian ini, terlihat bahwa aspek yang berusaha untuk terus diperbaharui oleh kalangan modernis bukan dalam pengertian mengubah

¹⁵ Namun harus segera digarisbawahi bahwa liberalisme Barat dan konservatisme Timur Tengah bukanlah sesuatu yang pasti, bahkan kategori demikian pada tingkat tertentu tidak dapat dipertahankan lagi karena ternyata ada beberapa tokoh NU alumni Timur Tengah yang justru sangat liberal. Orang seperti Gus Dur (pernah belajar di Baghdad, Irak) dan Said Aqiel Siradj (alumni *Umm al-Qurā*, Makkah) merupakan pengecualian dari arus tersebut. Belakangan beberapa anak muda NU yang belajar ke Timur Tengah, terutama al-Azhar Mesir, justru menampakkan gejala liberalisme yang luar biasa. Meski demikian, mainstream umumnya masih belum berubah.

¹⁶ Tim Penyusun Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*..., 321.

¹⁷ A.S. Hornby, *Oxford Advanced*..., 290.

isi kandungan Al-Quran maupun Hadits, tetapi merubah atau memperbaharui hasil pemahaman terhadap kedua teks suci tersebut.¹⁸

Sama halnya seperti tradisionalis yang muncul sebagai gerakan untuk merespon perubahan akibat modernitas, gerakan modernis juga muncul dari sebab musabab yang sama. Hanya saja, jika kalangan Islam tradisionalis (sebelum terbentuknya gerakan pos-tradisionalis) cenderung menolak ide-ide perubahan akibat modernitas dengan berkiblat pada masa-masa *salaf al-sālih* tanpa melakukan pembacaan kritis, maka kalangan modernis mengambil sikap sebaliknya. Mereka lebih terbuka menerima pengalaman dan ide pembaruan Barat sebagai sumber modernitas. Hal ini dimungkinkan terjadi, salah satunya, karena basis utama pendukung gerakan modernis adalah masyarakat menengah ke atas yang tinggal di perkotaan. Sebagian besar dari mereka adalah kaum pedangan dengan tingkat mobilitas yang tinggi. Sehingga mereka sudah terbiasa berinteraksi, bertukar pikiran, dengan orang-orang yang berada di “luar” kelompok mereka.

Selain beberapa karakteristik di atas, ciri lain yang biasa disematkan pada kelompok ini adalah keyakinan terhadap Islam sebagai agama yang memberi norma bagi semua aspek kehidupan manusia, baik dalam kapasitasnya sebagai makhluk individu maupun makhluk sosial. Dengan kata lain, bagi kelompok ini, Islam membawa ajaran yang universal. Muatan universalitas Islam tersebut termanifestasikan dalam rumusan ajaran yang masih bersifat umum sehingga memberi celah besar untuk terus diinterpretasikan ulang sesuai dengan semangat zaman.¹⁹

Selain identik dengan pemahamannya tentang universalitas ajaran Islam, hasil pemikiran dari paham modernisme juga sangat kental dengan sifatnya yang fleksibel. William S. Shephard menyatakan bahwa modernisme mencapai sifat fleksibelnya melalui tiga jalan.²⁰*Pertama, by the tendency to restrict the specific and detailed content of the authoritative tradition*

¹⁸William S. Shepard, “Islam and Ideology”..., 324.

¹⁹Disarikan dari William S. Shepard, “Islam and Ideology”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3 (Agustus, 1987), 311-314; Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam...*, 92-102; Abdullah Nata, *Peta Keberagaman Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 87-95.

²⁰William S. Shepard, “Islam and Ideology”..., 312-314.

as much as possible by limiting it to the Qur'an and the authentic Sunna and then possibly limiting the latter by a radical Hadith criticism.

Kedua, a more or less radical (re)interpretation³⁴ of the authoritative sources. Metode ini, terutama, diterapkan pada teks-teks keagamaan yang tampilannya tampak bertentangan dengan *term* modern, seperti: aturan-aturan terkait poligami, hukuman *hadd*, dan jihad, dan pengobatan orang-orang kafir, 35 yang tampaknya bertentangan dengan "modern" tampilan. Dalam beberapa kasus modernis, proses reinterpretasi teks menghasilkan hukum baru yang berbeda dengan hukum sebelumnya, seperti pembatalan persyaratan empat saksi untuk perzinahan, pembatalan praktek *hadd*, serta kewajiban suami untuk mendapatkan izin terlebih dahulu dari istrinya sebelum melakukan poligami.

Jalan ketiga untuk mencapai fleksibilitas adalah *an apologetic which links aspects of the Islamic tradition with Western ideas and practices, and may claim that the Western practices in question were originally derived from Islam.* Melalui jalan ini, kaum modernis mengklaim bahwa mempraktekkan ide Barat merupakan cara terbaik untuk melaksanakan perintah Islam tradisional di bawah payung kondisi modern. Seperti halnya *shūrā* dalam terminologi tradisi Islam yang mengambil bentuk demokrasi dalam politik modern.

Dari jalan yang disebut terakhir ini, muncul derifasi baru dari modernisme, yakni post-modernisme. Pada titik inilah kaum modernis menguji kemampuan mereka untuk melakukan adaptasi agar tidak terlindas oleh tantangan modernitas, disatu sisi; dan tidak melupakan tradisi sebagai dasar pijakan menatap modernitas, di sisi yang lain.

Kembali merujuk pada tiga metode kaum modernis menuju sifatnya yang fleksibel, sebagaimana diidentifikasi oleh William S. Shephard di atas, sebenarnya ketiga jalan tersebut bukan hanya identik dengan kaum modernis saja. Jauh sebelum kaum modernis melakukannya, Khalifah Umar ibn al-Khattab telah memulainya.

Satu di antara banyak cerita populer tentang "kemodernan" Khalifah Umar adalah ketika di masa kepemimpinannya, tentara Islam berhasil merebut tanah pertanian yang membentang dari Syiria, Irak, Persia, sampai Mesir. Berdasarkan ketentuan Al-Quran dalam Surah al-

Anfāl ayat 41, seharusnya prajurit yang ikut berperang mendapat empat per-lima dari *ghanimah*. Sedang seperlima yang lain masuk pada kas negara. Ketentuan tersebut diketahui dilaksanakan sendiri oleh Nabi SAW tatkala membebaskan tanah Khaibar.

Namun Umar khawatir jika ia mengikuti bunyi harfiah ayat tersebut, kemaslahatan umat justru terancam. Sebab dengan begitu tanah pertanian habis terkaping-kapling oleh orang-orang tertentu dan tidak ada sisa untuk generasi berikutnya. Oleh karena itu Umar kemudian berijtihad: tanah tidak dibagi-bagi melainkan tetap digarap oleh pemilik aslinya dengan syarat membayar pajak pada negara. Ijtihad Umar tersebut tentu terkesan meninggalkan bunyi harfiah surah al-Anfāl ayat 41.

Beralih pada lokus keindonesiaan, salah satu organisasi sosial Islam Indonesia yang dilabeli sebagai organisasi berhaluan modernis adalah Muhammadiyah. Organisasi ini didirikan oleh Kiyai Haji Ahmad Dahlan pada tahun 1912. Bermula dari usulan murid-murid beliau dalam kelas-kelas pendidikan yang beliau buka, dan juga saran dari beberapa anggota Budi Utomo sebagai organisasi yang beliau ikuti, yang menginginkan konsep pendidikan yang beliau gagas tertampung dalam sebuah organisasi sosial keagamaan.²¹

Sedari awal berdirinya, organisasi ini telah *concern* sebagai lembaga dakwah dan pembaruan (*tajdid*). Dakwah Muhammadiyah mengajak pada pemurnian agama dari tradisi asing dan lokal yang bercampur dengan bid'ah, khurafat, dan syirik. Sementara dengan tajdidnya, Muhammadiyah berusaha mengkontekstualisasikan ajaran Islam dengan tuntutan modernitas agar ajaran Islam senantiasa *sālih li kulli al-zamān wa al-makān* (cocok diterapkan di setiap waktu dan tempat). Dakwah Muhammadiyah tidak hanya membatasi diri pada model *da'wah bi al-lisān*, tetapi juga memberdayakan umat dengan kerja nyata, melalui pengembangan lembaga pendidikan, kesehatan, dan sosial, yang tidak jarang dilakukan dengan mengadopsi ide dari Barat.²²

²¹“Sejarah berdirinya Muhammadiyah” dalam www.muhammadiyah.co.id, diunduh pada tanggal 18 Maret 2016.

²²Din Wahid, “Muhammadiyah di Tengah Arus Gerakan Islam Transnasional”, dalam *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2015).

D. Gerakan Sekular

Secara etimologi, istilah sekular berasal dari bahasa Latin *saeculum* yang berarti masa sekarang.²³ Istilah ini pertama kali dimunculkan di Barat oleh Martin Luther yang mempersoalkan dasar/pokok ajaran dalam agama Kristen. Dalam konteks ini, Martin Luther menentang keikutsertaan gereja mengatur urusan-urusan kenegaraan serta menuntut pemisahan antara keduanya. Tuntutan Martin Luther tersebut kemudian membentuk formulasi ide sekularisme yang menegaskan bahwa antara agama dan negara merupakan dua entitas yang berbeda dan karenanya harus berdiri terpisah.

Pengertian sekularisme dalam lingkup pengalaman Barat di atas didasarkan pada pengakuan bahwa agama merupakan keyakinan yang dipegang teguh oleh individu meski keyakinan antar-individu berbeda. Antar satu orang dengan seseorang lain mungkin saja berbeda agama, namun mereka tetap saja bisa sama-sama menjadi warga yang baik dari sebuah negara. Karena itu, paham ini berpandangan bahwa kehidupan beragama akan lebih baik jika negara tidak ikut campur di dalamnya.

Pada noktah ini, sekularisme hadir tidak hanya sekedar sebagai konsep politik. Tapi lebih dari itu, sekularisme juga merupakan falsafah hidup yang cita-citanya adalah kemajuan dalam kehidupan manusia di dunia tanpa memandang apa agama, aliran, suku, dan ras seseorang.

Merujuk pada muasal istilah sekular muncul, beberapa sarjana menilai bahwa istilah sekular hanya cocok untuk karakteristik Barat yang mewakili Kristen, dan tidak sesuai bila ditarik pada wilayah Islam. Simpul tersebut didapat dari anggapan bahwa sekularisme sama dengan atheisme, agnotisisme, materialisme, nihilisme, dan relativisme. Padahal, menurut sarjana yang pro terhadap penerapan sekularisme dalam Islam, sekularisme sejatinya bukan sesuatu yang amoral, melainkan doktrin yang mendasarkan standar etika dan kesejahteraan hidup seseorang tanpa memandang pada agama, aliran ataupun warna kulit. Dengan kata lain, nilai yang ditekankan dalam sekularisme adalah nilai-nilai spiritualitas yang universal.

²³Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Cet. XI, (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), 216.

Hal lain yang juga menghalangi beberapa sarjana untuk menerima penerapan sekularisme dalam Islam adalah keyakinan bahwa Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara.²⁴

Terkait dengan tarik ulur antara kelompok pro dan kontra ihwal kesesuaian penerapan ideologi sekularis dalam tubuh umat Islam, ada satu ulasan menarik yang ditulis oleh Karen Amstrong dalam bukunya, *The Battle of God*, bahwa Imam Ja'far al-Sādiq, salah seorang dari Imam Dua Belas, dianggap sebagai penganjur ideologi sekular yang sejati.

“Imam Syiah keenam, Ja'far al-Sādiq (meninggal tahun 765) secara efektif memisahkan agama dari politik. Ia memprivatisasi agama dan membatasinya dari wilayah pribadi. Hal ini dilakukannya untuk melindungi agama, sehingga agama dapat terus bertahan dalam dunia yang tampak memusuhinya. Kebijakan sekularisasi ini datang dalam dunia yang tampak memusuhinya. Kebijakan sekularisasi ini datang dari insting spiritual. Kaum Syiah tahu bahwa mencampuradukkan agama dengan politik bisa berbahaya.”

Mengerucut pada wacana pemikiran di Indonesia, salah satu tokoh kontempornya yang memiliki *concern* besar terhadap proses sekularisasi di Indonesia adalah Nurcholis Madjid (Cak Nur). Salah satu poin yang cukup menarik perhatian khalayak dari pemikiran Cak Nur terkait sekularisasi adalah diferensiasi yang dilakukan Cak Nur terhadap istilah sekularisme dan sekular. Bagi Cak Nur sekularisasi tidak serta merta merujuk pada penerapan paham sekularisme dalam kapasitasnya sebagai *the name for an ideology, a new closed word view which function very much like a new religion*.²⁵

Sebagai analogi, Cak Nur menyodorkan penggunaan kata rasionalis dan rasionalisme. Setiap muslim berusaha, bahkan kerap membanggakan diri, telah bersikap rasional. Namun demikian, tidak serta merta mereka harus menjadi pendukung paham rasionalisme yang hanya mengakui rasio sebagai jalan untuk mengetahui kebenaran dengan menafikan keberadaan

²⁴Disarikan dari Acmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam...*, 84-87.

²⁵*Ibid.*, 207.

wahyu. Analog lain Cak Nur ambil dari pernggunaan kata *qitāl* (dengan berbagai kata turunannya) sebagai perintah perang yang diwajibkan bagi umat muslim sebagai tindakan defensif. Padahal di tempat lain kata *qatl* juga berarti membunuh. Apakah dua pengertian dari kata *qatl* itu selanjutnya memberi pengertian bahwa Allah mewajibkan umat muslim untuk membunuh dan saling membunuh? Jawabannya tentu tidak.²⁶

Berbeda dari arti sekularisme, menurut Cak Nur, proyek sekularisasi lebih ditujukan sebagai bentuk *liberating development*. Proses pembebasan ini, bagi Cak Nur, diperlukan sebagai terapi bagi umat Islam yang akibat perjalanan sejarahnya sendiri sudah tidak mampu lagi memilah antara nilai-nilai Islami yang transsendental dengan nilai-nilai kearifan lokal yang temporal. Hasilnya, Islam menjadi sederajat dengan tradisi; jika ingin menjadi Islamis, maka seseorang harus menjadi tradisional.

Walhasil, sekularisasi dalam prespektif Cak Nur tidak dimaksudkan sebagai sarana penerapan sekularisme dan mengubah kaum muslim sebagai sekularis. Sebaliknya, sekularisasi justru dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan kecenderungan umat Islam untuk mengukhrawikannya.²⁷

Dengan demikian, lanjut Cak Nur, sekularisasi menuntut kesediaan mental kaum muslim untuk selalu menguji dan menguji kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral, maupun historis. Selain itu sekularisasi juga dimaksudkan untuk lebih memantapkan tugas duniawi manusia sebagai *khalīfah Allāh fi al-ard*. Fungsi sebagai khalifah Allah itu memberi ruang bagi adanya kebebasan manusia untuk menetapkan dan memilih sendiri cara dan tindakan terbaik untuk memperbaiki hidupnya di pentas bumi ini.²⁸

Terlepas dari perbedaan pengertian kata sekular dan kesesuaiannya untuk diterapkan di dunia Islam, sejarah Indonesia sebagai negara dengan penduduk mayoritas Muslim tidak bisa dilepaskan dari ketegangan abadi

²⁶Ibid., 221-222.

²⁷Ini sesuai dengan prose penelusuran Cak Nur bahwa penggunaan istilah sekular ditilik dari segi bahasa tidak mengandung unsur yang memberatkan sama sekali. Sebab menurut Cak Nur kata sekular yang berarti zaman sekarang merupakan padanan kata bagi kata *al-dunyā* yang berarti duniawi. Ibid., 217.

²⁸Ibid., 207-208.

antar proyek sekularisasi dalam arti pemisahan antara negara dan agama dan upaya Islamisasi negara dan masyarakat. Konflik kedua arus tersebut terekam berjalan sedemikian akut karena proyek sekularisasi di negeri ini pada mulanya bukan merupakan hasil evolusi sosial bumiputera, tapi merupakan hasil rekayasa kaum kolonial untuk melumpuhkan daya resistensi Islam sebagai kekuatan utama melawan kolonialisme Belanda.²⁹

Sebagaimana yang dikutip Yudi Latif dari McVey, sejarah pra-kolonial Indonesia tidak memiliki pengalaman persatuan nasional. Sehingga, praktis bisa dikatakan, satu-satunya faktor yang efektif mempersatukan upaya melepaskan bangsa dari tangan penjajah adalah jaringan sentiment kolektif yang bersumber dari solidaritas umat Islam. Basis afirmasi dari bentuk nasionalisme religius seperti ini adalah ketidakrelaan penduduk nusantara yang mayoritas muslim dipimpin oleh kaum penjajah Belanda yang beragama Kristen.³⁰

Hal tersebut, disadari betul oleh kolonial Belanda. Karenanya mereka memberi perhatian yang cukup besar untuk mengenyahkan Islam dari ranah politik. Secara massif Belanda menahan tokoh-tokoh muslim lokal yang dianggap mampu menggerakkan massa tanpa melalui proses peradilan terlebih dahulu.

Proyek untuk melakukan *polity-separation secularization* di Indonesia yang diawali oleh penjajah Belanda, pada giliran selanjutnya, diteruskan oleh pemerintahan pasca kolonial. Dan kembali menemukan eskalasinya pada masa demokrasi parlementer (1950-1957) kala menentukan apakah Indonesia berdasar pada Pancasila atau pada syariat Islam.

Majelis Konstituante dalam upaya menyelesaikan persoalan ini mengalami kebuntuan, sehingga memberi alasan bagi Presiden Soekarno untuk mengeluarkan Dekrit Presiden yang memutar negara kembali pada Undang-undang Dasar (UUD) 1945.³¹

²⁹Yudi Latif, "Sekularisasi Masyarakat dan Negara Islam", dalam *Islam, Negara, dan Civil Society...*, 115.

³⁰*Ibid.*, 115-116.

³¹*Ibid.*, 120-121.

E. Penutup

Pertama, masing-masing dari ideologi sekular, tradisional, dan modern memiliki sisi positif dan negatif tersendiri; ideologi tradisional yang sejatinya cukup kaya dengan berbagai pemikiran klasik Islam, tetapi justru dengan kekayaan itu para pendukung pemikiran ini sangat berorientasi kepada masa lampau dan sangat selektif menerima gagasan-gagasan modernisasi; begitu pula modernis Islam yang cenderung menampilkan dirinya sebagai pemikiran yang fleksibel dan, lebih lanjut, berkembang pada kecenderungan liberal. Menyikapi hal ini, para pemikir kontemporer Islam menggagas gerakan baru yang dikenal sebagai post-tradisionalisme dan post-modernisme.

Dengan demikian, pola post-tradisionalisme dan post-modernisme berusaha menggabungkan dua elemen penting, yakni warisan tradisi dan ide modern dengan tujuan meminimalisir kekurangan dan menggabungkan kedua elemen.³²

Poin *kedua* yang ingin digaribawahi adalah ideologi sebagai rumusan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat yang memberikan arah dan tujuan untuk kelangsungan hidup suatu pergerakan sejatinya bersifat tentatif. Artinya suatu gerakan, yang pada masa lalu dikategorikan berideologi tradisional; sangat mungkin pada masa kini berubah haluan pada ideologi post-tradisionalisme, modernisme, post-modernisme, atau bahkan sekuler. Hal yang sama berlalu pula sebaliknya.

Hanya saja, untuk menganalisis pergeseran ideologi tersebut, tidak cukup hanya dengan mengandalkan teropong pada institusi yang diteliti. Penting pula untuk tidak mengabaikan penelitian ihwal perubahan ideologi tersebut dengan mengarahkan fokusnya pada entitas masing-masing individu di dalamnya. Sebab, sebagaimana sekilas diurai sebelumnya label ideologi pada sebuah organisasi, tidak serta merta mencerminkan ideologi yang dianut oleh semua penganutnya. Di titik inilah penelitian awal yang sifatnya masih sangat global ini sangat

³²Din Wahid, "Muhammadiyah di Tengah Arus Gerakan Islam Transnasional", dalam *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2015).

mungkin untuk dikembangkan lebih lanjut oleh peneliti-peneliti berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azyumardi. 2006. *Agama Antara Tekstualitas dan Kontekstualitas*. Jogjakarta: IRCiSoD.
- Capra, Fritjof. 1982. *The Turning Poin: Science, Society, and the Rising Culture*. Bantam Books.
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF. 2006. "Pengantar Editor" dalam *Islam, Negara, dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina.
- Hornby, A.S. 2000. *Oxford Advanced: Dictionary of Current English*. UK: Oxford Universit Press.
- Jainuri, Achmad. 2004. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme*. Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM).
- Latif, Yudi. 2006. "Sekularisasi Masyarakat dan Negara Islam" dalam *Islam, Negara, dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholis. 1998. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Cet. XI. Bandung: Penerbit Mizan.
- Nata, Abdullah. 2001. *Peta Keberagaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Rumadi. 2008. *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Fahmina Institute.
- "Sejarah Berdirinya NU" dalam www.nu-online.com, diunduh pada 18 Maret 2016.

“Sejarah berdirinya Muhammadiyah” dalam www.muhammadiyah.co.id, diunduh pada tanggal 18 Maret 2016.

Shepard, William S. 1987. “Islam and Ideology”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3 Agustus, 1987.

Sunarto, Kamanto. 1993. *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.

Tim Penyusun Pusat Bahasa. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi 3*, Cet. II. Jakarta: Balai Pustaka.

Wahid, Din. 2015. “Muhammadiyah di Tengah Arus Gerakan Islam Transnasional”, dalam *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*. Bandung: Penerbit Mizan.