

THE
IDEA OF
PROGRESS

Makna dan Implikasi
Islam Berkemajuan Muhammadiyah

Prof. Dr. Syamsul Arifin, M.Si.
Nafik Muthohirin, MA.Hum.
Dr. Umiarso, M.Pd.I.

THE IDEA OF PROGRESS
Makna dan Implikasi Islam Berkemajuan Muhammadiyah

Ditulis oleh:
Prof. Dr. Syamsul Arifin, M.Si.
Nafi' Muthohirin, MA.Hum.
Dr. Umiarso, M.Pd.I.

Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh
PT. Literasi Nusantara Abadi Grup
Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11 Merjosari
Kecamatan Lowokwaru Kota Malang 65144
Telp : +6285887254603, +6285841411519
Email: literasinusantaraofficial@gmail.com
Web: www.penerbitlitnus.co.id
Anggota IKAPI No. 340/JTI/2022



Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan 1, Oktober 2023

Perancang sampul: Rosyiful Aqli
Penata letak: Rosyiful Aqli

ISBN : 978-623-8388-05-9

©Oktober 2023
xiv+214 hlm. ; 15,5x23 cm.



Kata Pengantar

Muhammadiyah merupakan organisasi keagamaan Islam yang memiliki daya tahan yang kuat. Setelah memasuki usia satu abad lebih, kini Muhammadiyah menapaki usia abad kedua dengan menorehkan beberapa capaian di samping menghadapi persoalan-persoalan internal yang lazim dihadapi oleh organisasi mana pun. Kebertahanan dan perkembangan dinamis Muhammadiyah menginspirasi kajian eksploratif untuk mengungkap faktor-faktor penyertainya. Kajian dalam buku ini ingin mendalami kekuatan dari dalam (*inner drive*) yang menjadi salah satu faktor kebertahanan Muhammadiyah. Penulis tertarik pada diksi dan narasi berkemajuan yang dipilih, dirawat, dan terus dikembangkan oleh Muhammadiyah seperti Muhammadiyah Berkemajuan, Islam Berkemajuan, dan Indonesia Berkemajuan. Kajian ini menjadikan tahun 2000-an awal sebagai patokan waktu reaktualisasi Islam Berkemajuan. Kajian ini memanfaatkan data di berbagai dokumen resmi Muhammadiyah dan pemikiran tokoh-tokoh Muhammadiyah dalam bentuk teks tertulis di beberapa publikasi. Kajian ini menghasilkan suatu konstruksi sistematis dan kritis tentang dimensi historis, teologis, makna dan implikasi Islam Berkemajuan yang kurang banyak dieksplorasi dan dielaborasi oleh kajian-kajian sebelumnya.

Publik mengetahui bahwa Muhammadiyah, yang didirikan Ahmad Dahlan pada 111 tahun silam (18 November 1912) merupakan organisasi yang digerakkan oleh spirit keislaman. Namun keislaman dalam konstruksi, imajinasi, visi, dan aktualisasi Ahmad Dahlan adalah yang bercorak kosmopolit, inklusif, moderat, dan berkemajuan (*the idea of progress*). Jika Ahmad Dahlan memilih cara pandang dan bertindak sebaliknya, mustahil corak afiliasi simpatisan Muhammadiyah akan menjadi beragam dan inklusif seperti sekarang.

Di kawasan Indonesia Timur, misalnya, di mana Islam bukan fenomena mayoritas, Muhammadiyah diterima oleh masyarakat yang berasal dari latar belakang keagamaan yang beragam yang kemudian memunculkan varian Muhammadiyah yang unik, tetapi bisa diterima oleh akal sehat. Seperti ditunjukkan oleh publikasi hasil penelitian Abdul Mu'ti dan Fajar Riza Ul Haq, *Kristen-Muhammadiyah: Mengelola Pluralitas Agama dalam Pendidikan (2023)*. Melalui karya serius dua pemikir progresif Muhammadiyah itu, disebut terdapat kelompok masyarakat yang menunjukkan penerimaan terhadap Muhammadiyah yang disebut “Krismuha”, akronim dari “Kristen-Muhammadiyah”. Ihwal penerimaan dengan lapang dada itu dimungkinkan terwujud karena manfaat amal usaha Muhammadiyah utamanya di bidang pendidikan dapat dirasakan pula oleh kalangan non-Muslim.

Relasi fungsional dan konstruktif antarumat beragama sebagai jantung penelitian oleh kedua aktivis Muhammadiyah itu bisa dijadikan pembanding dengan riset yang lebih dulu oleh Mujiburrahman bertajuk *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order (2006)*. Penelitian yang merupakan disertasinya di Amsterdam University itu mengungkap suasana kebatinan dua kelompok keagamaan yang merasakan ancaman baik karena alasan demografis, politik, maupun ekonomi

yang melekat pada masing-masing kelompok agama. Jika berbagai kasus konflik yang diakibatkan oleh faktor politik, ekonomi, dan aspek primordialisme lainnya dibumbui dengan isu perbedaan agama, maka dapat dipastikan ancaman itu akan menjadi musibah yang nyata terjadi.

Islam di Indonesia, misalnya yang pernah dikatakan oleh cendekiawan Muslim Azyumardi Azra, dalam perspektif yang peyoratif oleh sebagian kelompok dirasakan sebagai ancaman karena dipandang sebagai kelompok identitas yang memegang kuasa mayoritas. Islam di negeri ini, juga dikhawatirkan akan menjadi kekuatan politik yang mengganggu kelompok minoritas dari berbagai aspek. Sebaliknya, masyarakat Muslim merasa terancam karena kendati mayoritas secara numerik, tetapi kurang begitu kuat secara ekonomi.

Suasana kebatinan dengan perasaan terancam (*feeling threatened*) yang disebabkan oleh perbedaan agama bisa mengarah pada munculnya ketakutan berlebihan tanpa alasan yang rasional dan obyektif atau yang disebut fobia seperti Islamophobia atau Kristenphobia. Perasaan terancam bisa terjadi karena antara kedua belah pihak lebih saling menciptakan jarak sosial yang semakin memperburuk kesalahpahaman di antara mereka.

Institusi pendidikan hingga ke jenjang pendidikan tinggi yang didirikan Muhammadiyah di suatu kawasan di mana Islam bukan mayoritas, terbukti menjadi *forum externum* (hak untuk membangun atau mengelola komunikasi dengan kelompok berbeda terlahit agama). Hal inilah yang manifestasi berbagai keberagaman tanpa dibayangi ancaman dan ketakutan. Penerimaan Muhammadiyah oleh “*the others*” adalah buah dari pergumulan Muhammadiyah dalam menempatkan Islam secara dialektis dengan realitas sosial yang beragam. Sebagai organisasi kemasyarakatan yang berbasiskan ideologi agama, tentu tidak bisa dipungkiri jika misi Muhammadiyah pekat dengan warna Islam. Corak Islam yang

dianut Muhammadiyah adalah ideologis, inklusif, rasional, dan tidak anti terhadap ilmu pengetahuan.

Tentu saja, sasaran utama misi keislaman Muhammadiyah adalah kalangan Islam yang kendati mayoritas, tetapi baru sebatas numerik. Persoalannya, kehidupan sosial kebanyakan Muslim di Indonesia masih memprihatinkan, baik dari faktor ekonomi maupun literasi pendidikan. Dalam imajinasi Muhammadiyah, kondisi umat Islam yang ideal adalah Islam yang berkemajuan. Kondisi paradoksal umat Islam karena berbagai penyebab yang saling berkelindan. Salah satunya menurut Muhammadiyah adalah cara pandang umat Islam yang cenderung konservatif. Kondisi inilah yang sejak awal menjadi lahan garapan Muhammadiyah. Menurut Ahmad Dahlan, keadaan masyarakat pribumi yang miskin dan tertinggal, bisa diselesaikan melalui akses pendidikan yang layak bagi mereka.

Konservatisme terlihat pada resistensi umat Islam terhadap gagasan dan praktik kemajuan hanya karena tidak diproduksi oleh umat Islam sendiri dengan berlindung dari dalil bahwa barang siapa yang menyerupai suatu kaum, maka dia bagian dari mereka. Ahmad Dahlan beberapa kali menghadapi persekusi dari penentangannya dengan berlindung pada dalil ini. Dia dicap melakukan *tasyabbuh* dan karena itu persekusi karena pikiran, ucapan, dan tindakannya meniru kelompok di luar Islam. Ahmad Dahlan di samping dituduh sebagai “kiai palsu” dan dilabeli pula “Kristen alus”, juga menjadi sasaran pengafiran atau *takfiri* seperti ditulis Ahmad Adaby Darban dalam *Sejarah Kauman: Mengungkap Identitas Kampung Muhammadiyah* (2017).

Resistensi, persekusi, bahkan eksekusi hingga ke hukuman mati dialami oleh para reformis yang menyuarakan dan menggerakkan gagasan pembaharuan atau *the idea of progress*. Mereka yang resisten merasa lebih nyaman dengan ajaran dan kebiasaan yang telah berlangsung secara turun temurun sebagaimana diungkap dalam Surat al-Baqarah ayat 170: “Dan

apabila dikatakan kepada mereka: “Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah,” mereka menjawab: “(Tidak), tetapi kami hanya mengikuti apa yang telah kami dapati dari (perbuatan) nenek moyang kami”. Mereka inilah yang disebut Khaled Abou El Fadl dengan kaum konservatif kaku.

Tidak mudah mencairkan kebekuan atau melakukan apa yang disebut Mustafa Akyol (2022) dengan membuka pikiran Muslim (*reopening muslim minds*) yang konservatif. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah adalah contoh kegigihan memperjuangkan *the idea of progress*. Yang bisa diteladani dari Ahmad Dahlan adalah kepiawaiannya merancang gerakan kolektif atau sosial. Alih-alih mengandalkan dirinya, Ahmad Dahlan memperkuat barisan aktivis dan kader serta basis kelembagaan seperti pendidikan dan kajian atau pengajian untuk mendesiminasikan *the idea of progress*.

Dengan demikian, pada diri Ahmad Dahlan di samping memiliki kapasitas sebagai ulama atau kiai, berkat kemampuannya yang memadai di bidang ilmu-ilmu keagamaan, juga layak disebut sebagai intelektual karena mampu menjalankan peran yang krusial, yakni selain berani mengancam dan menolak *status quo*, juga mau terjun dalam aktivitas kreatif dan inovatif untuk memperbaiki kehidupan masyarakat. (John L. Esposito dan John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, 2001). Dalam kapasitasnya sebagai intelektual, Ahmad Dahlan memiliki komitmen bagi terciptanya pembaharuan dan reformasi yang terus menerus terutama dalam masyarakat Muslim melalui suatu aktivitas kolektif yang bisa disebut sebagai gerakan sosial.

Dengan meminjam model dari Charles Kurzman dan Ijlal Naqvi dalam *Who Are the Islamists* (2010), Ahmad Dahlan berada pada posisi aktor utama atau *leader* yang didukung oleh kader dan aktivis militan dan lapisan pendukung (*supporters*) yang menyebar di berbagai wilayah, ditambah pula dengan keberadaan berbagai kelembagaan amal usaha

Muhammadiyah utamanya pendidikan yang berperan sebagai *the physical agencies of diffusion* sebagaimana halnya penyebaran pemikiran reformasi pada zaman pencerahan seperti diungkap Alister E. McGrath dalam *Reformation Thought: An Introduction* (1999).

Amal sosial Muhammadiyah di bidang pendidikan berdiri kokoh hingga ke jenjang pendidikan tinggi (Perguruan Tinggi Muhammadiyah-Aisyiah/PTMA). Hemat penulis, itu semua bisa dikatakan sebagai pelembagaan atau obyektivikasi *the idea of progress* Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah. Dengan kerangka gerakan yang demikian, usia Muhammadiyah tidak saja bisa lebih panjang dengan basis massa yang meluas pula, tetapi juga diterima oleh berbagai kalangan yang memiliki latar belakang beragam seperti ditunjukkan dengan munculnya varian unik di Muhammadiyah: “Krismuha”.

Sebagaimana lazimnya suatu organisasi, Muhammadiyah tidak bisa mengelak dari suatu realitas yang disebut siklus organisasi. Yang paling mengkhawatirkan dari suatu organisasi adalah bila tidak mampu mempertahankan elan vitalnya yang berakibat pada stagnasi dan kemunduran. Untuk menghindari kondisi ini, Muhammadiyah sebagai organisasi tidak cukup dikelola secara sederhana atau hanya dengan mengulang-ulang aktivitas yang biasa dilakukan. Muhammadiyah perlu dijalankan secara modern dengan mengedepankan inovasi pemikiran, membuat banyak hal yang berbeda dan baru.

Muhammadiyah sebenarnya telah memiliki kesadaran terhadap watak alami (*state of nature*) atau ontologi semesta, yakni adanya ketidakkekalan dan terjadinya perubahan secara terus menerus. Ahmad Dahlan merupakan teladan yang kepadanya bisa belajar akan sosok dan tokoh yang justru merasa nyaman berada dalam zona ketidaknyamanan (*discomfort zone*). Dengan karakternya ini, dia memerankan dirinya sebagai pemimpin yang menciptakan perubahan (*change maker*). Karena itu

tidak heran bila Ahmad Dahlan terobsesi dengan gagasan kemajuan. Bagi Ahmad Dahlan, Islam merupakan agama berkemajuan. Untuk menjaga spirit kemajuan yang digelorakan Ahmad Dahlan, Muhammadiyah telah memiliki suatu manifesto yang dihasilkan oleh Muktamar ke-48 di Solo yaitu *Risalah Islam Berkemajuan* (RIB).

Dalam RIB terdapat penegasan watak Islam Berkemajuan antara lain terkait urgensi menghidupkan ijtihad dan tajdid (*ihya al-ijtihad wa al-tajdid*). Ijtihad dan tajdid tersebut difokuskan pada area implementasi mulai dari penyegaran pemahaman agama yang memanfaatkan rasio, ilmu pengetahuan dan teknologi. Tentu saja, hal ini bertujuan supaya umat Islam terus bertaut dengan perubahan sehingga dapat mendatangkan kemaslahatan semesta.

Pada bagian *Pengantar Pimpinan Pusat Muhammadiyah*, Ketua PP Muhammadiyah menegaskan supaya RIB tidak dijadikan sebatas rumusan Muktamar dalam kertas. Dokumen tersebut harus implementatif, karena itu untuk menjamin realisasi konsep-konsep dalam RIB, maka perlu ada sosok (pemimpin), entitas, dan kelembagaan yang berusaha menjalankan ide-ide kemajuan Muhammadiyah tersebut. Tidak hanya untuk warga Muhammadiyah, tetapi juga untuk semesta.

Buku yang dihasilkan dari penelitian ini diharapkan memberikan wawasan kepada publik tentang keberterimaan, keberterimaan, dan perkembangan Muhammadiyah yang digerakkan oleh spirit *the idea of progress*. Penelitian dan publikasi buku ini berkat pendanaan (*grant*) yang disediakan oleh Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi pada Tahun Anggaran 2023. Karena itu, ucapan terima kasih

patut disampaikan kepada kementerian ini. Ucapan yang sama disampaikan kepada Direktorat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (DPPM) Universitas Muhammadiyah Malang yang telah memfasilitasi tahapan penelitian dari sejak awal hingga lahirnya luaran penelitian ini. Tim peneliti juga layak mendapatkan ucapan yang sama karena dengan kolaborasi yang baik, penelitian dan publikasi ini bisa diwujudkan.

Malang, September 2023



Daftar Isi

Kata Pengantar.....	iii
Daftar Isi.....	vii

BAB I

THE IDEA OF PROGRESS: Makna dan Implikasi Reaktualisasi “Islam Berkemajuan” Muhammadiyah	1
A. Pendahuluan	1
B. Konteks Sosio-Historis Gagasan Berkemajuan Muhammadiyah.....	11
C. Islam Kemajuan dan Islam/Muslim Progresif (Progressive Islam/Muslim): Konseptualisasi	19
D. Dimensi Teologis	31
E. Implikasi Islam Berkemajuan: <i>Inward Looking</i>	44
F. Implikasi Islam Berkemajuan: Tantangan Internal Muhammadiyah.....	50
G. Islam Berkemajuan dan Indonesia Berkemajuan.....	53
H. Kesimpulan	65

BAB II

KONSTRUKSI RELASI “DIALEKTIK–ETIK”

ISLAM DI INDONESIA : Meninjau Ulang Pemikiran

Ahmad Syafii Maarif	87
A. Pendahuluan	87
B. Al-Qur’an: Titik Perhatian dan <i>Entry-Point</i>	97
C. Kegelisahan dan Respons: Al Qur’an, Cita-cita dan Realitas Sosial	104
D. Islam Indonesia, Politik dan Demokrasi	113
E. Keindonesiaan dan Kemanusiaan.....	127
F. Kesimpulan	132

BAB III

PENGEMBANGAN ILMU SOSIAL SOSIAL PROFETIK:

Rekonstruksi Pemikiran Kuntowijoyo

A. Pendahuluan	147
B. Islamisasi, Pengilmuan Islam, dan Ilmu Sosial Profetik	149
C. Ilmu Sosial Profetik: Model Integrasi dan Paradigma.....	159
D. Elaborasi: Ke Arah Sosiologi Profetik.....	171
E. Kesimpulan	186

BAB IV

KEPEMIMPINAN MENUJU MUHAMMADIYAH

BERKEMAJUAN

A. Pendahuluan	191
B. Pasca Ahmad Dahlan.....	193
C. Polimatik	196
D. Kesimpulan	197

BAB V

POLITIK NILAI MUHAMMADIYAH DAN POLITIK KEKUASAAN	201
A. Pendahuluan	201
B. Muhammadiyah dan Politik	202
C. Jelang 2024.....	205
D. Kesimpulan	207
 Riwayat Singkat Penulis	 211



BAB I

THE IDEA OF PROGRESS: Makna dan Implikasi Reaktualisasi “Islam Berkemajuan” Muhammadiyah

A. Pendahuluan

Muhammadiyah merupakan salah satu organisasi keagamaan Islam terbesar di Indonesia yang mendapat perhatian dari sejumlah akademisi. Banyaknya minat kajian tersebut menunjukkan bahwa Muhammadiyah memiliki keunikan yang membedakan dengan organisasi keagamaan lainnya. Lahir pada awal abad ke-20, tahun 1912, Muhammadiyah memilih tetap berkhitmad sebagai organisasi dan gerakan sosial-keagamaan murni (non-politik); pada mulanya berbasis di perkotaan; dan mengusung paham pembaharuan keagamaan. Sebagian besar kajian-kajian terhadap Muhammadiyah ingin mengungkap karakteristik dan daya tahannya dalam menghadapi berbagai tantangan internal dan eksternal hingga mampu bertahan dalam usia lebih satu abad.

Ada banyak studi yang terbilang klasik dan masih dirujuk hingga kini yang mengungkap karakteristik Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharuan di antaranya dilakukan oleh Noer¹. Dalam penelitiannya, Noer menempatkan Muhammadiyah sebagai salah satu eksemplar gerakan modern Islam di Indonesia pada periode 1900-1942 yang berdampak pada terjadinya perubahan signifikan dalam kehidupan umat Islam utamanya di bidang pengajaran dan pendidikan, penyantunan sosial, dan pelayanan kesehatan. Gerakan pembaharuan Muhammadiyah yang berdampak secara multidimensional dalam kehidupan umat Islam berdampak pula pada penyebutan Muhammadiyah sebagai gerakan multi-wajah yang memainkan tiga peranan penting yang saling terkait, yaitu: (1) sebagai reformasi keagamaan, (2) sebagai pelaku perubahan sosial, dan (3) sebagai kekuatan politik². Studi Alfian ini yang menempatkan reformasi keagamaan di urutan pertama sebagaimana menjadi perhatian peneliti lainnya seperti Saleh³, sekaligus ingin menunjukkan bahwa prioritas utama gerakan Muhammadiyah adalah pada bidang tersebut.

Corak multi-wajah Muhammadiyah juga diungkap Peacock⁴ dan disinggung Daya⁵ dan Kersten⁶, di samping melakukan pemurnian (purifying) terhadap Islam dengan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, Muhammadiyah juga memberikan sumbangan yang besar di bidang kemasyarakatan dan pendidikan. Pemurnian yang dilakukan Muhammadiyah

¹ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1998), 84–95.

² Muhammadiyah Alfian, *The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), 5.

³ Saleh Fauzan, *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2001).

⁴ James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Cipta Kreatif, 1986), 28–30.

⁵ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), 6.

⁶ Carool Kersten, *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values* (London: Hurst & Company, 2015).

tidak menjadikannya berubah menjadi gerakan keagamaan yang eksklusif. Penelitian Shihab⁷ menunjukkan keterbukaan sikap atau inklusivisme Muhammadiyah yang ditampilkan oleh Ahmad Dahlan dan tokoh generasi awal Muhammadiyah seperti terlihat ketika berkolaborasi dengan kalangan Kristen pada saat Muhammadiyah merintis poliklinik, dan dialog keagamaan dengan kalangan pendetanya tanpa disertai sikap permusuhan. Keterbukaan yang diperlihatkan Muhammadiyah sejak di masa-masa awal tidak bisa dilepaskan dari faktor Ahmad Dahlan yang memang dikenal sebagai sosok yang terbuka dengan kalangan luar termasuk ketika terlibat di Budi Utomo yang digunakan untuk memperluas horison pemikirannya yang nantinya memberikan manfaat besar bagi misi Muhammadiyah⁸. Sikap terbuka Muhammadiyah⁹ dan Ahmad Dahlan terlihat juga ketika mendirikan pendidikan dengan mengadopsi dan mengadaptasi seperti nama, istilah, dan organisasi yang berasal dari Belanda. Dengan memilih strategi ini, pendidikan Muhammadiyah, lebih sukses dan diterima secara lebih luas oleh masyarakat yang berada di perkotaan¹⁰. Sikap terbuka Muhammadiyah sejatinya tetap merupakan fenomena Muhammadiyah kontemporer seperti ditunjukkan oleh studi yang dilakukan Mu'ti dan Ulhaq¹¹. Dalam studinya Mu'ti dan Ulhaq menemukan varian baru Muhammadiyah yang disebut “Krismuha” yang merupakan singkatan dari “Kristen-Muhammadiyah”. Varian ini dimaksudkan sebagai suatu konstruksi untuk menggambarkan keterbukaan interaksi antara Muhammadiyah dan kalangan Kristen dalam institusi

⁷ Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), 203–23.

⁸ A. Mukti Ali, *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abdub, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 14–19.

⁹ Carool Kersten, *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

¹⁰ Muhammad Ali, *Islam and Colonialism: Becoming Modern in Indonesia and Malaya* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 227–30.

¹¹ Abdul Mu'ti dan Fajar Riza Ulhaq, *Kristen Muhammadiyah: Konvergensi Muslim dan Kristen dalam Pendidikan* (Jakarta: Al-Wasath, 2009).

pendidikan yang dimiliki Muhammadiyah di mana ada banyak pemeluk Kristen yang belajar di dalamnya.

Studi Mu'ti dan Ulhaq dengan demikian mempertegas corak budaya keagamaan Muhammadiyah dalam realitas sosial atau yang terkonstruksi secara sosial (socially constructed) oleh warga Muhammadiyah, yang tidak monoformik tetapi polimorfik sebagaimana ditunjukkan Mulkhan.¹² Berbeda dengan Mu'ti dan Ulhaq yang memotret perjumpaan Muhammadiyah dengan entitas keagamaan yang berbeda, Islam dan Kristen, Mulkhan menggeluti fenomena budaya keagamaan Muhammadiyah di kalangan masyarakat Muslim pedesaan dengan temuan yang mengubah citra Muhammadiyah baik oleh kalangan internal Muhammadiyah maupun oleh pihak luar. Secara sosiologis Muhammadiyah dicitrakan sebagai gejala kota dan cenderung eksklusif, namun Mulkhan memperlihatkan fenomena sebaliknya. Di samping telah berkembang sebagai gejala pedesaan, ditemukan pula banyak varian anggota Muhammadiyah yang dikelompokkan ke dalam empat varian, yaitu: Islam murni (kelompok al-Ikhlas); kelompok toleran terhadap praktik TBC (kelompok Kiai Dahlan); kelompok neotradisionalis atau Muhammadiyah-NU (Munu); dan neosinkretik yang disebut juga dengan Munas (Muhammadiyah-Nasionalis) dan Marmud (Marhaenis- Muhammadiyah).

Temuan Mulkhan disebut Kuntowijoyo¹³ sebagai pribumisasi Muhammadiyah yang sekaligus merupakan antitesis terhadap Islam murni yang melekat kuat pada Muhammadiyah sebagaimana diungkap oleh Peacock¹⁴ dan peneliti berikutnya semisal Sutiyono¹⁵ yang karena

¹² Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang, 2000).

¹³ Kuntowijoyo Kuntowijoyo, *Pengantar: Jalan Baru Muhammadiyah* dalam Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang, 2000).

¹⁴ James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*.

¹⁵ Sutiyono Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan & Sinkretis* (Jakarta: Kompas, 2010).

Islam murni itu, ketegangan, persaingan, dan konflik antara dua entitas atau sub tradisi dalam Islam, Muhammadiyah dan NU, tidak terhindarkan seperti kajian Fananie dan Sabardila¹⁶, Fogg¹⁷, dan Beck¹⁸. Namun terlepas dari adanya proses disosiatif yang memang telah menjadi fenomena umum dalam kehidupan keagamaan yang beragam, berkembangnya Muhammadiyah ke wilayah pedesaan di samping memperkuat pengaruh Islam hingga masyarakat lapisan bawah yang sekaligus merupakan antitesis bahwa Islam merupakan suatu lapisan tipis yang diterapkan di atas sehipun keyakinan dan agama sebelum Islam, Hindu-Budha dan animistis kuno,¹⁹ Muhammadiyah juga menciptakan transformasi paham keagamaan di pedesaan, dari tradisional ke modern seperti dialami oleh Kim (1996).

Studi yang telah mengungkap karakteristik dan dinamika Muhammadiyah dalam menghadapi realitas kehidupan sosial yang tidak saja beragam, tetapi juga menantang, di sisi lain mengungkap realitas Muhammadiyah yang tidak saja mampu bertahan mulai dari masa kelahirannya hingga ke masa-masa berikutnya, tetapi juga berkembang menjadi organisasi yang kaya dan mandiri²⁰, serta berkembang pula sebagai gerakan yang disebut Nakamura²¹ dan Barton, Yilmas dan Morieson²² sebagai

¹⁶ Zainuddin Fananie dan Atiqah Sabardila, *Sumber Konflik Masyarakat Muslim: Muhammadiyah-NU (Perspektif Keberterimaan Tablil)* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2000).

¹⁷ Kevin W Fogg, *Indonesia's Islamic Revolution* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2020), 31.

¹⁸ Herman L Beck, *Fenomenologi Islam Modernis: Kisah Perjumpaan Muhammadiyah dengan Kebhinekaan Perilaku Beragama* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020).

¹⁹ Boyd R Compton, *Kemelum Demokrasi Liberal: Surat-Surat Rabasia Boyd R. Compton* (Jakarta: LP3ES, 2021), 296.

²⁰ Ahmad Najib Burhani, "Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah," *Studia Islamika* 25, no. 3 (2018): 433–70.

²¹ Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010* (Singapura: ISEAS, 2012).

²² Greg Barton, Ihsan Yilmasz, dan Nicholas Morieson, "Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in Indonesia." *Religious* 12, 641, 2021; 1-20., *Religious* 12 (2021): 1–20.

salah masyarakat sipil Islam terbesar di Indonesia, yang terbukti memberikan kontribusi signifikan dalam merespons berbagai persoalan serius antara lain: (1) mengembangkan pendirian sikap moderat (moderate stance) pada Pemilihan Umum 2019 kendati terjadi tarik-menarik antara para pendukung termasuk di kalangan Muhammadiyah sendiri²³; (2) memperluas sayap moderasi beragama di tengah menyeruaknya keberagaman yang cenderung mengeras;²⁴ (3) terus mengafirmasi penerimaan ideologi Pancasila melalui konsep serius dan mendasar²⁵, *Dar al-'Ahd wa-Shahadah*²⁶; (4) advokasi terhadap degradasi lingkungan hidup²⁷; (5) penanganan wabah Pandemi Covid-19 di antaranya dari perspektif pandangan keagamaan²⁸.

Kebertahanan dan perkembangan dinamis Muhammadiyah tentu menginspirasi kajian eksploratif untuk mengungkap faktor-faktor penyerjanya. Kajian ini ingin mendalami kekuatan dari dalam Muhammadiyah sendiri, yakni dimensi teologis dan ideologis yang menjadi etos Muhammadiyah sehingga Muhammadiyah berkembang seperti dalam gambaran Nakamura, Barton, Yilmaz dan Morieson serta peneliti lainnya. Peneliti tertarik pada diksi dan narasi berkemajuan yang dipilih, dirawat, dan terus

²³ Haedar Nashir dkk., "Muhammadiyah's Moderation Stance in The 2019 General Election: Critical Views from Within," *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* 57, no. 1 (2019): 1–24.

²⁴ Robin Bush dan Budhy Munawar Rachman, *NU and Muhammadiyah: Majority Views on Religious Minorities in Indonesia* in *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict* (Singapura: ISEAS, 2014), 20–21.

²⁵ Anita Pujiastutik, Anita Anita, dan Ahmad Nur Fuad, "The Strengthening of Pancasila as Darul 'Ahd wa al-Syahadah at The Muhammadiyah University," *International Journal of Scientific and Research Publications* 10, no. 2 (2020).

²⁶ Hasnan Bachtiar, "Dar al-'Ahd wa al-Shadah: Muhammadiyah Position and Thoughts on Negara Pancasila," *Studia Islamika* 27, no. 3 (2020): 486–513.

²⁷ David Efendi, Nanang Indra Kurniawan, dan Purwo santoso, "From Fiqh to Political Advocacy: Muhammadiyah's Ecological Movement in the Post Order Indonesia," *Studia Islamika* 28, no. 2 (2021).

²⁸ Masdar Hilmy dan Khoirun Niam, "Winning The Battle of Authorities: The Muslim Disputes Over The Covid-19 Pandemic Plague in Contemporary Indonesia," *QIJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 8, no. 2 (2020): 292–326.

dikembangkan oleh Muhammadiyah seperti Muhammadiyah Berkemajuan, Islam Berkemajuan, dan Indonesia Berkemajuan.

Karena berkemajuan menjadi suatu “narasi besar” dan berulang-ulang, penulis ingin mengajukan tesis bahwa karakter utama Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharuan, modernis, tajdid, dan sebutan sejenis, pada dasarnya disemangati untuk mewujudkan kehidupan berkemajuan di berbagai aspek. Berkemajuan bagi Muhammadiyah telah menjadi suatu “budaya tinggi”²⁹, yang merupakan produk intelektual yang dijadikan sebagai suatu nilai-nilai, sikap, kepercayaan, dan orientasi bersama dalam masyarakat, yang tidak perlu dipertanyakan lagi, memainkan peran dalam perilaku dan kemajuan manusia³⁰. Bangsa yang mengalami kemajuan peradaban dengan penanda utamanya adalah ilmu pengetahuan dan teknologi selalu memiliki hubungan dengan nilai-nilai yang dianut di antaranya adalah kebebasan atau setidaknya sebagian liberal (partly liberal)³¹. Nilai-nilai yang menghargai kebebasan nantinya akan dikemukakan pada kajian konseptual yang akan melengkapi wawasan teoritik penulis bahwa intelektualisme Islam diwarnai juga dengan diskursus tentang kemajuan (progress) yang antara lain menekankan pada nilai-nilai yang menghargai kebebasan terhadap manusia.

Kajian ini menjadikan tahun 2000-an awal sebagai patokan waktu reaktualisasi Islam Berekemajuan. Berdasarkan penelusuran terhadap dokumen resmi yang dikeluarkan Muhammadiyah seperti Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Jelang Satu Abad dan Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua, Islam Berkemajuan telah disinggung.

²⁹ Samuel P Huntington, *Foreword: Cultures Count*” dalam *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* (New York: A Member of the Perseus Books Group, 2000).

³⁰ Michael E Porter, *Attitude, Values, Beliefs, and The Microeconomics of Prosperity.*” dalam *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* (New York: A Member of the Perseus Books Group, 2000).

³¹ Timothy Ferris, *Science of Liberty: Democracy, Reason, and the Law of Nature* (New York: Harper Perennial, 2010), 1.

Dokumen pertama merupakan hasil Muktamar ke-45 di Malang pada 2005, sedangkan dokumen yang kedua dihasilkan dari muktamar ke-46 di Yogyakarta pada 2010. Setelah pelaksanaan kedua muktamar itu, Islam Berkemajuan dalam pengamatan Maarif³², menjadi wacana publik yang disusul dengan bermunculannya publikasi berupa bunga rampai, baik yang ditulis secara perorangan maupun kolektif, baik yang menggunakan diksi berkemajuan untuk Islam (Islam Berkemajuan) dan Muhammadiyah (Muhammadiyah Berkemajuan) pada judul buku, maupun yang tidak mencantumkan diksi kemajuan, tetapi membahas secara mendalam beberapa aspek mendasar terkait Islam dan Muhammadiyah berkemajuan yang ditulis kalangan Muhammadiyah³³. Pada tahun-tahun sebelumnya, tema di sekitar kemajuan tidak mendapat perhatian bahkan dari kalangan Muhammadiyah sendiri sebagaimana hasil telaah Azra terhadap publikasi tentang Muhammadiyah yang terbit mulai tahun 1970-an hingga 1990³⁴. Artikel Azra dengan demikian memberi petunjuk penting bahwa tema tentang kemajuan memang memperoleh perhatian kembali dari kalangan Muhammadiyah pada tahun 2000-an yang juga menjadi patokan waktu kajian ini.

Reaktualisasi terhadap gagasan berkemajuan pada tahun 2000-an juga memantik ketertarikan sejumlah akademisi untuk mengkajinya. Di

³² Ahmad Syafii Maarif, "Islam Berkemajuan, Apa Itu ?," <https://suaramuhammadiyah.id>, t.t.

³³ "Misalnya Islam Berkemajuan: Kisah Perjuangan K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah Masa Awal (2009), Muhammadiyah Gerakan Kebudayaan yang Berkemajuan (2010); Reaktualisasi dan Kontekstualisasi Islam Berkemajuan di Tengah Peradaban Global (2012); Dakwah Pencerahan Menuju Islam Berkemajuan (2014); Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Muktamar Teladan Ke-47 Muhammadiyah di Makasar (2015); Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan (2016); Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari Puritanisme ke Kosmopolitanisme (2016); Etika Muhammadiyah & Spirit Peradaban (2018), Reimagining Muhammadiyah: Islam Berkemajuan dalam Pemikiran dan Gerakan (2018), dan Covering Muhammadiyah: Gerakan Islam Berkemajuan dalam Sorotan Media Massa pada Zaman Kolonial Belanda (2020)," t.t.

³⁴ Azyumardi Azra, "Muhammadiyah: A Preliminary Study," *Studia Islamika* 1, no. 2 (1994): 187–200.

antara kajian yang terpublikasi di jurnal ilmiah ada yang mengungkap pergeseran Muhammadiyah dari “Islam Murni” ke “Islam Berkemajuan. Kajian Kahfi³⁵ menggambarkan gerak pendulum orientasi ideologi Muhammadiyah yang terkadang dalam suatu periode tendesinya lebih kultural lalu bergeser ke puritanisme pada tahun 1930-an seperti diungkap Burhani³⁶, kendati pada periode jauh setelahnya terjadi pergeseran ke kosmopolitanisme, sebagaimana juga dijelaskan oleh Burhani³⁷. Kajian lainnya bahkan mencoba menyandingkan gagasan berkemajuan Muhammadiyah dengan gagasan Nahdlatul Ulama (NU) tentang Islam Nusantara yang dilakukan Mustofa³⁸, al Wasim³⁹, dan Syam dan Nawawi⁴⁰. Tren kajian yang demikian tidak terelakkan mengingat kedua gagasan tersebut, Islam Berkemajuan dan Islam Nusantara, menjadi perhatian utama Muhammadiyah dan NU di muktamar yang nyaris dilakukan bersamaan waktunya: Muhammadiyah melaksanakan muktamar ke-47 di Makassar pada 3-7 Agustus 2015, sementara NU melaksanakan muktamar ke-33 di Jombang pada 1-5 Agustus 2015. Kajian-kajian tersebut layak mendapatkan apresiasi karena memer kaya terhadap kajian terhadap Islam di Indonesia pada umumnya, dan terhadap Muhammadiyah pada khususnya sehingga juga memerkokoh Muhammadiyah studies yang dikembangkan oleh akademisi Muhammadiyah semisal Ahmad Najib Burhani dan Zuly Qadir. Namun demikian, kendati kajian terhadap tema di sekitar Muhammadiyah dan berkemajuan telah banyak dilakukan,

³⁵ Muhammad Kahfi, “Muhammadiyah Gerakan Islam Berkemajuan: Selayang Pandang,” *Journal of Religion, Social, Cultural and Political Science* 4, no. 3 (2019).

³⁶ Ahmad Najib Burhani, “Muhammadiyah Jawad an landasan Kultural untuk Islam Berkemajuan,” *Maarif* 14, no. 2 (2020): 75–84.

³⁷ Ahmad Najib Burhani, “The Ideological Shift of Muhammadiyah from Cultural into Purititanical Tendency in 1930s,” *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 8, no. 1 (2006): 1–22.

³⁸ Saiful Mustofa, “Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologi dan Historis Islam (di) Nusantara,” *Episteme* 10, no. 2 (2015).

³⁹ Al Wasim Arif, “Titik Temu Islam Nusantara Berkemajuan dalam Perspektif Fenomenologi Edmund Husserl (1859-1938),” *An Nur: Jurnal Studi Islam*, X, no. 1 (2020).

⁴⁰ Nur Syam dan Nawawi Nawawi, “Islam Nusantara Berkemajuan sebagai Basis Moderasi Islam di Indonesia,” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 13, no. 2 (2019).

termasuk yang coba kajian yang dilakukan Yusuf dan Widodo⁴¹ yang mengeksplorasi Islam Berkemajuan dalam perspektif Muhammadiyah, penulis tetap melihat celah kajian, misalnya aspek genealogi gagasan berkemajuan, basis teologi dan ideologinya, serta implikasi dan dimensi konsekuensialnya baik terhadap Muhammadiyah sendiri, Islam dan Indonesia. Kajian ini coba menyajikan secara sistematis dan kritis semua celah tersebut.

Data dalam kajian ini mengandalkan dokumen-dokumen tersebut. Karena pertimbangan jenis data yang diperoleh, maka jenis kajian yang dipilih adalah hermeneutik yang merupakan salah satu jenis kajian di bawah payung penelitian kualitatif yang memfokuskan pada kajian terhadap apa yang dikemukakan Berg⁴², “*On naturally emerging language and the meaning individuals assign to experience*,” juga Miles, Huberman, dan Saldana⁴³, “*On naturally occurring, ordinary events in natural setting, so that we have a strong handle on what “real life” is like*,” Sebagai turunan dari pendekatan kualitatif yang berasal dari paradigma konstruktivisme sosial atau terkadang disebut dengan interpretivisme⁴⁴, hermeneutika menaruh perhatian terhadap terhadap teks yang merupakan perwujudan tindakan penuh makna individu termasuk tindakan menghasilkan suatu teks dalam wujud tulisan yang termuat dalam suatu publikasi. Tugas hermeneutika menurut salah satu dari delapan ahli hermeneutika, Paul Ricour, adalah memahami suatu teks yang mengandung tindakan bermakna (meaningfull action).⁴⁵ Kegiatan inti hermeneutik adalah

⁴¹ Mundzirin Yusuf dan Hendro Widodo, “Islam Berkemajuan dalam Perspektif Muhammadiyah,” *Islamika: Jurnal Studi Keislaman* 13, no. 2 (2019).

⁴² Bruce L Berg, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (Boston: Pearson, 2007), 10.

⁴³ Matthew B. Miles, A. M. Huberman, dan Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, Third edition (Thousand Oaks, California: SAGE Publications, Inc, 2014).

⁴⁴ John W. Creswell dan John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches*, 2nd ed (Thousand Oaks: Sage Publications, 2007), 8.

⁴⁵ Paul Ricouer, *Hermeneutics and the Human Sciences; Essays on Language, Action and Interpretation* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2016), 165.

memahami—lebih khusus lagi—memahami teks. Hermeneutik lalu diartikan sebagai suatu kegiatan untuk menyingkap makna sebuah teks, sementara teks dapat dimengerti sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, entah tertuang sebagai tulisan ataupun bentuk-bentuk lain. Dalam sejarahnya hermeneutik merupakan kegiatan yang sangat khusus yaitu menafsir teks-teks sakral. Lewat hermeneutik teks-teks sakral dalam Kitab Suci diterjemahkan dan ditafsirkan kandungan maknanya. Karena itu itu definisi pertama dari enam definisi tentang hermeneutik yang dirumuskan Palmer adalah hermeneutik merupakan teori eksegesis Alkitab. Setelah terbatas sebagai praktik intelektual untuk memahami teks-teks sakral agama, area kerja hermeneutik kemudian merambah kepada wilayah non-agama sebagaimana kemudian berkembang dalam filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Mempertegas kembali pernyataan penulis pada bagian metodologis ini, maka hermeneutik dalam kajian ini digunakan untuk memahami teks utamanya yang tertulis dalam berbagai dokumen yang terkait dengan Islam berkemajuan baik yang dihasilkan oleh Muhammadiyah maupun kalangan intelektualnya. Posisi penulis dengan demikian bertindak sebagai penafsir untuk memahami makna dari suatu teks.

B. Konteks Sosio-Historis Gagasan Berkemajuan Muhammadiyah

Bagi kalangan yang kurang mengenali Muhammadiyah, diksi berkemajuan mungkin dinilai merupakan fenomena kekinian saja. Diksi “berkemajuan”, atau yang sejenis, yaitu “maju”, “kemajuan”, “memajukan”, menurut pelacakan Fachruddin,⁴⁶ sebenarnya telah melekat pada Muhammadiyah sejak awal kelahirannya yang termaktup dalam Statuten atau Anggaran Dasar Muhammadiyah 1912, “Memajoekan hal igama

⁴⁶ Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schlegel, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 33.

kepada anggauta-anggautanya,” sebagai tujuan yang kedua berdirinya Muhammadiyah, melengkapi tujuan pertama, “menyebarkan pengajaran igama Kangjeng Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wassallam kepada penduduk Bumiputera di dalam residensi Yogyakarta.”

Dua tahun berikutnya diksi “memajukan”, di samping tetap bertahan pada Statuten Muhammadiyah⁴⁷, juga ada tambahan diksi “menggembirakan”, lengkapnya sebagai berikut, “1. Memajukan dan menggembirakan pengajaran dan pelajaran Igama di Hindia Nederland, dan 2. Memajukan dan menggembirakan kehidupan (cara hidup) sepanjang kemauan agama Islam kepada **lid-lidnya**”⁴⁸. Dalam pandangan Djarnawi Hadikusuma, kedua diksi, “memajukan” dan “menggembirakan” mengandung arti yang sangat dalam dan luas. Yaitu, “Ketika umat Islam sedang dalam kelemahan dan kemunduran akibat tidak mengerti kepada ajaran Islam yang sesungguhnya, maka Muhammadiyah mengungkap dan mengetengahkan ajaran Islam yang murni itu serta menganjurkan kepada umat Islam pada umumnya untuk mempelajarinya, dan kepada para ulama untuk mengajarkannya, dalam suasana yang maju dan menggembirakan.”

Kondisi umat Islam pada berdirinya Muhammadiyah pada 1912, ditambah dengan pergumulan Ahmad Dahlan muda atau Muhammad Darwis--nama awal Ahmad Dahlan sebelum kepulangannya dari Tanah Suci--dapat digambarkan dengan menggunakan istilah *malaise* karena memang umat Islam dalam keadaan lesu dan serba sulit terutama karena masih di bawah cengkraman penjajahan. *Malaise* juga menggambarkan kondisi kemunduran umat Islam dalam banyak aspek, paling tidak meliputi tiga hal yaitu *on the political front, on the economic front, dan on the religio-political front*.⁴⁹ Dalam bidang politik, umat Islam terpecah-belah.

⁴⁷ Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari Puritanisme ke Kosmopolitanisme* (Bandung: Mizan, 2016), 38.

⁴⁸ lampung.muhammadiyah.or.id, t.t.

⁴⁹ Ismail Raji Al faruqi, *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective* (USA: nternational Institute of Islamic Thgought, 1988), 18–21.

Kemudian pada dua bidang terakhir, kondisi ekonomi umat Islam tidak berkembang atau terbelakang dan terperosok pada kondisi kebodohan yang lebih memercayai takhayul. Maka diksi “memajukan” yang terdapat dalam Statuten Muhammadiyah, bisa dikatakan sebagai respons ideologis terhadap kondisi umat Islam dan juga sekaligus sebagai *raison d’entre’* Muhammadiyah. Konteks historis berdirinya Muhammadiyah yang dapat digambarkan dengan menggunakan istilah *malaise*, menjadi latar belakang yang sudah jamak bagi munculnya semua gerakan keagamaan reformis jauh sebelum berdirinya Muhammadiyah seperti terjadi di Eropa yang memicul munculnya gerakan reformasi terhadap Kristen seperti dilakukan Martin Luther⁵⁰.

Pilihan terhadap diksi “memajukan” atau sejenisnya seperti “kemajuan” dan “berkemajuan” yang kemudian menjadi karakter Muhammadiyah merupakan gagasan revolusioner di tengah himpitan konservatisme Islam pada saat kelahiran Muhammadiyah, padahal di sisi lain, Ahmad Dahlan tidak pernah mengenyam pendidikan Barat, namun memiliki gagasan yang mendahului zamannya dengan gagasan Islam Berkemajuan tersebut.⁵¹ Gagasan Islam Berkemajuan memang tidak bisa dilepaskan dari peran Ahmad Dahlan sebagai buah dari pergumulan dan interaksinya dengan lingkungan makro di sekitarnya. Berdasarkan penelusuran Mu’arif⁵², lingkungan makro memengaruhi pendiri Muhammadiyah, Ahmad Dahlan, dalam memberi karakter terhadap Muhammadiyah dengan Islam Berkemajuan yang sebenarnya istilah kemajuan telah populer di kalangan pegiat media massa pada awal abad ke-20, dan menjadi wacana arus utama di jajaran teras Central Sarekat Islam (CSI) di mana Ahmad Dahlan duduk sebagai penasihat atau *adviser*. Wacana itu yang

⁵⁰ Alister E McGrat, *Reformation Thought: A Introduction* (USA: Blackwell Publishing, 1999), 6.

⁵¹ Ahmad Syafii Maarif, <https://suaramuhammadiyah.id>, t.t.

⁵² Mu’arif Mu’arif, *Covering Muhammadiyah: Gerakan Islam Berkemajuan dalam Sorotan Media Massa pada Zaman Kolonial Belanda* (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 191.

kemudian diadopsi oleh Muhammadiyah sebagai karakter Muhammadiyah. Karena itu, jelas Mu'arif, Islam Berkemajuan memang bukan murni datang dari para pendiri Muhammadiyah. Kendati secara genealogis memang bukan gagasan murni pendiri Muhammadiyah, Muhammadiyah patut diberi apresiasi dengan kesadaran sejarahnya memilih Islam Berkemajuan sebagai karakter, identitas, atau visi yang memiliki jangkauan universal, setidaknya karena tiga alasan.

Pertama, Islam Berkemajuan menunjukkan respons ideologis Muhammadiyah terhadap situasi zaman. Dikatakan ideologis karena Islam Berkemajuan merupakan kritik, imajinasi dan sekaligus gerakan terhadap kondisi umat Islam. Sejarah munculnya suatu ideologi berawal dari kritik terhadap kondisi pada waktu dan tempat tertentu, kemudian imajinasi tentang kondisi yang ideal, dan berlanjut pada gerakan untuk mewujudkan imajinasi sebagai alternatif terhadap kondisi faktual yang menjadi sasaran kritik. *Kedua*, Muhammadiyah berusaha konsisten melakukan eksplorasi, elaborasi, dan mewujudkan ke dalam aksi nyata. Salah satu fitur utama pada setiap gerakan keagamaan yang bercorak progresif adalah penghargaan yang tinggi terhadap akal termasuk dalam memahami Islam. Dari awal sejarahnya, Muhammadiyah telah menunjukkan apresiasi yang tinggi terhadap penggunaan nalar (akal/ratio) dalam memahami ajaran Islam.

Mu'arif⁵³ menunjukkan dokumen lama berupa artikel bertajuk "Agama Nalar" di majalah Soewara Moehammadijah tahun 1922. Dalam artikel anonim itu, penulisnya menekankan pentingnya akal sebagai alat pokok untuk memahami ajaran Islam agar senantiasa relevan dengan dengan perubahan zaman. Konsistensi Muhammadiyah terhadap Islam Berkemajuan tentu diperlihatkan oleh Ahmad Dahlan seperti melalui

⁵³ Mu'arif, *Covering Muhammadiyah: Gerakan Islam Berkemajuan dalam Sorotan Media Massa pada Zaman Kolonial Belanda*.

pesan yang disampaikan dalam sebuah pertemuan pengajaran bersama murid-murid perempuan dengan menggunakan bahasa Jawa, “*Dadiyo kyai sing kemajuan lan aja kesel-kesel anggonmu nyambut gawe kanggo Muhammadiyah.*”⁵⁴ Pesan Ahmad Dahlan itu menunjukkan konsistensi dan koherensi pandangan Muhammadiyah terhadap Islam Berkemajuannya bahwa untuk mewujudkannya meniscayaan seorang tokoh agama yang memiliki etos kemajuan yang mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman.

Ketiga, Muhammadiyah terus berusaha melakukan apa yang disebut oleh Syamsuddin⁵⁵ (dengan revitalisasi dan kontekstualisasi terhadap Islam Berkemajuan baik untuk kepentingan dinamisasi gerakan Muhammadiyah, umat Islam, dan Indonesia. Dalam pandangan Syamsuddin Islam Berkemajuan merupakan visi universal yang tidak terikat oleh dimensi ruang dan waktu sebagaimana watak Islam yang universal. Jika visi Islam Berkemajuan dibatasi oleh ruang dan waktu, lanjut Syamsuddin, maka sama halnya dengan membatasi universalitas Islam⁵⁶. Sebagai bagian dari ikhtiar untuk menjamin keterwujudan universalitas Islam, Syamsuddin⁵⁷ lantas menawarkan tambahan diksi berkelanjutan sehingga menjadi “berkemajuan-berkelanjutan” seperti pada konsep pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) yang mengandung pengertian adanya proses yang berlangsung terus-menerus secara dinamis. Dijelaskan

⁵⁴ Amir Hamzah Wirjosukarto, *Pembaharuan Pendidikan dan Pengajaran Islam oleh Pergerakan Muhammadiyah* (Jember: Muria Offset, 1985), 71.

⁵⁵ M. Din Syamsudin, *Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan: Refleksi, Proyeksi, dan Rekomendasi, dalam Abdul Mu'ti, dkk. Ed., Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Mukhtamar Teladan ke-47 Muhammadiyah di Makassar 2015* (Surakarta: University Muhammadiyah Press, 2016), 11.

⁵⁶ Syamsudin, *Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan: Refleksi, Proyeksi, dan Rekomendasi, dalam Abdul Mu'ti, dkk. Ed., Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Mukhtamar Teladan ke-47 Muhammadiyah di Makassar 2015*.

⁵⁷ M. Din Syamsudin, “Menjadi Gerakan Berkemajuan Berkelanjutan” dalam Ahmad Fuad Fanani, *Reimagining Muhammadiyah: Islam Berkemajuan dalam Pemikiran dan Gerakan*, *Suara Muhammadiyah*, 2017.

lebih lanjut oleh Syamsuddin⁵⁸, predikat “berkemajuan- berkelanjutan” layak disematkan kepada Muhammadiyah karena berdasarkan apa yang disebutnya sendiri pengamatan terlibat (participating observation), Muhammadiyah sudah melampaui (*beyond*) alih-alih sebagai organisasi, perkumpulan manusia yang bertumpu pada sistem, tetapi sebagai gerakan yang melibatkan diri dalam suatu proses dinamis dan sistematis untuk mencapai tujuan. Sebagai gerakan “berkemajuan berkelanjutan”, maka Muhammadiyah, tegas Syamsuddin⁵⁹, tidak hanya bergerak secara mendatar saja (move on), tetapi bergerak secara maju dan mendaki (*move forward*) dengan meninggalkan jejak-jejak kemudahan bagi setiap generasi pendaki untuk melanjutkan pendakian lanjutan. Agar tidak hanya retorika, maka gerakan Muhammadiyah “berkemajuan berkelanjutan” yang pada dasarnya terkandung visi tak berjangka waktu, menurut Syamsuddin⁶⁰ diperlukan suatu rancangan perencanaan strategis (strategic planning) berdasarkan fase-fase waktu jangka pendek, menengah, dan jangka panjang.

Dengan ikhtiar seperti itu, Islam Berkemajuan bagi Muhammadiyah, tegas Nashir⁶¹, jauh dari kesan sekedar tema retorika, utopia, dan isu belaka. “Islam Berkemajuan”, lanjut Nashir, “merupakan ikhtiar untuk menggali kembali api pemikiran Islam yang digagas dan diaktualisasikan oleh pendiri Muhammadiyah, Kiai Haji Ahmad Dahlan seratus tahun silam.” Ditambahkan oleh Nashir⁶², “Islam Berkemajuan merupakan pemikiran yang esensial dan sistematis, yang mencandera Muhammadiyah sebagai gerakan Islam pembaruan yang terus menerus berkiprah

⁵⁸ Syamsudin.

⁵⁹ Syamsudin.

⁶⁰ Syamsudin.

⁶¹ Haedar Nashir, *Prolog: Islam Berkemajuan dan Aktualisasi Gerakan Muhammadiyah dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Aminachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin (Bandung: Mizan, 2015).

⁶² Nashir.

dalam memajukan kehidupan umat, bangsa, dan dunia kemanusiaan universal secara terorganisasi.” Pandangan Nashir ini berkoherensi dengan pandangan Syamsuddin⁶³ bahwa pada Islam Berkemajuan terdapat sistem nilai yang perlu diformulasikan. Pandangan kedua tokoh Muhammadiyah ini dapat menjadi pemantik kajian yang lebih eksploratif untuk merekonstruksi pemikiran sistematik Islam Berkemajuan agar, baik warga persyarikatan maupun khalayak, memiliki pemahaman yang sistimatis pula tentang Islam Berkemajuan. Karena merupakan suatu konstruksi intelektual atau pemikiran, maka pertanyaan mendasar yang sering muncul adalah yang terkait dengan landasan teologis Islam Berkemajuan.

Uraian pada paragraf-paragraf di atas menjadi suatu wawasan (insight) awal bahwa Islam berkemajuan pertama-tama perlu dipahami sebagai suatu ikhtiar menyegarkan pemahaman terhadap Islam yang memang memiliki karakter berkemajuan sebagaimana ternyata di beberapa ayat dalam al Qur’an yang berkorespondensi dengan kenyataan sejarah pada Islam awal atau klasik. Penyegaran pemahaman sejatinya sesuatu yang inheren bagi Muhammadiyah karena sejak awal pendiriannya mengusung semangat tajdid yang karenanya Muhammadiyah identik dengan gerakan tajdid. Tajdid yang dikembangkan oleh Muhammadiyah tidak sebatas wacana atau berhenti pada tahapan kerja intelektual dengan hasil yang banal dan superfisial.

Tajdid Muhammadiyah terbukti bergerak dari tahapan ide hingga ke objektivasi atau pelembagaan seperti terlihat pada banyaknya amal usaha yang dimiliki Muhammadiyah. Tajdid Muhammadiyah dengan demikian, di samping berimplikasi pada pembaharuan paham keagamaan, berdampak pula pada pembaruan sosial. Sebagaimana capaian Islam awal atau klasik, capaian Muhammadiyah juga menghadapi tantangan

⁶³ M. Din Syamsudin, *Epilog: Jalan Pendakian Nan Panjang” dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin (Bandung: Mizan, 2015), 312.

kekinian yang tidak ringan yang berakibat pada kritik dan gugatan terhadap Muhammadiyah sebagai gerakan tajdid.

Sementara di sisi lain, Muhammadiyah juga menghadapi karut-marut hampir pada semua aspek kehidupan sosial yang menuntut peran strategis Muhammadiyah. Maka dengan demikian sebagai wawasan (*insight*) berikutnya yang perlu dijadikan sebagai pegangan dalam membicarakan Islam berkemajuan adalah Muhammadiyah dituntut melakukan pembaharuan pada lingkungan internalnya yang meliputi berbagai aspek yang nantinya menjadi pijakan Muhammadiyah mewujudkan Islam berkemajuan dalam konteks eksternal. Bagi Muhammadiyah, tuntutan untuk melakukan pembaharuan di lingkungan internalnya dipandang sebagai suatu keharusan oleh Nashir⁶⁴. Menurutny, Muhammadiyah mustahil menjadikan umat Islam dan Indonesia menjadi unggul, jika kondisi internal Muhammadiyah mengidap kelemahan. Ditegaskan lagi oleh Nashir⁶⁵, “Jika ingin mewujudkan Islam dan Indonesia berkemajuan maka harus dilakukan oleh dan bermula dari Muhammadiyah yang berkemajuan.” Dalam imaji Nashir dalam kapasitasnya sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Muhammadiyah di masa-masa yang akan datang harus berperan yang bernilai strategis bahkan di tingkat global, alih-alih nasional. Sebagai konsekuensi dari imaji tersebut, ditegaskan sendiri oleh Nashir, Muhammadiyah mau tidak mau harus menjadi gerakan yang unggul di segala bidang⁶⁶. Pertimbangan secara kritis terhadap kondisi internal Muhammadiyah di satu sisi, dan kondisi eksternal di sisi lain, yang mendasari Muhammadiyah mengaktualkan kembali gagasan Islam berkemajuan yang telah menjadi karakter Muhammadiyah semenjak awal kelahirannya.

⁶⁴ Haedar Nashir, *Kuliah Kemuhimmadiyah* 2 (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020).

⁶⁵ Nashir.

⁶⁶ Haedar Nashir, “Membangun Pusat Keunggulan Muhammadiyah,” <https://suaramuhammadiyah.id>, t.t.

Tulisan ini ingin menegaskan bahwa Islam berkemajuan merupakan reafirmasi atau penegasan kembali terhadap pembaharuan Islam yang juga identik dengan Muhammadiyah. Dengan reafirmasi pembaharuan Islam melalui reaktualisasi Islam berkemajuan, Muhammadiyah ingin melakukan dua hal secara simultan. *Pertama*, merevitalisasi etos pembaharuan Muhammadiyah yang memberi dampak terhadap kemajuan Muhammadiyah dan umat Islam. Kemudian yang *kedua* merupakan kepedulian Muhammadiyah terhadap perkembangan Indonesia sebagaimana tertuang dalam dokumen Indonesia Berkemajuan yang diterbitkan oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada 2014. Karena itu reaktualisasi Islam Berkemajuan menjadi topik yang menarik untuk dikaji secara lebih mendalam. Pertanyaan utama yang ingin dijawab dalam kajian ini adalah, bagaimana kesinambungan gagasan Islam Berkemajuan Muhammadiyah sebagaimana dirumuskan oleh Muhammadiyah dan diperbincangkan oleh kalangan warga persyarikatan utamanya mereka yang dapat dikategorikan sebagai kaum intelektual ?

C. Islam Kemajuan dan Islam/Muslim Progressif (Progressive Islam/Muslim): Konseptualisasi

Berasal dari kata maju yang berarti antara lain: berjalan (bergerak) ke muka; dan telah mencapai atau berada pada tingkat peradaban yang tinggi, sebagaimana dijelaskan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) versi online, maka berkemajuan dapat diartikan sebagai suatu sikap dengan orientasi yang jelas dan kuat pada kerja-kerja yang dinamis dan produktif untuk pencapaian kemajuan peradaban. Belakangan dalam kajian Islam progressive mulai digunakan sebagai konsep untuk menggambarkan salah satu tren pemikiran dan gerakan Islam kontemporer dengan pengertian dari sisi kebahasaan yang mirip dalam KBBI, kendati secara terminologis mengandung pengertian yang mirip terutama

dengan modernis dan Islam liberal⁶⁷. Dalam Bahasa Inggris sebagaimana diungkap The Shorter Oxford Dictionary, progresif diartikan bergerak maju, menganjurkan kemajuan atau reformasi⁶⁸. Jika kata progresif disandingkan dengan kata Muslim, progressive Muslim, mengisyaratkan suatu gambaran tentang karakter seorang Muslim yang progresif, yakni Muslim yang memiliki orientasi kuat pada kemajuan dan pembaharuan sebagaimana pengertian maju atau progressive dalam KBBI dan The Shorter Oxford Dictionary. Atas pertimbangan pengertian secara kebahasaan tersebut, maka gagasan kemajuan Muhammadiyah bisa disebut dengan progressive. Dengan demikian, apakah Muhammadiyah bisa disebut pula sebagai representasi Islam progresif (progressive Islam)? Beberapa kajian di Indonesia, misalnya Murfi dan Nursyahidin⁶⁹, Yudani⁷⁰, Mukhlis⁷¹, Subhan⁷², Syafi'i⁷³, Ihsan dan Purwaningtyas⁷⁴, dan Rohinah⁷⁵ merujuk pada Omid Safi untuk mengetahui gambaran lebih detail tentang Muslim progresif terutama yang merujuk pada buku bunga rampai bertajuk, *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism*. Selain merujuk pada Omid Safi, masih ada tiga buku lainnya yang mendapat perhatian pembaca di Indonesia untuk memperkuat literasi tentang fenomena

⁶⁷ Farid Esack, *In Search of Progressive Islam Beyond 9/11* dalam Omid Safi ed., *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), 78.

⁶⁸ Esack, *In Search of Progressive Islam Beyond 9/11* dalam Omid Safi ed., *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism*.

⁶⁹ Ali Murfi dan Rahmad Nursyahidin, "Muslim Progresif Omid Safi dan Isu-isu Islam Kontemporer," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* XII, no. 2 (2015).

⁷⁰ Yudani Yudani, "Pemikiran dan Gerakan Muslim Progresif," *Jurnal el_tarbawi* VIII, no. 2 (2016): 146–60.

⁷¹ Mukhlis Mukhlis, "Metodologi Muslim Progresif dalam Memahami Pesan Sejati al-Qur'an," *Al-Tahrir* 11, no. 1 (2011): 29–53.

⁷² Subhan Subhan, "Pemikiran Omid Safi: Humanisme dan Sufisme," *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam* 6, no. 2 (2017): 207–15.

⁷³ Muhammad Syafi'i, "Ijtihad Epistemologis Muslim Progresif Omid Safi dan Respon Atas Tantangan Global," *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2018): 57–66.

⁷⁴ Nur hadi Ihsan dan Dhita Ayomi, "Omid Safi's Concept of Progressive Muslims," *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam* 17, no. 2 (2019).

⁷⁵ Rohinah Rohinah, "The Figure of Omid Safi: Progressive Muslim, Gender Mainstreaming, and Islamic Education," *Jurnal Pendidikan Islam* 9, no. 2 (2010): 217–34.

progresivisme dalam Islam, yaitu: (1) Membumikan Islam Progresif⁷⁶; (2) Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam⁷⁷ dan (3) Islam Progresif: Peluang, tantangan, dan Masa Depan di Asia Tenggara⁷⁸. Ketiga buku terjemahan yang terbit pada awal tahun 2000-an itu bisa dijadikan sebagai salah satu petunjuk waktu di mana konsep Islam/Muslim progressive mendapat perhatian dan sekaligus menandakan munculnya beberapa pemikir Muslim di Indonesia yang bisa dikategorikan dengan konsep tersebut. Salah satu pertanyaan penting yang ingin dijawab oleh setiap pengkaji adalah definisi tentang progressive Muslim dan perbandingannya dengan konsep lainnya namun memiliki kemiripan seperti reformis (Muslim reformis), liberal (Muslim liberal), dan modern (Muslim modern).

Baik dalam buku yang telah disebut di atas maupun dalam esai *What is Progressive Islam*⁷⁹, Islam progresif yang dipahami dan dikembangkan oleh Safi lebih dari sekedar sebagai produk pemikiran “biasa”, sekedar *intellectual exercise* misalnya, tetapi Islam dijadikan sebagai inspirasi dan basis gerakan untuk mewujudkan keadilan sosial dengan berlandaskan pada suatu pandangan mendasar bahwa setiap individu manusia, tidak peduli latar belakang etnis, agama, gender, ekonomi, dan lain sebagainya, pada dasarnya memiliki nilai intrinsik yang sama.

Islam progresif yang juga menjadi perhatian Noor, Jursyi, dan Moosa sebagaimana menjadi pembahasan dalam buku yang sudah disebut di muka, memiliki substansi yang sama dengan Safi. Islam progresif pertama-tama tentu harus dipahami sebagai suatu cara mengonstruksi, memahami, atau memikirkan Islam, tetapi yang tidak berhenti pada “intelektualisme”.

⁷⁶ Shalahuddin Jursyi, *Membumikan Islam Progresif* (Jakarta: Paramadina, 2004).

⁷⁷ Ebrahim Moosa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam* (Jakarta: ICIP, 2004).

⁷⁸ Farish A Noor, *Islam Progresif: peluang, Tantangan, dan Masa Depan di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Samha, 2006).

⁷⁹ Omid Safi, “What Is Progressive Islam?” t.t.

Menurut Noor, label progresif hanya bisa diberikan kepada mereka yang memberi perhatian dan terlibat pada proses evolusi masyarakat, mampu keluar dari kungkungan taklid dan mengakrabi ijtihad, serta terbuka dengan ide-ide baru bahkan yang berasal dari bukan dari Islam⁸⁰. Perubahan juga menjadi konsep kunci Jursyi. Menurutnya, individu atau entitas tertentu dalam Islam disebut Islam progresif bila mampu mewujudkan makna revolusioner agama, sikap oposisi, dan perubahan ke arah yang lebih baik dalam menghadapi kesewenang-wenangan politis dan eksploitasi sosial⁸¹. Ditegaskan pula oleh Islam progresif tidak mengenal perbedaan gender⁸². Moosa juga menekankan pada substansi yang sama sebagaimana Safi, Noor, dan Jursyi. Syafiq Hasyim yang memberi pengantar terhadap buku kumpulan tulisan Moosa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam*, menjelaskan bahwa kata progresif bisa disematkan kepada Muslim yang peduli terhadap ketidakadilan sosial, politik, dan juga sangat mungkin agama dengan tetap menjalankan ritualitas keislamannya, meskipun cara pelaksanaan ritualnya terkadang mengundang kontroversi dan kecaman⁸³.

Bagaimana dengan Muhammadiyah? Muhammadiyah merupakan salah satu contoh gerakan dan organisasi keagamaan yang disebut dengan menggunakan beberapa konsep berbeda termasuk dikategorikan liberal, di samping sebutan yang sudah jamak seperti reformis, modernis, dan progresif. Penyebutan Muhammadiyah dengan konsep tersebut baik dilakukan secara bergantian maupun sekaligus antara lain dilakukan Martin van Bruinessen⁸⁴. Bruinessen mengonseptualisasikan Muhammadiyah sebagai gerakan

⁸⁰ Noor, *Islam Progresif: peluang, Tantangan, dan Masa Depan di Asia Tenggara*.

⁸¹ Jursyi, *Membumikan Islam Progresif*, 139.

⁸² Jursyi, *Membumikan Islam Progresif*.

⁸³ Syafiq Hasyim, *Ebrahim Moosa: Menggabungkan Pemikiran dan Gerakan Islam Progresif: Kata Pengantar Editor* dalam Ebrahim Moosa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam* (Jakarta: ICIP, 2004).

⁸⁴ Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: ISEAS, 2013), 22.

modernis sekaligus reformis yang disebut secara bersamaan. Di suatu paragraf ditulis dengan menggunakan tanda garis miring (/), modernis/reformis, sementara pada paragraf lainnya menggunakan tanda kurung (), reformis (modernis).

Penggunaan konsep secara demikian mengindikasikan bahwa antara modernis dan reformis memiliki kesamaan arti, sebagaimana dikemukakan sendiri oleh Bruinessen, yakni: *“The Modernist/Reformist stream consists of a range of movements that strive to reform religious life by purging it of superstition, blind imitation of earlier generations, and beliefs and practices that are not supported by strong and authentic scriptural references.”*⁸⁵ Penjelasan Bruinessen memberikan tekanan sumber yang autentik sebagai rujukan kaum modernis atau reformis dalam membaharui kehidupan beragama. Dalam konteks Islam, sumber yang autentik yang dimaksud tentu adalah al-Qur’an dan Hadist. Kedua kitab ini sebenarnya menjadi rujukan primer semua paham dan gerakan keagamaan dalam Islam. Hanya yang membedakannya, kaum modernis dan reformis, termasuk di Indonesia, jelas Bruinessen, *“...not only called for a return to the Qur’an and hadith but insisted on rational interpretation of these sources, in the light of the needs of the time and in accordance with modern science. Most contemporary reformists, however, are wary of too much rationalism and contextualization, and one aspect of the developments discussed in this volume is the shift away from rationalistic modernism to more literal readings of scripture and puritanical reform.”*⁸⁶ Tetapi ada yang menarik pada pendapat Bruinessen ketika menjelaskan konsep progresif dan liberal dalam buku yang sama yang digunakannya untuk menyebut pemikir dan aktivis yang menekankan penafsiran nonliteral atas konsep-konsep Islam sebagaimana dilakukan kalangan modernis atau reformis Islam.

Apabila merujuk pada Bruinessen, karakteristik gerakan Muhammadiyah bisa disebut dengan menggunakan konsep progresif dan liberal. Dengan

⁸⁵ Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*.

⁸⁶ Bruinessen.

kata lain, Muhammadiyah bisa disebut juga sebagai gerakan Islam progresif atau liberal. Burhani dalam kajiannya terhadap perkembangan pemikiran kontemporer di Muhammadiyah, menggunakan konsep progressive Islam (Islam progresif) dan liberal secara bergantian yang dikontraskan dengan kelompok konservatif di Muhammadiyah⁸⁷. Kedua konsep tersebut, progresif/liberal dan konservatif, digunakan Burhani untuk menggambarkan pengelompokan dan kontestasi di tubuh Muhammadiyah sejak muktamar Muhammadiyah ke-43 di Banda Aceh pada 1995 hingga dua pelaksanaan dua muktamar berikutnya di Jakarta dan di Malang⁸⁸. Menurut Burhani⁸⁹, muktamar di Aceh dan di Jakarta menghasilkan entitas kepemimpinan Muhammadiyah dengan orientasi pemikiran progresif yang tidak saja menyuburkan wacana publik setidaknya di kalangan Muhammadiyah sendiri tentang pembaharuan pemikiran keagamaan, tetapi ditandai juga dengan penguatan kelembagaan Muhammadiyah, yang memperkuat karakter Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharuan, yakni terbentuknya Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam yang menghasilkan publikasi *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Penanda penting lainnya pada periode itu adalah terbentuknya Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) yang sering disebut sebagai sayap progresif bahkan liberal di Muhammadiyah.

Penggunaan konsep progresif dan liberal bagi Muhammadiyah bisa dibenarkan meskipun terdapat kontroversi pada penggunaan konsep sebagai penyebutan pada kalangan tertentu. Dari kalangan yang disebut Bruinessen konservatif, cenderung memberi label negatif terhadap istilah liberal yang disamakan dengan rasionalisme dan ireligiusitas (ketidakberagamaan).

⁸⁷ Ahmad Najib Burhani, *Liberal and Conservative Discourses in The Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia* dalam Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: ISEAS, 2013).

⁸⁸ Burhani.

⁸⁹ Burhani.

Namun yang menarik, Kurzman⁹⁰ mengategorikan Ahmad Dahlan dan apa yang dilakukan Muhammadiyah sebagai representasi Islam liberal, di samping karena basis dan orientasi epistemologi keagamaannya yang membuka ruang ijtihad dan menolak taklid, juga karena sikap terbuka dan adaptif terhadap budaya Barat antara lain di bidang pengajaran dan pendidikan. Keterbukaan yang ditunjukkan dengan kesediaan menerima ide-ide dan praktik baik dari luar, memperoleh penekanan pada gagasan *idea of progress* Madjid⁹¹ yang bisa dipertimbangkan untuk memperkaya kajian konseptual pada bagian ini yang juga dapat digunakan untuk menjelaskan Muhammadiyah. Hal ini berarti pada Muhammadiyah melekat *idea of progress* dalam arti, “*suatu sikap mental yang terbuka, berupa kesediaan menerima dan mengambil nilai-nilai (duniaawi) dari mana saja asalkan mengandung kebenaran*”.⁹² Ditegaskan lebih lanjut oleh Madjid,⁹³⁹⁴ “*Kita harus bersedia mendengarkan perkembangan ide-ide kemanusiaan dengan spektrum seluas mungkin, kemudian memilih mana yang menurut ukuran-ukuran obyektif, mengandung kebenaran*.” *Idea of progress* ditegaskan lagi oleh Madjid merupakan suatu sikap yang ditegaskan oleh al Qur’an, kendati umat Islam lebih banyak bersifat tertutup. Substansi *idea of progress* dari Madjid, jika diletakkan dalam kerangka pandang Rabi⁹⁴ merupakan perwujudan dari sikap dari kalangan yang disebut dengan *Islamic modernism* yang direpresentasikan secara signifikan oleh Muhammadiyah sebagaimana dikemukakan Rabi. *Islamic modernism* menaruh perhatian kepada: (1) *the revival of rational elements in the Islamic tradition*; (2) *finding Islamic solution to the challenges of the West*; (3) *embracing the philosophical and scientific features of modernity*; (4) *constructing new academic and religious institution to meet the challenges of modernity*; (5) *the revival Kalam science*; (6) *the revival of Islamic*

⁹⁰ Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

⁹¹ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987). (Bandung: Mizan, 1987).

⁹² Madjid, 210.

⁹³ Madjid, 211.

⁹⁴ M. Abu Rabi’, *Editor’s Introduction: Contemporary Islamic Thought: One or Many?* dalam *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abu-Rabi’ (USA: Blackwell Publishing, 2006), 8.

languages and focus on forengn language. Gagasan *progressive* dalam kehidupan beragama, berlawanan dengan gagasan sebaliknya yang mendesakkan kesempurnaan agama dalam arti agama telah menyampaikan dan merumuskan banyak hal di masa lalu, sementara kehidupan masa kini selalu dirusak. Pemikiran yang biasa dipegang oleh kalangan konservatif, memandang masa lalu sebagai masa yang autentik yang harus dirujuk untuk mengembalikan kondisi manusia yang rusak secara moral. Pemikiran seperti itu tidak melihat potensi manusia dalam mengembangkan keadaan keberadaan yang lebih baik, atau kemungkinan mengembangkan kesadaran dan spiritualitas manusia⁹⁵.

Pada bagian pembahasan *Progressive Speaking as Contemporary Muslims*. Safi mengemukakan empat fitur kunci (*key future*) untuk menyifati apakah Muslim itu progresif atau tidak, yaitu: *beyond apologetics, no more pamphlet Islam, Islam beyond tolerance, dan Islam beyond religion of peace*. Meskipun tidak persis sama, Islam berkemajuan yang digagas Muhammadiyah yang tentu tidak bisa dilepaskan dari gagasan pendirinya, Ahmad Dahlan, senafas dengan dengan fitur-fitur *progressive muslim, idea of progress* dan *the major feature of Islamic modernism* yang dirumuskan Safi, Madjid, dan Rabi'. Pada Ahmad Dahlan terdapat lima hal mendasar yang disebut Mu'ti sebagai lima fondasi Islam berkemajuan menjadi karakter Muhammadiyah, yaitu: (1) tauhid yang murni; (2) memahami al Qur'an dan Sunnah secara mendalam; (3) melembagakan amal shalih yang fungsional dan solutif; (4) berorientasi kekinian dan masa depan; dan (5) bersikap toleran, moderat, dan suka bekerjasama⁹⁶.

Islam sendiri dikonstruksi oleh Nashir, baik dalam posisinya sebagai tokoh nasional, tokoh dan pimpinan (Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, dan intelektual muslim di Indonesia, sebagai sebuah agama

⁹⁵ Azhar Ibrahim Alwee, *Introduction: The Making of Progressive Religion,* in *Islam, Religion and Progress: Critical Perspectives*, eds. Azhar Ibrahim Alwee, Mohamed Imran Mohamrd Taib (Singapore: The Print Lodge Pte. Ltd., 2006), 2.

⁹⁶ Abdul Mu'ti, *Sebuah Pengantar: Lima Fondasi Islam Berkemajuan* dalam *Kyai Syuja', Islam Berkemajuan: Kisah Perjuangan K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah Masa Awal* (Jakarta: Al Wasath, 2009).

yang memiliki misi kemajuan peradaban sehingga dikenal sebagai *din al-hadharah*.⁹⁷ Untuk memperkuat tesis bahwa Islam merupakan *din al hadharah*, Nashir mendasarkan pada pembacaannya terhadap al-Qur'an dan Hadist Nabi serta sejarah Nabi yang berlangsung selama 23 tahun. Ada 28 ayat dalam al-Qur'an yang dipahami oleh Nashir sebagai basis teologis yang menunjukkan Islam sebagai *din al-hadharah*, yaitu: al-Alaq:1-5 (perintah membaca); al-A'raf: 29 (tatanan yang adil); Hud: 61 (kemakmuran); an-Nisa:9 (kesejahteraan); al-Hujurat:10 (persaudaraan); al-Maidah:2 (tolong menolong); al-Qashas: 77 (kebaikan); an-Nisa: 57-58 (relasi kepemimpinan dan warga); at-Taubah: 128 (keselamatan umum); al-Imran: 101, 104 dan al-Qashas: 77 (perdamaian); al-Furqaan: 19 (tidak adanya kezaliman); al-Baqarah: 11 (tidak ada kerusakan atau fasad fi al-ardli); al-Imran:110 (khairu ummah); Saba: 15 (baladun thayyibatun wa Rabbun ghafur); al-Hasyr: 18 (masa depan); ar- Ra'd: 11 (perubahan); al-Qashash: 77 (keseimbangan dunia-akhirat); al-Imran:102 (taqwa yang hakiki); al-Imran: 103-104 (seruan dakwah); al-Imran: 112 (hablun minallah-hablun minnas); al-Imran: 115 (fashtabiqul khairat); al-Baqarah: 30 (khalifah); nal-Anbiya: 107 (rahmatan lil'alamin; dan al-Baqarah:201 (keselamatan dan kebahagiaan dunia-akhirat)⁹⁸.

Adapun dari sudut pandang sejarah, Nashir⁹⁹ mengambil pelajaran dari cerita sukses (*success story*) Nabi Muhammad dalam mewujudkan kemajuan peradaban yang berpuncak pada terbangunnya *al-Madinah al-Munawwarah*, suatu kota yang cerah-mencerahkan, yang sekaligus sebagai “anti-tesis” dari kehidupan sebelumnya. Sebagaimana misi para nabi dan rasul sebelumnya, Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disebarkan kepada orang-orang dan kepada entitas sosial di sekitarnya hingga kemudian berkembang menjadi agama besar, memiliki misi perubahan untuk kemajuan peradaban. Masyarakat Arab yang menjadi sasaran misi Islam sebenarnya telah

⁹⁷ Nashir, *Kuliah Kemuhammadiyah* 2.

⁹⁸ Nashir, 285–86.

⁹⁹ Nashir, 286.

memiliki budaya. Tetapi kebudayaan pra-Islam itu alih-alih menjadi dasar kemajuan kehidupan masyarakat, justru menciptakan suatu kondisi yang kian dekaden.

Masyarakat pra-Islam adalah masyarakat dengan orientasi budaya kesukuan yang begitu kuat (tribalisme) yang mudah tergiring pada konflik dan penggunaan kekerasan berkepanjangan. Tribalisme pada gilirannya mensyaratkan adanya solidaritas mekanik yang kuat untuk mempertahankan kelompok dari ancaman kelompok lain. Tribalisme Arab tak pelak membutuhkan suatu entitas yang dapat menjamin terciptanya rasa aman kelompok dan melindunginya dari ancaman kelompok luar.

Maka tidak heran jika dalam tribalisme Arab dengan sendirinya terbentuk suatu konstruksi gender yang menempatkan kaum laki-laki pada posisi utama dibandingkan kaum perempuan, tentu karena kaum laki-laki dipandang memiliki keunggulan secara fisik dalam menghadapi ancaman dari luar. Konstruksi semacam ini terbukti membentuk wajah buram kebudayaan masyarakat seperti tergambar dalam sebutan jahiliyah. Sebutan ini bukan hanya sebagai cover term untuk menjelaskan kebodohan karena rendahnya literasi, tetapi juga jauhnya perilaku dengan standar keadaban. Jahiliyah dengan demikian identik pula dengan keniradaban.

Perilaku keniradaban yang sering dijadikan contoh terkait implikasi konstruksi gender adalah kasus pembunuhan terhadap perempuan bahkan ketika masih usia bayi.

Islam membawa misi perubahan. Islam menjadi ikatan keadaban (*bond of civility*) yang menyatukan berbagai kabilah (*tribe*). Misi perubahan Islam terlihat juga pada kemajuan literasi, sebagaimana juga ditunjukkan pada konstruksi gender yang memberikan penghargaan kepada kaum perempuan. Konteks sosial masyarakat Arab pra-Islam yang berubah setelah misi Islam menjadi penanda penting akan adanya karakter utama pada Islam sebagai

suatu agama, yakni dorongan melakukan perubahan ke arah kemajuan peradaban.

Al Quran sebagai sumber utama Islam memuat banyak ayat yang menginspirasi dan mendorong pada terciptanya kemajuan peradaban. Bila salah satu penanda signifikan peradaban adalah kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, dalam al Qur'an terdapat banyak ayat-ayat inspiratif dan motivatif agar umat Islam mengembangkan ilmu pengetahuan secara generik, alih-alih dikotomik dan trikotomik. Periode tertentu sejarah Islam menunjukkan evidensi yang kuat kesinambungan antara teks atau ayat-ayat al Qur'andengan kenyataan kemajuan di bidang ilmu pengetahuan.

Periode tertentu itu sering disebut sebagai periode klasik atau kejayaan Islam yang menimbulkan efek hegemonik terhadap peradaban lain. Pada semua prestasi itu, tidak diragukan lagi al Qur'an menjadi rujukan penting, karena itu tegas Nasr,¹⁰⁰ *“Without the advent of the Quran, there would have been no Islamic science as we know them, science that were brought later to the West and we therefore would not have words such as “algebra,” “algorithm,” and many other scientific terms of Arabic origin in English.”*

Alhasil al Qur'an telah menciptakan apa yang disebut dengan Islam hadhari. Proses dari teks atau ayat hingga kemudian terbentuk suatu realitas dengan Islam hadhari sebagai hegemoni tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan ada semacam variabel antara yang disebut oleh Alisyahbana dengan “pemahaman yang tidak menghambat kemajuan” dan “kebebasan berfikir”¹⁰¹. Dengan kondisi mentalitas itu, tegas Alisyahbana^{102,103} “Pada abad ke-8 sampai abad ke-12 orang Islam itu sangat dinamis, menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi, menguasai dunia.”

¹⁰⁰ Sayyed Hossein Nasr, *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (New York: Harper Collins, 2017).

¹⁰¹ Sutan Takdir Alisyahbana, “Paham Islam yang Menghambat Kemajuan,” *Ulumul Qur'an* 1, no. 1 (1989): 46.

¹⁰² Alisyahbana.

D. Dimensi Teologis

Dimensi teologis pada setiap hasil pemikiran keagamaan termasuk Islam Berkemajuan sering dipersoalkan karena akan menjadi basis legitimasi dan sekaligus untuk menunjukkan adanya akar keagamaan yang kuat. Sebagai gerakan berbasis keagamaan, tentu pada semua aspek pemikiran dan aksi yang dirancang Muhammadiyah selalu memiliki basis dan akar teologis yang kuat termasuk Islam Berkemajuan. Dari penelusuran beberapa dokumen, di antaranya yang ditulis Hadjid,¹⁰³ terdapat sub bab tentang Kelompok Ayat al-Qur'an apa yang disebut oleh Hadjid sebagai, "*...yang kerap kali dibaca, dipikirkan, diajarkan, dan diulang-ulangi oleh Kiai Dahlan,*" di antaranya adalah Surat al-'Ashr. Surat yang terdapat dalam Juz 'Amma dan terdiri hanya 3 ayat, dikonstruksi lebih lanjut oleh kalangan intelektual Muhammadiyah sebagai Teologi al-'Ashr yang merupakan salah satu pilar peradaban Islam Berkemajuan.¹⁰⁴ Dengan terkonstruksinya Surat al-'Ashr sebagai landasan teologis Islam Berkemajuan, dengan demikian kian melengkapi dan memperkuat gerakan Muhammadiyah yang dari sisi landasan teologisnya, Teologi al-Ma'un yang merujuk dari Surat al-Ma'un yang juga terdapat Juz 'Amma cenderung lebih dikenal. Sebagaimana halnya Surat al-'Ashr, Surat al-Ma'un juga termasuk dalam 17 kelompok ayat al-Qur'an.

Tidak hanya di kalangan warga persyarikatan Muhammadiyah, khalayak umum terutama kalangan Islam, Muhammadiyah memang diidentikkan dengan Surat al-Ma'un. Kesan yang tertanam begitu kuat ini bisa jadi disebabkan oleh suatu narasi yang diulang-ulang di beberapa forum Muhammadiyah tentang cara Ahmad Dahlan ketika mengajarkan Surat al-Ma'un di hadapan murid-muridnya dalam periode waktu yang lama. Panjangnya rentang waktu yang digunakan Ahmad Dahlan tidak hanya ketika mengajarkan Surat al-Ma'un. Hal yang sama juga dilakukan Ahmad Dahlan ketika

¹⁰³ Hadjid Hadjid, *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 156.

¹⁰⁴ Azaki Khoiruddin, *Teologi al-'Ashr: Etos dan Ajaran K.H.A. Dahlan yang Terlupakan* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2015).

mengajarkan Surat al-'Ashr. Ahmad Dahlan, memiliki kesan yang begitu mendalam terhadap kandungan makna Surat al-'Ashr, sampai-sampai selama periode tujuh bulan seluruh ceramah pengajiannya lebih sering mengulas surat ini.

Metode semacam ini sengaja digunakan karena dalam pandangan Ahmad Dahlan, al-Qur'an tidak cukup dibaca dan dipahami artinya, tetapi harus menjadi suatu praksis yang memberi dampak kepada kehidupan sosial. Dengan pemahaman yang demikian, maka akan terjadi kesinambungan antara doktrin Islam dengan pembaharuan sosial. Dengan menggunakan bahasa yang sederhana, Hadjid menjelaskan tahapan-tahapan Ahmad Dahlan dalam mengajarkan al-Qur'an sebagai berikut: (1) memilih 1-3 ayat untuk dibaca secara tartil dan tadabbur (dipikirkan); (2) memahami arti ayat; (3) menjelaskan tafsir tiap-tiap ayat; (4) menindaklanjuti ayat-ayat al-Qur'an menjadi perbuatan nyata baik yang berupa larangan dan perintah¹⁰⁵. Jika larangan, berarti meninggalkannya. Jika berupa perintah, maka melaksanakannya. *"Bila belum dapat menjalankan dengan sesungguhnya maka tidak perlu membaca ayat-ayat lainnya,"* jelas Hadjid¹⁰⁶.

Cara yang ditempuh oleh Ahmad Dahlan dalam membaca, memahami, dan mengajarkan al-Qur'an secara berulang-ulang kendati hanya untuk satu surat seperti halnya Surat al-Ma'un dan al-'Ashr, menurut cerita yang sering terdengar, setidaknya di kalangan Muhammadiyah,

menimbulkan rasa bosan pada diri murid-murid Ahmad Dahlan seperti terungkap dari pertanyaan mereka, "Mengapa Kiai Dahlan tidak mau beranjak untuk mempelajari surat selanjutnya?" Mendapatkan pertanyaan seperti itu Ahmad Dahlan justru mempertanyakan tingkat pemahaman murid-muridnya. Tetapi Ahmad Dahlan tidak menyukupkan kepada pemahaman saja, juga dipertanyakan lagi pengamalan al-Qur'an dalam kehidupan

¹⁰⁵ Hadjid, *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an*, 89.

¹⁰⁶ Hadjid, 90.

sehari-hari. Dengan cara pemahaman seperti itu, bisa dikatakan Ahmad Dahlan telah memberi contoh epistemologi penafsiran doktrin Islam yang berorientasi praktik dan berimplikasi pada pembaharuan sosial¹⁰⁷, atau *a faith in action* (iman dalam gerak perbuatan),¹⁰⁸ melalui apa yang disebut Syamsuddin¹⁰⁹ tiga ranah utama yang kemudian menjadi *brand* Muhammadiyah, yaitu pendidikan (*schooling*), kesehatan (*healing*), dan sosial (*feeding*). Epistemologi yang digunakan oleh Ahmad Dahlan merupakan suatu kemajuan yang melampaui zamannya sehingga seorang intelektual Muhammadiyah menilai bahwa cara Ahmad Dahlan dalam memberi penjelasan terhadap Surat al-Ma'un sulit ditemukan pada kitab tafsir. Epistemologi Ahmad Dahlan, menurut Baidhawiy dan Khoiruddin¹¹⁰, membentuk apa yang disebut dengan etos al-Ma'un untuk memerdayakan kaum dluafa', proletar, atau tertindas. Sebagai sebuah etos, al-Ma'un menjadi pendorong Muhammadiyah untuk terus mengembangkan kegiatan yang dibutuhkan masyarakat sebagai kelanjutan dan perluasan dari ketiga ranah utamanya. Sebagaimana juga dikemukakan Syamsuddin¹¹¹, Muhammadiyah telah memiliki trisula baru yang mempercepat respons Muhammadiyah terhadap persoalan yang dihadapi masyarakat, yaitu Muhammadiyah Disaster Management Center (MDMC), Majelis Pemberdayaan Masyarakat (MPM), dan Lembaga Amal Zakat Infaq dan Shadaqah Muhammadiyah (Lazismu) yang dengan ketiganya pula, lanjut Syamsuddin¹¹³, Muhammadiyah dapat fokus pada penanggulangan

¹⁰⁷ Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 147.

¹⁰⁸ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 8–9.

¹⁰⁹ Syamsudin, *Epilog: Jalan Pendakian Nan Panjang" dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin.

¹¹⁰ Zakiyudin Baidhawiy dan Khoiruddin Azaki, *Etika Muhammadiyah & Spirit Peradaban* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017), 8.

¹¹¹ Syamsudin, *Epilog: Jalan Pendakian Nan Panjang" dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin, 313.

bencana dan resolusi konflik, pemberdayaan masyarakat, serta mobilisasi dana umat.

Sebagaimana perhatian yang mendalam kepada Surat al-Ma'un mulai dari cara membaca hingga pada pengertian, pemahaman terhadap kandungan maknanya, hingga perwujudannya menjadi suatu praksis sosial, Ahmad Dahlan juga memiliki perhatian yang sama terhadap Surat al-'Ashr seperti diungkap secara sistematis oleh Hadjid. Untuk menggambarkan perhatian Ahmad Dahlan itu, Hadjid memerlukan 5 sub pembahasan pada bagian kedua bukunya, *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an*. Buku ini memuat dua bagian. Bagian pertama memuat pembahasan tentang 7 falsafah ajaran.

Sedangkan pada bagian kedua, Hadjid mengemukakan ayat-ayat al-Qur'an yang memperoleh perhatian serius Ahmad Dahlan, di antaranya Surat al-'Ashr. Pada bagian kedua tersebut, Hadjid memberikan porsi pembahasan paling besar terhadap Surat al-'Ashr, yakni sebanyak 5 sub bagian yang mulai dibahas pada sub bagian 8 hingga sub bagian 12 dengan sistematika pembahasan sebagai berikut: (1) Surat al-'Ashr; (2) iman/Kepercayaan; (3) amal shaleh; (4) watawa shau bil haq; (5) watawa shau bish sabr. Sistematika yang dibuat Hadjid tidak semata-mata menunjukkan urutan ayat.

Surat al-'Ashr tergolong dalam kelompok surat-surat pendek (*qisar al mufassal*) karena hanya terdiri tiga ayat. Tetapi Hadjid tidak membuat sistematika hanya berdasarkan pada jumlah ayat melainkan pada pertimbangan jumlah kandungan pesan-pesan moral yang sejatinya akan memberi efek secara signifikan terhadap pembentukan perilaku manusia supaya lebih positif dan produktif dalam mengelola waktu atau masa. Hadjid dalam buku yang sudah disebutkan dan menjadi satu-satunya rujukan dalam tulisan ini mengutip pendapat Muhammad Abduh yang berasal dari Imam Syafii tentang ketercukupan Surat al-'Ashr sebagai petunjuk seandainya Allah tidak menurunkan hujjah, kecuali surat ini. Bagaimana Ahmad Dahlan memahami

Surat al-‘Ashr ini? Menurut beberapa sumber lama yang kemudian menjadi cerita yang diulang-diulang setidaknya di kalangan Muhammadiyah, besarnya perhatian Ahmad Dahlan kepada Surat al-‘Ashr terlihat pada tiga hal. Pertama, sebagaimana diceritakan Hadjid, Ahmad Dahlan selalu membacanya di hadapan orang-orang tua kaum laki-laki setiap pagi pada pukul 07.00. Aktivitas yang sama dilakukan kepada Kaum Aisyiyah setiap pukul 08.00. Kemudian setelah Dhuhur, giliran kelompok remaja yang disuruh Ahmad Dahlan menulis dan menghafalkannya. Kedua, menurut cerita H.M. Sudja¹¹² Ahmad Dahlan membentuk forum untuk kalangan Aisyiyah yang diberi nama Kursus Wal ‘Ashr. Karena demikian getolnya terhadap Surat al-‘Ashr, Ahmad Dahlan dijuluki Kiai Wal-‘Ashr. Ketiga, dalam memahami kandungan makna Surat al-‘Ashr, Ahmad Dahlan menurut Hadjid¹¹³ dipengaruhi oleh Muhammad Abduh—tokoh pembaharu Islam abad ke-19 yang dalam beberapa studi misalnya Lubis dikatakan memengaruhi Ahmad Dahlan dan demikian Muhammadiyah¹¹⁴.¹¹⁶ Salah satu karya Muhammad Abduh yang dibaca Ahmad Dahlan adalah Tafsir Juz Amma yang memuat pembahasan terhadap 37 surat. Hanya saja, jelas Hadjid, dari 37 surat yang ditafsirkan oleh Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan hanya menaruh perhatian yang begitu besar terhadap Surat al-‘Ashr. Karena itu Ahmad Dahlan tidak sekedar memiliki pemahaman yang kuat terhadap surat itu yang memberikan penekanan tentang pentingnya kesadaran waktu, kesadaran amal, sabar dan kesadaran dakwah,¹¹⁵¹¹⁷ lebih dari itu, “*Dalam hal ini, kita dapat melihat keberanian bertindak atau beramal, wasiat yang haq*” (dakwah

¹¹² H.M Sudja, *Cerita Tentang Kiai Haji Ahmad Dahlan: Catatan Haji Muhammad Suja'* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018), 221–22.

¹¹³ Hadjid, *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an*, 109–10.

¹¹⁴ Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Studi Perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993).

¹¹⁵ Abdul Munir Mulkhan, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 12.

Islam) dan amal yang kuat untuk merobah keadaan, telah dipunyai Kiai Dahlan dalam mewujudkan dan membangun

Muhammadiyah,” demikian gambaran Hadjid mengenai pengaruh Surat al-‘Ashr pada diri Ahmad Dahlan.¹¹⁶

Melalui gambaran Hadjid, Ahmad Dahlan memberikan contoh bagaimana waktu yang disebut dalam Surat al-‘Ashr sejatinya dapat memberikan kesempatan yang panjang, tidak terbatas dalam waktu tertentu apalagi yang berjangka pendek, bagi perwujudan dimensi iman ke dalam suatu aksi yang mendatangkan kemaslahatan bagi manusia. Ahmad Dahlan telah melakukan apa yang disebut oleh teori konstruksi sosial dengan suatu proses dialektis tiga momen: eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi¹¹⁷. Dengan eksternalisasi, Ahmad Dahlan selama periode yang panjang, yakni 7 bulan mencurahkan dirinya baik fisik maupun mental untuk memahami esensi kandungan makna dari Surat al-‘Ashr dengan cara menghubungkan antara teks, konteks, dan realitas sosial masyarakat. Kaum beriman yang disebut oleh Surat al-‘Ashr sebagai salah satu kalangan yang terhindari dari kerugian, dalam pemahaman Ahmad Dahlan adalah mereka yang memiliki kualitas iman atau mukmin yang hakiki¹¹⁸, yang secara otomatis melahirkan amal saleh, khususnya dalam penggunaan kekayaan untuk membela keyakinan agama¹¹⁹. Dari tahapan eksternalisasi, Ahmad Dahlan melakukan obyektivasi, dalam arti apa yang telah dipahami tentang arti iman dari Surat al-‘Ashr, dibuktikan menjadi suatu kefaktan (faktisitas) dalam realitas sosial yang justru dimulai dari dirinya. Merujuk kembali kepada Sudja, terdapat episode dalam kehidupan Ahmad Dahlan pada 1922 yang disebutnya “Pengorbanan Besar-besaran”. Pada

¹¹⁶ Hadjid, *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur’an*, 158.

¹¹⁷ Peter L Berger, *The Sacred Canopy: The Element of a Sociological Theory of Religion* (New York: Open Road, 1967), 9.

¹¹⁸ Hadjid, *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur’an*, 128.

¹¹⁹ Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, 148.

tahun itu, Ahmad Dahlan melelang barang-barang seisi rumahnya termasuk semua pakaian yang dimiliki kecuali satu surban, satu jas, dua baju dalam serta dua sarung lama sehingga Ahmad Dahlan, seperti digambarkan Sudja,¹²⁰ seolah-olah bertelanjang diri dan bertelanjang rumah sampai bulat, yang dilakukan untuk membiayai aktivitas sekolah Muhammadiyah yang mengalami defisit. Perilaku asketik Ahmad Dahlan pada momen obyektivasi pada gilirannya menggugah semangat kedermawanan masyarakat kepada Muhammadiyah. Inilah yang disebut momen internalisasi dalam arti apa yang telah dicurahkan oleh Ahmad Dahlan (eksternalisasi) dan menjadi realitasobyektif melalui tindakan asketik, kemudian diinternalisasi oleh individu-individu tertentu yang mendorongnya untuk melakukan tindakan asketik dalam rupa memberikan donasi kepada Muhammadiyah.

Bisa dipastikan, konstruksi secara demikian terhadap Surat al-‘Ashr, sebagaimana juga terhadap ayat-ayat lainnya dalam al-Qur’an, menjadikan Muhammadiyah memiliki basis modal spiritual, intelektual, dan sosial yang melecutkan optimisme Muhammadiyah untukmewujudkan gagasan, wacana, dan ideologi Islam Berkemajuan ke dalam praksis sosial.

Karena itu tidak heran jika tidak begitu lama dari kelahirannya, Muhammadiyah telah memiliki apa yang disebut Mu’arif¹²¹123 dengan “Empat Mantra Islam Berkemajuan” yang terdiri dari: pengajaran (sekolah), tabligh, kemanusiaan (Penolong Kesengsaran Oemom), danliterasi (penerbitan) yang masing-masing mantra ini dipimpin oleh empat murid ideologis Ahmad Dahlan, yaitu: Hisyam, Fachroddin, Mochtar dan Sudja’ yang keempatnya sekaligus sebagai unsur pembantu pimpinan pertama di jajaran Hoofdbes-tuur (HB) Muhammadiyah. Peristiwa yang terjadi pada 17 Juni 1920 itu merupakan penanda beberapa hal penting pada Muhammadiyah. Yang

¹²⁰ Sudja, *Cerita Tentang Kiai Haji Ahmad Dahlan: Catatan Haji Muhammad Suja*, 222–29.

¹²¹ Mu’arif, *Covering Muhammadiyah: Gerakan Islam Berkemajuan dalam Sorotan Media Massa pada Zaman Kolonial Belanda*, 179.

dapat disebut di urutan pertama adalah perkembangan Muhammadiyah, di samping basis massa yang kian meluas, juga semakin beragamnya kegiatan sehingga memerlukan pengorganisasian secara lebih modern dengan memilah kegiatan Muhammadiyah ke dalam empat mantra strategis. Kemudian yang kedua, peristiwa itu menandakan terjadinya pengkaderan dan kesinambungan kepemimpinan kepada orang-orang dengan karakter yang kuat dan visi memajukan Muhammadiyah seperti antara lain terlihat pada sosok Hisyam yang dilantik sebagai Ketua HB Muhammadiyah Bagian Sekolahan. Pada saat menyampaikan pidato setelah dilantik di posisi tersebut, Hisyam menyampaikan visi dan misi sebagaimana dikutip Sudja, *“Saya akan membawa kawan-kawan kita pengurus bagian sekolahan berusaha memajukan pendidikan dan pengajaran sampai dapat menegakkan gedung universiteit Muhammadiyah yang megah untuk mencetak sarjana-sarjana Islam dan maha-maha guru Muhammadiyah guna kepentingan umat Islam pada umumnya dan Muhammadiyah pada khususnya.”* Dalam pidatonya itu, terlihat secara nyata visi Hisyam melalui penggunaan diksi “memajukan” (pendidikan dan pengajaran) yang akan ditandai dengan dua capaian, yaitu: berdirinya gedung universitas Muhammadiyah yang megah dan lahirnya sarjana-sarjana Islam serta maha-maha guru Muhammadiyah. Setelah melewati beberapa dekade, Muhammadiyah memiliki perguruan tinggi pertama di Padang Panjang yang didirikan pada 1963 dengan nama Akademi Kulliyatul Muballighin¹²².

Dengan mempertimbangkan intersubyektivitas dalam rentang waktu yang lama antara Ahmad Dahlan dengan murid-muridnya di antaranya Hisyam yang kemudian menjadi tokoh penting di Muhammadiyah, maka apa yang dikemukakan olehnya pada saat dilantik sebagai Ketua HB Muhammadiyah Bagian Sekolahan merupakan perwujudan etos Surat al-‘Ashr yang diinternalisasi dari Ahmad Dahlan. Pernyataan visi yang dikemukakan Hisyam merupakan pernyataan tentang sesuatu yang diinginkan di masa

¹²² Mu’arif, 188.

masa depan dengan rentang waktu yang panjang untuk mewujudkannya. Muhammadiyah pada akhirnya memiliki perguruan tinggi setelah melewati waktu selama 43 tahun setelah Hisyam berpidato pada 1920. Mu'arif yang menginformasikan perguruan tinggi yang pertama kali dimiliki Muhammadiyah itu, sama sekali tidak menjelaskan kondisi gedung seperti dicita-citakan Hisyam. Muhammadiyah baru merintis perguruan tinggi dengan gedung yang bisa dibilang megah pada sekitar 1980-an, kira-kira dua dekade setelah berdirinya Akademi Kulliyatul Muballighin di Padang Panjang. Penjelasan terkait dengan waktu yang panjang untuk mewujudkan capaian tertentu di Muhammadiyah dengan mengambil contoh perguruan tinggi memiliki relevansi dengan pemaknaan kontemporer terhadap Surat al-'Ashr yang dilakukan oleh kalangan intelektual Muhammadiyah, misalnya Khoiruddin dan Baidhawiy sebagaimana dapat dibaca dalam: *Teologi al-'Ashr: Etos dan Ajaran KHA Dablan yang Terlupakan*¹²³, *Teologi al-'Ash Muhammadiyah: Visi Islam Berkemajuan di Abad Kedua*¹²⁴, dan *Etika Muhammadiyah & Spirit Peradaban*¹²⁵. Di beberapa literatur tafsir, termasuk yang ditulis Muhammad Abduh dan dirujuk Ahmad Dahlan, arti ayat Wal 'Ashr menunjuk pada konteks waktu dan aktivitas sore hari yang biasa digunakan oleh penduduk Arab. Dengan merujuk pada beberapa kamus Bahasa Arab, al-'Ashr menurut Khoiruddin juga makna maju, baru, dan modern. Kata 'ashara, lanjutnya, juga memiliki arti memodernkan, membuat sesuatu menjadi baru, dan menjadikan modern¹²⁶¹²⁸ Pemahaman terhadap makna al-'Ashr secara demikian telah dirumuskan oleh Sukriyanto AR, "Demi waktu yang bergerak ke depan,' ke masa

¹²³ Khoiruddin, *Teologi al-'Ashr: Etos dan Ajaran K.H.A. Dablan yang Terlupakan*.

¹²⁴ Azaki Khoiruddin, *Teologi Al-'Ash Muhammadiyah: Visi Islam Berkemajuan di Abad Kedua" dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin (Bandung: Mizan, 2015).

¹²⁵ Baidhawiy dan Azaki, *Etika Muhammadiyah & Spirit Peradaban*.

¹²⁶ Khoiruddin, *Teologi Al-'Ash Muhammadiyah: Visi Islam Berkemajuan di Abad Kedua" dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin.

depan', 'demi waktu yang bergerak maju', 'demi masa yang menuju masa depan', atau 'demi kehidupan yang senantiasa bergerak maju', bukan 'masa lampau', 'zaman dulu', dan 'berkemunduran.'¹²⁷

Orientasi waktu yang dituju oleh kata al-'Ashr yang mengarah ke masa depan hingga terjauh, dalam pandangan Khoruddin, telah ditindaklanjuti oleh Muhammadiyah menjadi aktivitas yang terorganisasi secara modern yang dibuktikan dengan capaian yang nyata seperti terlihat pada "Empat Mantra Islam Berkemajuan" di masa-masa Muhammadiyah awal. Evidensi sejarah ini menurut Khoiruddin seharusnya menjadi inspirasi bagi Muhammadiyah agar terus berkiprah untuk memajukan peradaban dalam usianya yang memasuki abad kedua dengan berlandaskan pada teologi al-'Ashr. Lebih lanjut Khoiruddin menjelaskan konsep *khusr*. Di beberapa literatur tafsir dijelaskan memiliki banyak arti di antaranya rugi, sesat, celaka, lemah, tipuan yang kesemuanya mengarah kepada makna-makna negatif yang tidak disukai oleh siapa pun¹²⁸. Dalam pandangan Khoiruddin, pemaknaan dan penerapannya konsep *khusr* bisadiletakkan dalam konteks peradaban, yakni dalam pengertian ketertinggalan, kemunduran, atau lebih parah lagi, kehancuran peradaban. Maka untuk menghindari kondisi negatif yang tidak diinginkan tersebut, atau sebaliknya, mewujudkan sebuah peradaban yang berkemajuan, menurut Khoiruddin, Surat al-'Ashr menyediakan empat pilar utama sebagai berikut: paradigma tauhid, kerja-kerja peradaban, penguasaan dan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni (ipteks), dan penguatan MEA (Moral-Etika-Akhlak), yang keempatnya merupakan elaborasi dari konsep

¹²⁷ M AR Sukriyanto, *Pelajaran 'al-'Asbr Kiai Dahlan*" dalam Azaki Khoruddin, "Teologi Al-'Ashr Muhammadiyah: Etos dan Ajaran K.H.A. Dahlan yang Terlupakan (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2015).

¹²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an (Volume 15)* (Jakarta: Lentera Hati, 2017).

iman, amal shalih, *watawa shaubil haq*, dan *watawa shaubishshabir* yang terdapat pada ayat ketiga dalam Surat al-‘Ashr¹²⁹.

Iman dan amal shaleh sejatinya merupakan inti pengalaman beragama Ahmad Dahlan yang menggerakkan Ahmad Dahlan untuk merancang gerakan sosial keagamaan bernama Muhammadiyah yang terbukti memiliki daya tahan yang kuat sebagai basis umat Islam dalam melakukan aktivitas di berbagai bidang, di samping memberi manfaat bagi umat Islam sendiri, juga untuk masyarakat luas. Daya tahan itu dibuktikan antara lain dengan usia Muhammadiyah yang mampu melampaui satu abad. Penting dikemukakan salah satu faktor determinan kebertahanan Muhammadiyah yang tidak bisa dilepaskan dari etos Ahmad Dahlan. Dengan inti pengalaman beragamanya itu, Ahmad Dahlan sejatinya merupakan seorang asketik atau zuhud seperti dibuktikan antara lain dalam episode “Pengorbanan Besar-besaran” pada 1922. Iman dipahami oleh Ahmad Dahlan bukan sekedar pengakuan atau kesaksian secara verbal terhadap Realitas Yang Mutlak (*The Absolute Reality*), tetapi disertai dengan tindakan individual dan kolektif utamanya melalui Muhammadiyah. Maka dapat dikatakan, Muhammadiyah merupakan perwujudan dari inti pengalaman Ahmad Dahlan.

Konstruksi oleh Khoiruddin terhadap konsep iman dalam Surat al-‘Ashr sebagai Paradigma Tauhid bagi kemajuan peradaban antara lain bersumber dari pengalaman Ahmad Dahlan.

Selain mengambil inspirasi dari Ahmad Dahlan, Khoiruddin juga merujuk pada pemikiran Isma‘il Raji al-Faruqi tauhid dalam *Tauhid: Its Implication for Thought and Life*¹³⁰. Dalam buku ini, al-Faruqi menjelaskan bahwa tauhid, pengakuan dan penegasan terhadap eksistensi Allah sebagai Tuhan

¹²⁹ Khoiruddin, *Teologi Al-‘Ashr Muhammadiyah: Visi Islam Berkemajuan di Abad Kedua dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin.

¹³⁰ Ismail Raji Al faruqi, *Tauhid: Its Implication for Thought and Life* (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992), 10–12.

Yang Maha Esa, menempati posisi sentral dalam perilaku Muslim sehingga Allah sejatinya mengisi kesadaran Muslim dalam kapan pun dan di mana pun. Karena posisi yang begitu sentral, maka tauhid oleh al-Faruqi dikatakan juga sebagai inti pengalaman agamabagi Muslim. Yang menjadi pertanyaan, bagaimana tauhid yang merupakan inti pengalaman beragama itu memiliki implikasi terhadap peradaban sebagaimana elaborasi Khoiruddin?.

Pertanyaan itu muncul karena terdapat prinsip-prinsip tauhid yang dikemukakan oleh al-Faruqi dalam buku yang dirujuk oleh Khoiruddin maupun di buku al-Faruqi lainnya yang ditulis bersama isterinya, Lois Lamy,¹³¹ yaitu: dualitas, ideasionalitas, dan teleologi, namun belum disinggung oleh Khoiruddin padahal dapat menjelaskan hubungan tauhid dengan peradaban. Dalam ketiga prinsip tersebut, di satu sisi, posisi ontologis antara Allah dan manusia bersifat dualitas yang mustahil disatukan. Kendati antara keduanya merupakan dualitas, antara manusia terjalin relasi ideasional karena eksistensi Tuhan dapat dipahami manusia melalui kosmos atau alam semesta yang tercipta berdasarkan prinsip teleologis, yakni memiliki tujuan-tujuan tertentu, bukan secara kebetulan, tetapi penuh keteraturan, teratur, dan untuk kemanfaatan ciptaan-Nya, terutama bagi manusia. Prinsip teleologis pada penciptaan tersebut, menurut al-Faruqi, memberikan tanggung jawab sepenuhnya kepada manusia untuk mengelola alam semesta, tentu harus didasari pula dengan pertanggungjawaban moral. Peradaban manusia pada abad ke-21 dalam manusia Muhammadiyah menjadi bagian di dalamnya ditandai dengan berbagai kemajuan dan percepatan sehingga konsep revolusi industri digunakan seperti halnya konsep dari Schwab^{132,133} yang terkenal : *the fourt industrial revolution* atau revolusi industri keempat (4.0).

¹³¹ Ismail Raji Al faruqi dan Lois Lamy al faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986). (New York: Mcmillan, 1986).

¹³² Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution* (Geneva: World Economic Forum, 2016), 2016).

¹³³ Klaus Schwab, *Shaping the Future of the Fourt Industrial Revolution* (Geneva: World Economic Forum, 2018).

Di balik kemajuan peradaban manusia, penting didengar suara-suara yang mengingatkan eksese negatif yang akan ditimbulkannya seperti antara disampaikan Nasr¹³⁴ melalui konsepnya tentang the plight of modern man (nestapa manusia modern); Postman¹³⁵ yang mengingatkan tentang fenomena teknopoli—manusia yang justru diperbudak oleh teknologi ciptaannya sendiri; distraksi sebagai efek dari revolusi media sosial (*social media*) yang disampaikan Ormerod¹³⁶; ancaman keruntuhan (*collapse*) peradaban manusia yang ditulis Diamod;¹³⁷ dan bencana yang ditimbulkan yang disebabkan oleh perubahan iklim yang diingatkan Gates¹³⁸ dan Al Gore¹³⁹; termasuk pula konsep *homo deus* dari Harari¹⁴⁰. Peringatan yang disampaikan oleh beberapa nama tersebut, pada dasarnya memiliki kaitan dengan konsep khusr, kerugian dalam Surat al-‘Ashr, yakni kerugian berupa kehancuran peradaban sebagaimana elaborasi dari Khoiruddin. Maka supaya kerja-kerja peradaban manusia yang merupakan pengejawantahan dari amal shalih yang berbuah ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni, tidak terjatuh pada kerugian, bingkai moral, etika, akhlak atau MEA, tegas Khoiruddin, mutlak diperlukan¹⁴¹.

¹³⁴ Syyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man* (Chicago: ABC Interantional Group, 1975).

¹³⁵ Neil Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (New York: Vintage Books, 1992).

¹³⁶ Katherine Ormerod, *Why Social Media is Ruining Your Life* (London: An Hachette Uk Company, 2020).

¹³⁷ Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (London: Penguin Books, 2005).

¹³⁸ Bill Gates, *How to Avoid a Climate Disaster* (New York: Alfred Knopf, 2021).

¹³⁹ Al Gore Al Gore, *The Future: Six Driver of Global Change* (London: SAGE Publications, 2013).

¹⁴⁰ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (New York: Harper Collins Publisher, 2015).

¹⁴¹ Khoiruddin, *Teologi Al-‘Ashr Muhammadiyah: Visi Islam Berkemajuan di Abad Kedua” dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin.

E. Implikasi Islam Berkemajuan: *Inward Looking*

Dengan mempertimbangkan dimensi kesejarahan Muhammadiyah yang telah melintasi satu abad dan kini memasuki abad kedua, Muhammadiyah bisa disebut sebagai eksemplar Islam berkemajuan. Didirikan Ahmad Dahlan pada 1912, Muhammadiyah menjadi salah satu penanda modernisasi gerakan Islam di Indonesia. Modernisasi Muhammadiyah merupakan suatu proses yang bisa dijelaskan melalui konsep *a process of double translation* (proses penerjemahan ganda): nilai-nilai modern ke dalam istilah-istilah Islam, dan nilai-nilai Islam kedalam istilah modern¹⁴².

Tidak mudah memadukan antara dimensi keagamaan (Islam) dengan kemajuan (modern) dalam suatu masa dimana agama cenderung tertinggal dan ter subordinasi. Tahun kelahiran Muhammadiyah berada dalam rentang waktu yang dijadikan patokan waktu oleh Charles Kurzman sebagai periode krusial bagi agama untuk merespons semangat dan tantangan zaman. Respons Ahmad Dahlan memiliki karakter moderat (*wasithiyah*) karena antara agamadengan kemajuan bisa saling melengkapi. Hal ini berbeda dengan respons yang meletakkan antara keduanya dalam posisi yang tidak seimbang bahkan cenderung dalam posisi saling berlawanan (*binary opposition*). Pada kasus Islam, respons yang dimaksud adalah *the Islamist extremist* dan *the secular Muslim*, jika merujuk pada Saeed¹⁴³.

Respons pertama bertolak dari suatu pembacaan terhadap krisis dan dekadensi Islam yang disebabkan ketertundukannya di hadapan ideologi dan pranata modern yang bertentangan dengan pandangan dunia Islam. Bagi kalangan ini, hanya ada satu cara yang harus dilakukan, yaitu melakukan perlawanan terhadap segala bentuk modernitas yang berasal dari Barat, dan menjadikan Islam sebagai satu-satunya alternatif sistem. Kalangan ini tidak menyukupkan pada agenda-agenda kultural dengan menekankan pada

¹⁴² Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹⁴³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London: Roudledge, 2006).

penyadaran kepada masyarakat agar berperilaku Islam, tetapi lebih mengedepankan pendekatan politik yang berpuncak pada terbentuknya negara Islam yang bahkan diarahkan berskala mondial (khilafah).

Ada beberapa kelompok dalam Islam yang merancang perlawanan secara sistematis terhadap sistem modern melalui suatu gerakan politik hingga pada gilirannya sistem yang dicita-citakan terwujud meskipun banyak kalangan yang menilainya utopis. Salah satu bentuk perlawanan yang biasa dilakukan adalah dalam bentuk pergolakan pemikiran (al-syira al fikri) di beberapa media dan forum dengan cara membeberkan kelemahan dan krisis ideologi moderen beserta semua turunannya. Tidak hanya dipandang sebagai sistem yang dekaden, tetapi bahkan didelegitimasi sebagai sistem kafir yang tidak boleh diadaptasi apalagi diadopsi oleh umat Islam.

Demokrasi merupakan turunan ideologi modern Barat yang sering menjadi sasaran kritik dan delegitimasi. Dalam al-syira al fikri muncul pula narasi-narasi kekerasan secara verbal yang juga tertuju kepada umat Islam karena mengadaptasi ideologi modern seperti demokrasi. Karena Indonesia merupakan negara dengan populasi Muslim terbesar (mayoritas), sementara ideologi dan sistem politiknya tidak berdasarkan pada syariat Islam, atau bukan negara Islam, maka dengan sendirinya menjadi sasaran kritik dan dijadikan sebagai agenda serta lahan perjuangan untuk diubah menjadi negara Islam atau khilafah.

Muhammadiyah mengambil posisi berbeda dengan pandangan di atas, sebagaimana juga terhadap pandangan yang cenderung pragmatis dan sekularistik terkait relasi Islam dengan politik dan aspek-aspek publik lainnya. Pandangan pragmatis dan sekularistik bertolak dari suatu asumsi dasar bahwa Islam merupakan agama yang hanya mengurus hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan yang diwujudkan melalui praktik peribadatan tertentu yang sudah ditetapkan. Karena dalam Islam dipahami nihil dengan ketentuan-ketentuan yang terkait dengan urusan publik, politik misalnya,

maka pandangan *the secular Muslim* memilih sikap pragmatis dengan cara mengambil begitu saja ideologi dan sistem dari luar yang justru menjadi sasaran kritik dari pandangan *the Islamist ekstrimist*.

Dalam hal memahami relasi Islam dengan dimensi-dimensi kehidupan publik, politik misalnya, Muhammadiyah mengambil cara moderat (*wasathiyah*). Moderatisme terus menjadi perhatian dan cara beragama di Muhammadiyah sebagai salah satu bentuk perwujudan Islam Berkemajuan. Di beberapa artikel yang ditulis oleh Nashir, berkemajuan dan moderat bahkan ditulis dalam kesatuan konsep untuk memertegas keberagamaan yang dikembangkan Muhammadiyah, seperti terlihat pada judul artikel *Muhammadiyah Wasathiyah Berkemajuan*¹⁴⁴.

Tulisan ini rupanya dilatarbelakangi oleh perkembangan kehidupan keagamaan kontemporer khususnya di kalangan umat Islam yang cenderung ekstrem (*ghuluw*), atau disebut radikal oleh sejumlah kalangan. Selain fenomena ekstrimisme atau radikalisme, Nashir juga memprihatinkan paham sekular-liberal yang menganut kebebasan seperti membolehkan LGBT. Tarik menarik paham keagamaan tersebut, menurut Nashir, akan terus berlangsung seiring dengan kehidupan modern abad ke-21 yang kian kompleks. Modernisasi abad ke-21, ditambahkan oleh Nashir, akan memberi pengaruh terhadap karakter umat beragama apapun dan di manapun, termasuk di dalamnya umat Islam. Demikian pula dalam menghadapi berbagai paham Islam; baik yang cenderung radikal dan konservatif maupun liberal dan sekuler. Dalam konteks tersebut Islam Indonesia, ditegaskan Nashir, harus berwajah moderat sekaligus berkemajuan. Nashir memahami Islam tengahan atau wasathiyah sebagai cara beragama dengan menampilkan sikap wajar dan tidak ekstrem (*ghuluw*) yang terlihat pada tampilan akhlak mulia, damai, toleran, dan terbuka dalam bermu'amalah dengan berdasar pada prinsip ma'ruf.

¹⁴⁴ Haedar Nashir, "Muhammadiyah Wasathiyah Berkemajuan," <https://suaramuhammadiyah.id, t.t>.

Nashir kemudian memberikan simpulan keterkaitan antara moderatisme dan berkemajuan, *“Islam tengahan (wasithiyah, moderat) yang berwajah lembut, damai, teduh, toleran, dan harmoni berintegrasi dengan Islam berkemajuan yang menampilkan kesadaran rasionalitas, objektivitas, ilmu pengetahuan, teknologi, kerja keras, disiplin, mandiri, profesionalitas, dan nilai-nilai kemajuan lainnya sehingga umat yang mayoritas ini hadir sebagai kekuatan unggul.”*¹⁴⁵

Dengan sikap yang disebut Nashir moderat-berkemajuan tersebut, maka dalam bidang politik, salah satu aspek mu’amalah, Muhammadiyah cenderung pada pandangan, organik-substantif. Terhadap politik, misalnya, Muhammadiyah sedari awal pendiriannya lebih berkhitmat pada terbentuk “masyarakat Islam yang sebenar-benarnya” atau “masyarakat utama”, alih-alih negara Islam. Konsistensi Muhammadiyah terus terpelihara hingga sekarang yang ditunjukkan dengan sikap Muhammadiyah terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) melalui konsep Dar al-‘Ahd wa al-Syahadah (negara perjanjian dan persaksian) sebagaimana dapat dibaca dalam Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi waSyahadah yang disampaikan pada Mukhtamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar.

Dalam dokumen tersebut antara lain terdapat penegasan, *“Negara Pancasila merupakan hasil konsensus nasional (dar al-‘ahdi) dan tempat pembuktioan atau kesaksian (dar al-syahadah) untuk menjadi negeri yang aman dan damai (dar al salam) menuju kehidupan yang maju, adil, makmur, bermartabat, dan berdaulat dalam naungan ridla Allah SWT.”*¹⁴⁶ Ditegaskan juga, *“Pancasila sebagai dasar Negara Republik Indonesia adalah ideologi negara yang mengikat seluruh rakyat dan komponen bangsa. Pancasila bukan agama, tetapi substansinya mengandung dan sejalan dengan nilai-nilai ajaran Islam, yang menjadi rujukan ideologis dalam kehidupan berbangsa yang*

¹⁴⁵ Haedar Nashir, “Masa Depan Islam Indonesia,” <https://suaramuhammadiyah.id>, 2020.

¹⁴⁶ “Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah,” 2016.

*majemuk.*¹⁴⁷ Karena itu, “*Segenap umat Islam termasuk di dalamnya Muhammadiyah harus berkomitmen menjadikan Negara Pancasila sebagai Dar al-Syahadah atau negara tempat bersaksi dan membuktikan diri dalam mengisi dan membangun kehidupan kebangsaan yang bermakna menuju kemajuan di segala bidang kehidupan.*”¹⁴⁸

Menjadi kian jelas sikap Muhammadiyah dalam menempatkan relasi Islam dengan urusan publik bila merujuk pada dokumen yang telah disahkan dalam sidang Pleno Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada 16 Juni 2015, dua bulan jelang Mukhtamar Muhammadiyah di Makassar pada 3-7 Agustus 2015 itu. Dengan sikap demikian tidak berarti gerakan Muhammadiyah menjadi nir-politik dan anti-politik. Muhammadiyah oleh Alfian dalam karya klasiknya disebut sebagai gerakan yang memiliki kekuatan politik (*a political force*).¹⁴⁹ Sebagai suatu kekuatan politik yang berbasis masyarakat madani (*civil society*) dengan skala yang besar¹⁵⁰¹⁵², Muhammadiyah mengampil posisi dan peran secara resiprakal-kritis di hadapan pemerintah. Muhammadiyah merupakan mitra kritis karena di satu sisi, Muhammadiyah memiliki kelembagaan amal usaha seperti pendidikan dan kesehatan yang menjadi perhatian pemerintah, tetapi pada sisi lain, Muhammadiyah menjalankan fungsi sebagai representasi masyarakat madani, yakni menyampaikan kritik secara berkeadaban terhadap kebijakan pemerintah.

Jalan tengah atau moderat yang ditempuh Muhammadiyah terbukti tidak saja memperpanjang usia Muhammadiyah hingga memasuki abad kedua, tetapi juga menguatkan kiprah Muhammadiyah di berbagai sektor publik strategis yang dibutuhkan masyarakat yang bahkan mampu menerobos batas-batas primordial seperti agama. Di beberapa wilayah dimana

¹⁴⁷ “Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah,” 13.

¹⁴⁸ “Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah,” 14.

¹⁴⁹ Alfian, *The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*.

¹⁵⁰ Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010*.

Islam merupakan minoritas, amal usaha Muhammadiyah diterima oleh masyarakat dengan dibuktikan keterlibatan mereka sebagai pihak yang berkepentingan (stake holders) yang di sisi lain memberi manfaat bagi Muhammadiyah. Sebagai contoh, komposisi mahasiswa berdasarkan afiliasi keagamaannya pada Perguruan Tinggi Muhammadiyah (PTM) di kawasan Indonesia Timur justru lebih banyak non-Muslim.

Fenomena semacam itu menandakan adanya saling keberterimaan antara kedua belah pihak yang sekaligus memertegas inklusivitas Muhammadiyah. Watak atau karakter yang demikian penting diungkap kembali karena tidak sedikit yang menyalahpahami Muhammadiyah sebagai gerakan keagamaan puritan yang eksklusif. Puritanisme atau “Islam murni” memang menjadi perhatian Muhammadiyah sedari awal pendiriannya atas dasar pembacaan terhadap terkontaminasinya paham dan praktik keagamaan umat Islam oleh kepercayaan dan tradisi lokal yang tidak memiliki dasar yang kuat pada sumber Islam. Tetapi pemurnian yang dilakukan oleh Muhammadiyah sebenarnya tidak menasar kepada suatu aspek apa yang dalam kosa kata Islam disebut dengan muamalah atau kehidupan publik.

Merujuk kembali pada Peacock¹⁵¹, pemurnian Muhammadiyah pada wilayah keyakinan atau iman yang disebut dengan *purifying the faith* dan pada dimensi ibadah mahdah sejalan dengan kaidah, “Hukum asal ibadah adalah haran (sampai ada dalil).” Adapun pada wilayah muamalah, publik, Muhammadiyah memilih sikap terbuka (inklusif), sejalan dengan kaidah, “Hukum asal muamalah adalah sah sampai adanya dalil yang mengharamkannya.” Iman dan ibadah mahdah dipandang oleh Muhammadiyah merupakan wilayah yang tidak bisa berubah (*al tsawabit*), cara pelaksanaannya menyukupkan pada ketentuan al Qur’an dan as Sunnah. Sedangkan muamalah dipandang sebagai wilayah yang dinamis, bisa berubah-ubah (*al mutaghayyirat*) seiring

¹⁵¹ James, James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*.

dengan perkembangan zaman. Menindaklanjuti kaidah tersebut, Muhammadiyah seperti tidak memiliki beban ketika mengembangkan kelembagaan sosial atau amal usaha tertentu kendati meniru dari kelompok keagamaan lain. Kegiatan penyantunan (*charity*) kaum fakir-miskin, dan kepanduan Muhammadiyah (Hizbul Wathan), misalnya, menurut Noer merupakan peniruan dari kegiatan misionaris Kristen¹⁵².

F. Implikasi Islam Berkemajuan: Tantangan Internal Muhammadiyah

Bagi Muhammadiyah, memasuki usia abad kedua merupakan suatu prestasi karena memang tidak banyak organisasi berbasis keagamaan termasuk dari kalangan Islam yang seusia dengan Muhammadiyah mampu bertahan apalagi terus berkembang. Perkembangan Muhammadiyah meliputi banyak aspek. Basis massa yang semula terbatas di perkotaan, kini terus merambah hingga ke pedesaan. Perkembangan basis massa disertai pula dengan bertumbuhnya amal usaha pada wilayah yang menjadi unit terkecil organisasi Muhammadiyah, yaitu ranting.

Kehadiran persyarikatan *Muhammadiyah* baik sebagai fenomena masyarakat, organisasi beserta beberapa amal usahanya di pedesaan merupakan fenomena yang mulai dianggap biasa belakangan ini. Perkembangan Muhammadiyah tidak hanya merambah ke wilayah-wilayah bahkan hingga ke pelosok di tanah air, tetapi juga mulai bergerak ke level mondial. Di samping ditandai dengan keberadaan warga Muhammadiyah yang menjadi muslim diaspora di beberapa negara, juga amal usaha di bidang pendidikan mulai merambah hingga ke luar negeri seperti pendirian Universitas Muhammadiyah Malaysia (UMAM). Perkembangan ini bisa dipandang sebagai suatu tonggak capaian (*milestone*) internasionalisasi Muhammadiyah, yang nantinya akan berlanjut pada internasionalisasi Islam Indonesia yang berkarakter moderat.

¹⁵²Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, 91.

Deskripsi singkat perkembangan Muhammadiyah, tentu tidak lengkap jika tidak disertai dengan ulasan terhadap persoalan di dalamnya yang berpotensi menghambat dinamika internal Muhammadiyah dan perwujudan etos berkemajuan pada konteks eksternal utamanya dalam lingkup Indonesia. Mengikuti hukum alam pada semua organisasi yang berawal dari fase kelahiran, pertumbuhan, perkembangan,¹⁵³ organisasi manapun termasuk Muhammadiyah, berpotensi terancam tidak sehat yang berlanjut pada kematian jika tidak mampu merawat dinamika internalnya melalui sikap terbuka terhadap perubahan.

Muhammadiyah tidak bisa mengelak dari hukum alam tersebut. Karena itu wajar jika pada setiap fase perkembangannya Muhammadiyah menghadapi masalah internal terutama yang menyangkut etos seperti mengelola organisasi secara biasa-biasa (*business as usual*) yang rentan dengan disrupsi perubahan eksternal. Kesadaran adanya disrupsi sehingga Muhammadiyah sebagai petahana pembaharu bisa terancam sebenarnya sudah disadari termasuk dari kalangan dalam Muhammadiyah seperti terekam dalam *Muhammadiyah: Potret yang Berubah*¹⁵⁴.

Salah satu yang menjadi komentar dan sasaran kritik terhadap Muhammadiyah adalah meredupnya etos pembaharuan atau tajdid sejalan dengan bertumbuhnya amal usaha Muhammadiyah. Setelah amal usaha Muhammadiyah bertumbuh dan berkembang hingga ke beberapa wilayah di tanah air, Muhammadiyah dinilai mulai tersandera oleh rutinitas pekerjaan di sekitar amal usahanya, sementara di pihak lain bermunculan juga aktivitas dari organisasi keagamaan lainnya yang menjadikan apa yang dikerjakan oleh Muhammadiyah terkesan biasa-biasa saja. Kemudian muncul pertanyaan

¹⁵³ Rhenald Kasali, *Re-Code Your Change DNA: Membebaskan Belenggu-belenggu untuk Meraih Keberanian dan Keberhasilan dalam Pembaharuan* (Jakarta: Gramedia, 2007).

¹⁵⁴ MT Arifin, *Muhammadiyah: Potret yang Berubah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 1990), 355–492.

tentang distingsi dan keunggulan (*excellence*) Muhammadiyah dengan organisasi keagamaan lainnya.

Di bidang pendidikan tinggi dan rumah sakit yang dikembangkan Muhammadiyah, misalnya, juga menjadi perhatian dari organisasi keagamaan lainnya. Perkembangan setidaknya pada kedua bidang tersebut tak pelak membentuk suatu lanskap kompetisi dan kontestasi yang tidaklah cukup jika disikapi dengan pendekatan “business as usual” yang hanya menyukupkan pada pengulangan terhadap yang biasa dilakukan atau iterasi (*doing the same thing*). Apalagi sekedar iterasi, bahkan melakukan inovasi (*doing the new thing*),¹⁵⁵ belumlah cukup karena perkembangan pada saat ini telah mengarah pada disrupsi, yakni membuat banyak hal yang baru, sehingga yang lama menjadi ketinggalan zaman, dan tidak terpakai (*doing thing differently, so others will be obsolete*).

Bagi Muhammadiyah yang terlanjur menyandang nama besar sebagai gerakan pembaharuan, tidak ada pilihan yang lain kecuali mengambil peran dalam mengembangkan inovasi-disruptif (*disruptive-inovation*) pada semua amal usaha yang telah dimilikinya. Justru pada kondisi yang kian menantang inilah beberapa amal usaha Muhammadiyah masih belum keluar dari zona nyaman dengan melakukan aktivitas yang biasa dilakukan (*iteration*). Dengan mengambil kembali contoh di bidang pendidikan, di beberapa kota bermunculan lembaga pendidikan mulai dari untuk usia dini hingga perguruan tinggi yang tidak saja berpotensi, bahkan mulai menggeser Muhammadiyah. Fenomena yang kurang lebih sama terjadi di bidang kesehatan dan kegiatan lainnya.

Menghadapi kondisi yang kian menantang, disruptif atau terkadang menggunakan konsep VUCA ciptaan dua pakar ilmu bisnis, Warren Bennis dan Burt Nanus yakni *volatility* (perubahan yang begitu cepat), *uncertainty* (ketidakpastian), *complexity* (kompleksitas), dan *ambiguity* (ketidakjelasan),

¹⁵⁵ Rhenald Kasali, *Disruption* (Jakarta: Gramedia, 2017).

menuntut Muhammadiyah tetap berpegang pada semangat zaman (*zeitgeist*) pada awal pendiriannya dan etos tajdid yang menjadi ciri dan karakter Muhammadiyah. Pemenuhan keniscayaan ini sangat tergantung kepada kualitas sumber dayamanusia Muhammadiyah utamanya mereka yang berada di posisi pemimpin pada berbagai level organisasi dan kelembagaan amal usaha.

Penyebutan tanggung jawab kepada unsur pimpinan berdasarkan pelajaran dari kepemimpinan Ahmad Dahlan. Ahmad Dahlan merupakan aktor yang mampu menjalankan kepemimpinan intelektual dengan visi pembaharuan dan perubahan yang terbukti menjadikan Islam sebagai bagian dari modernitas, namun di sisi lain tidak tercerabut dari akar keagamaan. Kapasitas yang dimiliki oleh Ahmad Dahlan menginspirasi Kurzman memosisikan Ahmad Dahlan dalam klaster pemikiran Islam liberal yang dikenal juga dengan modernisme Islam (*Islamic modernism*). Dengan pemikiran yang demikian, Ahmad Dahlan melakukan pembaharuan sebagaimana juga terlihat di bidang pendidikan dengan cara memperkenalkan pelajaran Barat dan tema-tema yang khas Barat terhadap kurikulum tradisional. Kepemimpinan Muhammadiyah pada saat ini perlu belajar dari karakter kepemimpinan Ahmad Dahlan yang demikian.

G. Islam Berkemajuan dan Indonesia Berkemajuan

Dengan demikian gerakan Muhammadiyah memiliki orientasi ganda: ke dalam (*inward looking*) dan keluar (*outward looking*). Kendati telah melewati usia satu abad dan mampu memasuki abad kedua serta menorehkan banyak capaian dalam berbagai aspek, Muhammadiyah memiliki pekerjaan rumah menghidupkan etos pembaharuan atau tajdid agar Muhammadiyah tetap berkemajuan. Itu yang disebut dengan orientasi ke dalam dari gerakan Muhammadiyah. Sementara gerakan yang berorientasi ke luar adalah, Muhammadiyah dituntut memberi kontribusi yang signifikan utamanya terhadap kemajuan Indonesia.

Bagi Muhammadiyah, kemajuan Indonesia memiliki makna penting, di samping karena Indonesia merupakan negara besar setidaknya kalau mempertimbangkan kekayaan alam dan populasi penduduknya, juga karena Islam di Indonesia merupakan mayoritas. Dengan populasi Muslim terbesar di dunia, Indonesia sering disebut sebagai negeri Muslim terbesar didunia. Pertimbangan yang disebut terakhir ini perlu menjadi perhatian Muhammadiyah karena adanya ketidakpaduan antara indikator keagamaan dengan indeks keislaman (*Islamicityindex*). Beberapa riset termasuk yang lebih awal dilakukan oleh Hossein Askari, doktor ekonomi dari Massachusetts Institute of Technology (MIT) dan yang lebih belakangan, Indonesia masih berada di urutan terbawah dari sisi indeks keislaman.

Indeks keislaman merupakan suatu kerangka metodologis untuk mengukur kepaduan atau korelasi antara ajaran Islam di suatu negara dengan praktik muamalah yang meliputi ekonomi, hukum tata kelola pemerintahan, hak asasi manusia dan politik, hubungan politik, dan kombinasi keempat indeks tersebut¹⁵⁶. Hasil penelitian antara 2009 dan 2016 menunjukkan indeks keislaman tertinggi justru diraih oleh negara-negara non-Muslim atau dengan populasi Islam yang sangat terbatas (*small minority*).¹⁵⁷ Data ini menjadi penanda penting bahwa Islam di Indonesia yang diperkuat pula dengan populasi terbesar belum menjadi basis kekuatan kultural yang memengaruhi pada munculnya tindakan-tindakan di ranah publik berbasis etik dan produktif yang berdampak pada kemajuan di semua sektor strategis. Pernyataan pada bagian ini mengingatkan pada teori klasik yang dibangun oleh Max Weber tentang etika Protestan (*The Protestant ethic*) bahwa evolusi kapitalisme dipengaruhi oleh etika dan gagasan puritan Protestan. Poin penting

¹⁵⁶ <https://www.republika.co.id/berita/o2dl1b1/indeks-keislaman-ekonomi>, t.t.

¹⁵⁷ <https://www.republika.id/posts/16798/umat-dan-indeks-keislaman>, t.t.

tentang agama dalam kerangka Weberian adalah bahwa keyakinan agama merupakan hal yang penting bagi capaian di bidang ekonomi ekonomi¹⁵⁸.

Temuan dan tesis Max Weber sebagaimana tertuang dalam *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* pada gilirannya merontokkan pandangan pesimistik bahwa devosi keagamaan dapat menjauhkan dari aktivitas keduniawian termasuk mengejar harta kekayaan. Dengan klaim terhadap keluasan, dan dalam beberapa aspek terperinci, posisi indeks keislaman Indonesia menimbulkan tanda tanya. Rendahnya indeks keislaman menandakan adanya kesenjangan antara ajaran Islam yang eternal, universal, dan terperinci dalam beberapa aspek dengan pemahaman, penghayatan, dan praktik keberagamaan umat Islam di Indonesia.

Praktik keberagamaan pada dasarnya merupakan indikator kesalahan pada aspek tertentu. Pada fenomena keberagamaan di Indonesia sering dipersoalkan tentang titik tekan kesalehandan dampaknya terhadap kehidupan di ranah publik. Kesalahan ritual dan kesalahan sosial merupakan konsep populer yang sering digunakan untuk membedakan titik tekan kesalahan dalam praktik keberagamaan. Secara lebih konseptual Riaz Hassan mengembangkan konsep dimensi kesalahan kaum Muslim ke dalam lima jenis, yakni: dimensi ideologis-kepercayaan agama, dimensi ritual, dimensi devosi, dimensi pengalaman, dan dimensi konsekuensi.

Konsep yang dikembangkan dari konsep klasik *the five dimensions of religion* Glock dan Stark, itu bisa dikembangkan pula suatu pemahaman bahwa makna dan implikasi keberagamaan yang terpenting adalah pada dimensi konsekuensi yakni, *“the effect of religious belief, practice, experience, and knowledge in persons’ day-to-day lives,”* seperti dikutip J. Milton Yinger¹⁵⁹ dari Glock dan Stark. Konsep dimensi agama baik yang dikembangkan oleh Glock dan Stark yang diacu

¹⁵⁸ Rachel M McCleary dan Robert J Barro, *The Wealth of Religions: The Political Economy of Believing and Belonging* (Oxford: Princeton University Press, 2019).

¹⁵⁹ J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: Maxmillan, 1970).

oleh Hassan¹⁶⁰ maupun dari ahli lainnya semisal Smart¹⁶¹ dan Esposito, Fasching, dan Lewis¹⁶² bisa dijadikan sebagai suatu instrumen konseptual dan teoritik untuk membaca praktik keberagamaan di Indonesia yang menyebabkan indeks keislamannya masih berada di urutan bawah jika dibandingkan dengan negara-negara dengan Islam sebagai minoritas sekalipun.

Kendati Indonesia dikenal sebagai bangsa yang religius yang ditandai pula dengan keberadaan Muslim sebagai mayoritas, agama belum memberikan efek yang signifikan pada dimensi konsekuensi di ranah kehidupan publik yang berdampak pada kemajuan dan keadaban. Jika pada dimensi konsekuensi belum memberi efek secara signifikan, maka pernyataan hipotetisnya adalah, titik tekan keberagamaan di Indonesia baru pada tahap ritual dan material, salah satu dimensi yang disebut Ninian Smart, dalam arti dari sisi tempat ibadah (dimensi material) dan ritual terlihat semarak, tetapi kurang berdampak pada dimensi konsekuensi.

Dengan identitas keagamaan yang begitu kuat melekat pada Muhammadiyah, ditambah kesejarahannya yang begitu panjang, serta pengalaman dalam mengelola amal usaha utamanya di bidang pendidikan, kesehatan, dan filantropi, belum lagi kalau mempertimbangkan posisinya sebagai kekuatan politik kendati bukan partai politik dan masyarakat madani, dengan sendirinya Muhammadiyah terpanggil menjadi salah satu kelompok keagamaan strategis dalam mentransformasi Indonesia sebagai bangsa berkemajuan. Ada banyak faktor yang menjamin kemajuan suatu bangsa. Salah satu faktor yang disebut di antaranya oleh Diamond¹⁶³ adalah nilai-nilai inti nasional yang di

¹⁶⁰ Riaz Hassan, *Faithlines: Muslim Concepts of Islam and Society* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹⁶¹ Ninian Smart, *The World's Religions*. Cambridge (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

¹⁶² John L Esposito, Darrell J Fasching, dan Todd J. Lewis, *World Religions Today* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹⁶³ Jared Diamond, *Upheaval: How Nation Cope With Crisis and Change*, 2019.

dalamnya termasuk agama. Dengan demikian bisa ditegaskan bahwa agama merupakan salah satu modal penting bagi suatu bangsa.

Namun perlu dipertegas kembali bahwa agama yang dimaksud bukan sekedar sebagai suatu identitas formal melainkan sebagai suatu etos. Acemoglu dan Robinson menyebut Mesir sebagai salah satu contoh sebagai negara dengan identitas keagamaan yang kuat, yaitu Islam namun masih didera kemiskinan, karena justru mayoritas orang Mesir memegang teguh keyakinan dan ajaran Islam yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip kesuksesan ekonomi¹⁶⁴. Sebagaimana Mesir, Indonesia memiliki identitas yang mirip dari segi keagamaan. Tetapi berbeda dengan Mesir, Indonesia menurut suatu skenario yang diungkap Martin¹⁶⁵, diproyeksi menjadi salah satu dari sepuluh kekuatan ekonomi terbesar di dunia pada 2050. Indonesia pada 2050 diproyeksi ada di urutan ketujuh setelah China, Amerika Serikat, India, Brasil, Meksiko, Rusia, dan melampaui Jepang, Inggris, dan Jerman.

Skenario optimis terhadap masa depan Indonesia juga menjadi perhatian pemerintah Indonesia melalui penancangan apa yang disebut dengan Visi Indonesia 2045. Visi merupakan pandangan atau wawasan ke depan setidaknya satu generasi atau yang disebut Sardar¹⁶⁶ dengan *one-generation future* dengan rentang waktu antara sekitar 20-25 tahun. Visi Indonesia 2045 terdapat dalam dokumen Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/Bappenas yang ditanda tangani presiden pada Mei 2019. Berdasarkan pada tahun penandatanganan itu, pada 25 tahun yang akan datang, bertepatan dengan 100 tahun kemerdekaan Indonesia, visi itu akan terwujud. Dalam dokumen Visi Indonesia 2045 terdapat paparan tentang indikator Indonesia sebagai negara maju, yakni Indonesia mampooterlepas

¹⁶⁴ Daron Acemoglu dan James A. Robinson Dalam *Why Nation Fail: The Origin of Power, Prosperity, and Poverty* (2012), 2012.

¹⁶⁵ Martin Jacques dalam *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World* (2009), t.t.

¹⁶⁶ Ziauddin Sardar, *What Do We Mean By Islamic Future?* dalam Ibrahim Abu-Rabi, ed. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).

dari jebakan pendapatan menengah (*middle-income trap*/MIT) pada 2036 sehingga mencapai tingkat pendapatan per kapita US\$ 23.199 pada 2045. Rentang waktu pencapaian ke tahapan apa yang dalam dokumen itu juga dikatakan sebagai “impian Indonesia” merupakan ukuran waktu yang biasa digunakan oleh beberapa negara seperti Brazil, Meksiko, dan Malaysia¹⁶⁷.¹⁶⁹ Negara lain yang berhasil keluar dari jebakan MIT adalah Korea Selatan. Negara ini menurut Rifky dan Chairunnisa¹⁶⁸ dengan mengutip data World Bank berpendapatan US\$932 pada 1960, hanya terpaut sedikit dengan Indonesia, yakni US\$690, pada tahun yang sama. Tetapi pada tiga dekade kemudian, terjadi lompatan pendapatan yang menjadikan Korea Selatan sebagai *high income country* yang meninggalkan jauh Indonesia yang baru berpendapatan US\$1.930, sementara Korea Selatan telah memiliki pendapatan per kapita sebesar US\$10.361. Disparitas pendapatan antara kedua negara itu, masih menurut Rifky dan Chairunnisa terus berlanjut hingga per tahun 2019 dengan selisih hingga 7 kali lipat lebih tinggi Korea Selatan. Pada tahun 2019, pendapatan per kapita Korea Selatan mencapai US\$28.675, sementara Indonesia baru sebesar US\$4.450.

Waktu yang dibutuhkan Korea Selatan agar terjadi *quantum leap* dari sisi pendapatan per kapita adalah tiga dekade. Apabila Indonesia ingin memperoleh capaian yang sama, maka selama rentang waktu itu, Indonesia, menurut Sumarkidjo dan Montrama harus fokus pada penyelesaian yang terkait dengan produktivitas, daya saing, dan sumber daya manusia, di samping percepatan penyelesaian Pandemi Covid-19 dan sesudahnya. Selain fokus kepada empat hal tersebut, Rifky dan Chairunnisa¹⁶⁹¹⁷¹, menaruh perhatian

¹⁶⁷ Atmaji Sumarkidjo dan Ian Montratma, *Strategi Raya Menuju Satu Abad Indonesia Tahun 2045* (Jakarta: Kata, 2020), 6.

¹⁶⁸ Teuku Riefky dan Talita Chairunnisa, *Gagasan Ekonomi Muda menyambut Indonesia 2045 dalam Indonesia 2045: Gagasan Ekonomi Milenial Melihat Masa Depan, Sri Mulyani dkk* (Jakarta: Gramedia, 2021), 40.

¹⁶⁹ Riefky dan Chairunnisa, *Gagasan Ekonomi Muda menyambut Indonesia 2045 dalam Indonesia 2045: Gagasan Ekonomi Milenial Melihat Masa Depan, Sri Mulyani dkk*.

pada aspek institusi pada suatu negara. Dengan merujuk pada Acemoglu dan Robinson, pencapaian dari sisi pertumbuhan ekonomi yang ditandai dengan meningkatnya pendapatan per kapita seperti dialami Korea Selatan, tidak bisa dilepaskan dari faktor institusi yang menjamin keterbukaan bagi masyarakat terlibat aktif dalam pengambilan keputusan. Dengan keterbukaan yang disediakan pemerintah, apabila terdapat kebijakan yang ditentang, publik atau warga memilikihak apa yang disebut oleh Jurgen Habermas dengan deliberasi di ruang publik. Praktik deliberatif di ruang publik yang dijamin oleh pemerintah dengan demikian mengindikasikan praktik demokrasi yang serhat atau berkeadaban (*democratic civility*). Dalam demokrasi yang berkarakter demikian, warga dijamin haknya untuk melakukan pengawasan terhadap pemerintahan yang berjalan. Acemogli dan Robinson¹⁷⁰¹⁷² menamai institusi yang demikian dengan institusi inklusif yang dikontraskan dengan institusi eksklusif dan ekstraktif. Institusi eksklusif dan ekstraktif merupakan institusi yang buruk karena tidak memberi kesempatan partisipasi kepada publik, alih-alih hanya memberikan hak-hak istimewa kepada kalangan tertentu yang mengarah pada praktik oligarkhi. Akibat lebih lanjut yang ditimbulkan oleh institusi yang buruk ini, menurut Riefky dan Chairunnisa¹⁷¹ adalah, masyarakat tidak memilikietos sebagai pekerja keras, inovatif, dan efisien dalam kegiatan ekonomi.

Indonesia maju yang tergambar dalam dokumen Bappenas telah menjadi perhatian Muhammadiyah sebagaimana dituangkan dalam dokumen Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna yang diterbitkan Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada 2014. Dalam pandangan Muhammadiyah, Indonesia memiliki cukupmodal sejarah untuk berkembang menjadi negara berkemajuan. Bagi Muhammadiyah,

¹⁷⁰ Daron Acemoglu dan James A. Robinson Dalam *Why Nation Fail: The Origin of Power, Prosperity, and Poverty* (2012), 79.

¹⁷¹ Riefky dan Chairunnisa, *Gagasan Ekonomi Muda menyambut Indonesia 2045 dalam Indonesia 2045: Gagasan Ekonomi Milenial Melihat Masa Depan*, Sri Mulyani dkk.

berdirinya beberapa kerajaan di Nusantara dengan area pengaruhnya bahkan merentang jauh ke wilayah-wilayah luar Nusantara, merupakan pengalaman berharga bahwa pada bangsa Indonesia melekat etos berkemajuan. Di samping ditunjukkan dengan sejarah kerajaan itu, etos kemajuan juga ditunjukkan dengan berdirinya organisasi modern termasuk yang berafiliasi pada kelompok keagamaan tertentu, serta gerakan berbasis nasionalisme yang mempersatukan bangsa Indonesia yang berpuncak pada kemerdekaan Indonesia.

Sayangnya setelah 70 tahun merdeka, meskipun Indonesia mencatat sejumlah kemajuan, menurut Muhammadiyah, Indonesia mengalami kejumudan (stagnasi), penyimpangan (deviasi), dan peluruhan (distorsi) dalam berbagai kehidupan kebangsaan ditimbang dari semangat, pemikiran, dan cita-cita nasional yang diletakkan oleh pendiri bangsa sebagaimana termaktub dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945. Persoalan yang disoroti oleh Muhammadiyah adalah krisis moral dan etika sebagai penyebab munculnya masalah-masalah berikutnya dalam berbagai aspek kehidupan seperti perilaku koruptif yang massif, kesenjangan sosial, penegakan hukum yang lemah, dan penyimpangan lainnya.

Dengan kondisi yang masih kritikal itu, Indonesia dalam pandangan Muhammadiyah masih jauh dari imajinasi Indonesia Berkemajuan. Muhammadiyah memahami Indonesia Berkemajuan sebagai suatu konsep ideal yang disetarakan dengan konsep negara madinah (*al madina al fadhilah*) yang menjamin kedaulatan, ketercapaian kemakmuran dan berkeadaban dengan gambaran pada masing-masing aspek kehidupan publik. Di bidang politik, Indonesia Berkemajuan ditandai dengan alih-alih pelaksanaan demokrasi prosedural, melainkan terwujudnya demokrasi berkeadaban yang lebih mengedepankan perilaku jujur, damai, ksatria, dan saling menghormati; dan menolak tindakan-tindakan anarkis, praktik-praktik yang menghalalkan cara, kekerasan, dan kecurangan. Di bidang ekonomi, Indonesia Berkemajuan

ditandai dengan adanya jaminan terciptanya keadilan distributif sehingga warga negara bisa memperoleh akses dan kepemilikan serta pengelolaan sumberdaya ekonomi, dan menyediaka sumber kehidupan dan lapangan pekerjaan yang layak. Kemudian dalam bidang sosial budaya ditandai oleh berkembangnya budaya nasional yang merupakan puncak-puncakbudaya daerah, namun di sisi lain tetap terbuka terhadap kehadiran budaya baru yang sesuai dengan kepribadian bangsa. Bila Indonesia Berkemajuan dapat diwujudkan dalam semua aspek tersebut, Indonesia tegas Muhammadiyah, telah mencapai kondisi yang unggul, berada di garis depan atau memimpin di semua di semua bidang kehidupan—material dan spiritual, jasmani dan rohani, lahir dan batin.

Ada pandangan Muhammadiyah yang menarik pada dokumen Indonesia Berkemajuan, yaitu afirmasi Muhammadiyah terhadap agama sebagai suatu *driver force* untuk mencapai Indonesiaberkemajuan. Bagi Muhammadiyah, agama tidak mungkin bisa diabaikan pada setiap aspek kehidupan di Indonesia karena telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam ideologi negara. Agama memiliki posisi penting sebagaimana ternyatakan secara eksplisit dalam sila pertama Pancasila: Ketuhanan Yang Maha Esa. Agama dalam pandangan Muhammadiyah lebih sekedar kumpulan ajaran tentang tata peribadatan atau ritual untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi sebagai suatu sistem etik mendasari perilaku yang, “*Dapat menumbuhkan etos keilmuan, orientasi pada perubahan, kesadaran akan masa depan yang lebih baik, pendayagunaan sumberdaya alam secara cerdas dan bertanggungjawab, inovasi atau pembaruan, kebersamaan dan toleransi, disiplin hidup, kemandirian, serta hal-hal lain yang membawa pada kemajuan hidup bangsa.*”¹⁷² Ditegaskan juga oleh Muhammadiyah, “*Dalam mengagendakan Indonesia yang berkemajuan penting untuk menjadikan agama sebagai sumber nilai yang bersifat aktual.*” Dengan lebih menekankan

¹⁷² *Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna*, 2014, 44.

pada dimensi etik tersebut, tentu tanpa memandang remeh praktik ritual agama, agama akantampil sebagai etika publik sehingga. Di bidang sosial-politik, nilai etika keagamaan dapat menjadi penghalang perilaku politik yang korup dan pada saat yang sama menjadi inspirasi penerapan hukum yang berkeadilan. Di bidang sosial ekonomi, etika keagamaan dapat menjadi faktor pendukung produktivitas dan pemerataan ekonomi dan penjaga keseimbangan lingkungan. Di bidang sosial budaya, agama dapat menjadi landasan dalam merumuskan strategi kebudayaan masa depan yang berkeadaban.¹⁷³

Di antara kelompok keagamaan di Indonesia, Muhammadiyah memberikan perhatian kepada Islam sebagai agama mayoritas dalam arti agar Islam lebih diwujudkan sebagai agama peradaban (*din al hadlarah*) yang progresif dan sesuai dengan alam pikiran masyarakat moderen. Karenanya Islam, tegas Muhammadiyah, dapat menjadi sumber nilai yang penting dan utama bagi usaha-usaha membangun kehidupan kebangsaan menuju Indonesia Berkemajuan.¹⁷⁴

Setelah memberikan afirmasi yang sekaligus menunjukkan pandangan optimis terhadap agama, Muhammadiyah kemudian mengeksplorasi faktor-faktor fundamental lainnya sebagai penopang perwujudan Indonesia berkemajuan. Ada empat faktor yang mendapat perhatian Muhammadiyah Indonesia, yaitu pendidikan, kepemimpinan, institusi, dan keadaban publik. Faktor pendidikan mendapatkan perhatian Muhammadiyah karena Indonesia memiliki penduduk dengan populasi yang besar. Dua negara di kawasan Asia yaitu China dan India yang dicontohkan Muhammadiyah merupakan negara dengan tingkat kemajuan yang berarti karena mendapatkan topangan dari penduduknya yang berkualitas. Dua negara itu sebenarnya tidak hanya menjadi contoh sebagai negara maju karena memiliki populasi penduduk yang besar, tetapi juga sebagai contoh sebagai negara yang bisa

¹⁷³ *Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekontruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna.*

¹⁷⁴ *Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekontruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna, 45.*

memanfaatkan kehadiran penduduk usia produktif (15 hingga 64 tahun) dalam jumlah lebih besar apabila dibandingkan populasi usia tidak produktif (14 tahun ke bawah/atau 65 tahun ke atas). Chinadan India dengan demikian merupakan contoh negara yang memperoleh berkah dari bonus demografi atau *demographic dividend*.

Indonesia memiliki potensi besar sebagai negara maju atau Indonesia Berkemajuan dalam konsep Muhammadiyah karena juga akan mendapatkan bonus demografi pada 2030-2040 yang akan memberikan manfaat setidaknya pada dua hal: sumber daya manusia berkualitas dan tenaga kerja usia produktif¹⁷⁵. Indonesia harus memanfaatkan momentum demografi inidengan menyediakan pendidikan yang berkualitas bagi semua warga. Karena itu, Muhammadiyah menekankan pentingnya *Education for all* (Pendidikan untuk Semua) yang menjamin keteraksesan dan partisipasi warga terhadap pendidikan. Ditegaskan pula oleh Muhamadiyah, pendidikan tersebut harus diorientasikan pada terbentuknya, *“Manusia yang cerdas adalah manusia Indonesia seutuhnya yang memiliki kekuatan akal budi, moral, dan ilmu pengetahuan yang unggul untuk memahami realitas persoalan serta mampu membangun kehidupan kebangsaan yang bermakna bagi terwujudnya cita-cita nasional. Manusia Indonesia yang cerdas memiliki fondasi iman dan taqwa yang kokoh, kekuatan intelektual yang berkualitas, kepribadian yang utama, dan menjadi pelaku kehidupan kebangsaan yang positif sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila.”*¹⁷⁶

Muhammadiyah juga menaruh perhatian besar kepada faktor kepemimpinan yang dapat mentransformasi Indonesia menjadi berkemajuan. Muhammadiyah menawarkan konsep kepemimpinan profetik. Dalam pandangan Muhammadiyah, kepemimpinan profetik merupakan kepemimpinan yang padanya melekat perpaduan antara kualitas kenegarawanan

¹⁷⁵ Astrid Savitri, *Bonus Demografi 2030: Menjawab Tantangan serta Peluang Edukasi 4.0 dan Revolusi Bisnis 4.0* (Semarang: Genesis, 2019).

¹⁷⁶ *Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna*, 45.

dengan kemampuan transformatif, yakni, “*Kepemimpinan yang berkarakter dan berkepribadian kuat, mengutamakan kepentingan bangsa dan negara, mampu melakukan mobilisasi potensi, mengagendakan perubahan, dan memproyeksikan masa depan.*”¹⁷⁷Dengan kualitas kepemimpinan profetik, menurut Muhammadiyah, pemimpin akan menjalankan peran keteladanan, inklusif kepada semua golongan, dan bisa menggerakkan masyarakat. Indonesia dalam penilaian Muhammadiyah justru mengalami krisis kepemimpinan profetik di berbagai level seperti terlihat pada banyaknya pemimpin yang justru menunjukkan keteladanan yang buruk dengan melakukan penyalahgunaan kekuasaan. Pada bagian akhir pemaparan kepemimpinan profesik di dokumen Indonesia Berkemajuan, Muhammadiyah menegaskan, “*Keteladanan elite menjadi kunci penting bagi tumbuhnya kepercayaan, sebagai pusat identifikasi diri bagi rakyat, serta menjadi modal sosial dan ruhaniyah yang berharga untuk kemajuan bangsa.*”¹⁷⁸

Indonesia Berkemajuan dalam pandangan Muhammadiyah juga meniscayakan keberadaan suatu institusi atau pranata politik yang progresif yang berfungsi sebagai pendorong (*driver*) untuk mewujudkan kondisi ideal ini. Muhammadiyah memberi apresiasi terhadap sistem demokrasi yang telah menjadi pilihan bangsa Indonesia. Demokrasi bagi Muhammadiyah merupakan suatu pranata politik yang sejatinya dapat memberikan jaminan terciptanya suatu ruang publik sebagai arena deliberasi warga untuk merespons dan melakukan pengawasan terhadap kebijakan pemerintah. Apabila demokrasi dapat berjalan dengan baik, menurut Muhammadiyah, akan memberikan efek secara positif terhadap perilaku penyelenggara pemerintahan maupun pejabat publik yang lebih mengedepankan nilai-nilai keadaban seperti kejujuran, amanah, dan adil. Dengan nilai-nilai keadaban tersebut pada gilirannya akan memberi efek yang baik pula terhadap kinerja

¹⁷⁷ *Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna*, :47.

¹⁷⁸ *Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna*, 49.

institusi publik lainnya yang dalam dokumen Indonesia Berkemajuan memberi perhatian secara khusus kepada institusi hukum dan birokrasi. Dalam pandangan Muhammadiyah, apabila penegak hukum memegang kuat nilai-nilai keadaban, penegakan hukum akan terwujud secara fair, adil, dan menghindari deskriminasi terhadap mereka yang melanggar hukum. Birokrasi yang diperkuat dengan nilai-nilai keadaban, menurut Muhammadiyah, akan memberikan jaminan kepada warga untuk mendapatkan pelayanan sejalan dengan prinsip keterbukaan, efektifitas, efisiensi dan profesional. Pada bagian akhir pemaparan aspek institusi, Muhammadiyah menegaskan, *“Lembaga-lembaga politik, baik lembaga hukum maupun birokrasi pemerintahan, harus menjamin terbukanya ruang tanpa diskriminasi yang memungkinkan masyarakat luas – organisasi sosial-kemasyarakatan, media, cendekia, organisasi profesi, gerakan sosial dan lembaga swadaya masyarakat dan lembaga-lembaga keagamaan—untuk ikut serta dalam membangun Indonesia Berkemajuan.”*¹⁷⁹

Imajinasi Muhammadiyah tentang Indonesia Berkemajuan pada gilirannya berpuncak pada terwujudnya nilai-nilai keadaban. Dalam pandangan Muhammadiyah Indonesia dapat disebut berkemajuan apabila masyarakatnya menjunjung tinggi nilai-nilai keadaban yang bisa bersumber dari agama dan kebudayaan, yakni masyarakat yang menghargai pluralitas, toleransi, rasionalitas, keterbukaan, persamaan, taat aturan, menghargai orang lain, menerima perubahan, serta menjamin kemerdekaan berpikir, berbicara, dan berkreasi dalam mencapai kemajuan.

H. Kesimpulan

Kajian ini dimaksudkan untuk merekonstruksi gagasan Islam berkemajuan Muhammadiyah dengan memanfaatkan informasi dan dokumen lama maupun baru serta publikasi mulai tahun 2000-an di mana Islam berkemajuan menjadi wacana publik baik di kalangan Muhammadiyah maupun

¹⁷⁹ *Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekontruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna*, 50.

di luar Muhammadiyah. Pada awal Agustus 2015, dua organisasi kemasyarakatan (ormas) Islam terbesar di Indonesia, Muhammadiyah dan NU menggelar muktamar di dua tempat yang berbeda, tapi nyaris bersamaan dari sisi waktu. Di kedua muktamar ini, Muhammadiyah mengusung tema “Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan”. Sedangkan NU mengusung tema muktamar “Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia. Kedua muktamar tersebut menciptakan momentumhadirnya wacana publik tentang Islam Berkemajuan dan Islam Nusantara baik yang meletakkan dalam konteks kontestasi maupun dalam bingkai pandangan moderat bahwa di antara keduanya, alih-alih sebagai kontestasi, justru dapat menciptakan sistesis dua corak keislaman yang nantinya akan menjadi kekuatan Islam di Indonesia. Kajian yang coba mengeksplorasi dan mengelaborasi ke arah sistesis tersebut telah dilakukan oleh sejumlah akademisi.

Bagi Muhammadiyah sebagaimana terefleksi pada pemikiran beberapa tokoh Muhammadiyah, gagasan Islam Berkemajuan merupakan reafirmasi terhadap karakter gerakan Muhammadiyah. Disebut dengan berbagai ungkapan, misalnya gerakan tajdid, pembaharuan, modernis, reformis, dakwah, bahkan digunakan pula konsep liberal, disebut juga sebagai eksemplar masyarakat madani atau *civil society*, namun pada intinya Muhammadiyah memiliki misi atau cita-cita yang kuat untuk memajukan Islam semenjak di awal kelahirannya. Kemajuan Islam dalam imajinasi Muhammadiyah adalah Islam yang terusmampu berdialektika dengan perkembangan zaman. Bagi Muhammadiyah, kemajuan merupakan sesuatu yang inheren dalam Islam sebagaimana terungkap dalam al- Qur’an dan terbukti dalam sejarah Islam pada periode tertentu.

Berdasarkan pertimbangan teologis dan historis tersebut, Muhammadiyah dengan penuhkesadaran menjadikan kemajuan sebagai karakter dan misi atau cita-cita gerakannya. Kemajuan bagi Muhammadiyah merupakan misi universal Islam yang tidak lekang oleh zaman. Karena itu Muhammadiyah melakukan glorifikasi terhadap gagasan berkemajuan hingga dalam usianya

mencapai satu abad lebih. Gagasan Islam Berkemajuan dalam pandangan Muhammadiyah tidak hanya memiliki makna dan implikasi terhadap Muhammadiyah sendiri dan umat Islam sebagai kelompok mayoritas di Indonesia, tetapi pada gilirannya memberi makna dan implikasi terhadap Indonesia. Indonesia dalam imajinasi Muhammadiyah adalah Indonesia yang berkemajuan dalam berbagai aspek. Dalam refleksi kritis Muhammadiyah, Indonesia telah meraih banyak capaian yang perlu diapresiasi, namun di sisi lain, Indonesia kini dan di masa yang akan datang dihadapkan pada tantangan internal dan eksternal yang krusial. Indonesia dinilai oleh Muhammadiyah memiliki modal besar menjadi Indonesia Berkemajuan seperti bonus demografi dari sisi SDM dan transformasi budaya politik yang mengarah pada demokrasi yang ideal. Bonus demografi akan menjadi pilar ketika Indonesia mencapai usia satu abad pada 2045 dengan catatan Indonesia perlu membenahi kondisi pendidikannya. Demokrasi dalam pandangan Muhammadiyah akan mengondisikan suatu kelembagaan atau institusi yang inklusif yang akan menjamin berkembangnya kemandirian dan kreativitas warga. Untuk mewujudkan kondisi ideal tersebut, Muhammadiyah memandang urgensi demokrasi berkeadaban (*democratic civility*), alih-alih demokrasi prosedural, di mana nilai-nilai agama, termasuk Islam, dapat dijadikan sebagai rujukan moral yang nantinya akan mengarah pada masyarakat dan Indonesia berkeadaban.

Pada akhirnya harus ditegaskan bahwa gagasan Islam Berkemajuan akan memberikan makna dan implikasi pada tataran praksis jika Muhammadiyah sendiri mampu menampilkan dirinya sebagai eksemplar Islam Berkemajuan. Dalam konteks ini, Muhammadiyah perlu melakukan retrospeksi dan introspeksi agar bisa diidentifikasi secara detail kelemahan dan potensi internal Muhammadiyah sebagai modal bagi Muhammadiyah terus berkiprah dalam konteks keislaman dan keindonesiaan yang terus diwarnai dengan dinamika dan tantangan.

Referensi

- Abbas, Megan Brankley. *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*. California: Stanford University Press, 2021.
- “Abd Rohim Ghazali, ‘Fundamentalis Insaf dan Keutuhan Indonesia,’ <https://majalah.tempo.co/amp/obituari/166054/obituari-syafii-maarif-meninggalkan-cita-cita-utopia-negara-islam>. Diakses 5 Januari 2023.” t.t.
- Abdillah, Masykuri. *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to The Concept of Democracy (1966-1993)*. Hamburg: Abera Verlag, 1997.
- Abdullah, M. Amin. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Yogyakarta: Ircisod, 2020.
- Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin, 1959- 1965 (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988) dan, Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante (Jakarta: LP3ES,1987).*, t.t.
- Al faruqi, Ismail Raji. *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective*. USA: nternational Institute of Islamic Thgought, 1988.
- . *Tauhid: Its Implication for Thought and Life*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992.
- Al faruqi, Ismail Raji, dan Lois Lamya al faruqi. *The Cultural Atlas of Islam (New York: Macmillan, 1986)*. New York: Mcmillan, 1986.
- Al Gore, Al Gore. *The Future: Six Driver of Global Change*. London: SAGE Publications, 2013.
- Alfian, Muhammadiyah. *The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Ductch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.
- Ali, A. Mukti. *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Ali, Muhammad. *Islam and Colonialism: Becoming Modern in Indonesia and Malaya*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Alisyahbana, Sultan Takdir. “Paham Islam yang Menghambat Kemajuan.” *Ulumul Qur`an* 1, no. 1 (1989): 46.

- Alwee, Azhar Ibrahim. *Introduction: The Making of Progressive Religion*, in *Islam, Religion and Progress: Critical Perspectives*, eds. Azhar Ibrahim Alwee, Mohamed Imran Mohamrd Taib. Singapore: The Print Lodge Pte. Ltd., 2006.
- Ansor, Muhammad. "Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post- Reform Indonesia." *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016): 417–516.
- ANwar, M. Syafii. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- AR Sukriyanto, M. *Pelajaran 'al-'Ashr Kiai Dahlan" dalam Azaki Khoruddin, "Teologi Al-'Ash Muhammadiyah: Etos dan Ajaran K.H.A. Dahlan yang Terlupakan*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2015.
- Arif, Al Wasim. "Titik Temu Islam Nusantara Berkemajuan dalam Perspektif Fenomenologi Edmund Husserl (1859-1938)." *An Nur: Jurnal Studi Islam*, X, no. 1 (2020).
- Arifin, MT. *Muhammadiyah: Potret yang Berubah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 1990.
- Armstrong, Karen. *Field of Blood: Religion and the History of Violence*. London: The Bodley Head, 2014.
- Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (California: Stanford University Press, 2007; lihat juga Asef Bayat, Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam (Oxford: Oxford University Press, 2013).*, t.t.
- Asrori, S. *Hajatan Demokrasi: Potret Jurnalistik Pemilu Lagsung Simpul Islam Indonesia dari Moderat hingga Garis Keras*. Jakarta: Era Media Informasi, 2006.
- Asyaukani, Luthfi. *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapura: ISEAS, 2009.
- Azra, Azyumardi. *Kelas Menengah Muslim Indonesia: Sebuah Pengantar" dalam Wasisto Rahardjo Jati, Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2017.
- . "Muhammadiyah: A Preliminary Study." *Studia Islamika* 1, no. 2 (1994): 187–200.

- Azyumardi Azra, *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay- Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Allen & Unwin and University of Hawai'i Press Honolulu, 2004). Lihat juga, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), dan Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002)., t.t.
- Bachtiar, Hasnan. "Dar al-'Ahd wa al-Shadah: Muhammadiyah Position and Thoughts on Negara Pancasila." *Studia Islamika* 27, no. 3 (2020): 486–513.
- Baidhaw, Zakiyudin, dan Khoiruddin Azaki. *Etika Muhammadiyah & Spirit Peradaban*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017.
- Barton, Greg, Ihsan Yilmasz, dan Nicholas Morieson. "Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in Indonesia." *Religious* 12, 641, 2021; 1-20." *Religious* 12 (2021): 1–20.
- Beberapa publikasi intelektual Muslim pada dekade 80-an di antaranya: (1) Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1986); (2) Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus* (Bandung: Mizan, 1986); (3) M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1987); (4) M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Mekkah: Menuju Ekonomi Islam* (Bandung: Mizan, 1987); (5) A.M. Saefuddin et.al., *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1987)., t.t.
- Beck, Herman L. *An Introduction to Ahmad Syafii Maarif: The Man and This Book* dalam *Ahmad Syafii Maarif, Islam, Humanity, and Indonesian Identity: Reflection on History*. Leiden: Leiden University Press, 2016.
- . *Fenomenologi Islam Modernis: Kisah Perjumpaan Muhammadiyah dengan Kebhinekaan Perilaku Beragama*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020.
- Berg, Bruce L. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Boston: Pearson, 2007.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: The Element of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road, 1967.

- Berger, Peter L, dan Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Books, 1979.
- Bruinessen, Martin van. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*. Singapore: ISEAS, 2013.
- Brym, Robert. *Intelektual dan Politik*. Jakarta: Grafiti, 1993.
- Burhani, Ahmad Najib. *Liberal and Conservative Discourses in The Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia*” dalam Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*. Singapore: ISEAS, 2013.
- . *Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari Puritanisme ke Kosmopolitanisme*. Bandung: Mizan, 2016.
- . “Muhammadiyah Jawad an landasan Kultural untuk Islam Berkemajuan.” *Maarif* 14, no. 2 (2020): 75–84.
- . “Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah.” *Studia Islamika* 25, no. 3 (2018): 433–70.
- . “The Ideological Shift of Muhammadiyah from Cultural into Purititanical Tendency in 1930s.” *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 8, no. 1 (2006): 1–22.
- . “Transmission of Islamic Reform from The United to Indonesia: Studying Fazlur Rahman’s Legacy through the Works of Ahmad Syafii Maarif.” *Indonesia and the Malay World*, 41, no. 119 (2013): 29–47.
- Burhanuddin, Jajat. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.
- Bush, Robin, dan Budhy Munawar Rachman. *NU and Muhammadiyah: Majority Views on Religious Minorities in Indonesia*” in *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Singapura: ISEAS, 2014.
- Cesari, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet: Muslim in Europe and in the United States*. New York: Pilgrave Macmillan, 2004.
- Chen, Naiwan, dan Tsai-Chen Yang. “Islam and Democracy: A Dynamic Perspective 329-364.” *Japanese Journal of Political Science* 17, no. 3 (2016): 329–64.

- Ciftci, Sabri. "Islam, Social Justice, and Democracy." *Politics and Religion* 12 (2019): 549–76.
- Ciftci, Sabri, F. Michael Wuthrich, dan Ammar Shamaileh. "Islam, Religious Outlooks, and Support for Democracy." *Political Research Quarterly* 72, no. 2 (2019): 435–49.
- Compton, Boyd R. *Kemelut Demokrasi Liberal: Surat-Surat Rahasia Boyd R. Compton*. Jakarta: LP3ES, 2021.
- Creswell, John W., dan John W. Creswell. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches*. 2nd ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2007.
- Dalam Bulir-Bulir Refleksi Seorang Mujahid (2022), kumpulan artikelnya yang dibukukan oleh Kompas, terdapat pembahasan di Bagian II yang bertajuk "Korupsi, Penyakit Demokrasi". Pada bagian ini, terdapat pernyataan Maarif sebagai berikut: "Korupsi tetap menggurita, narkoba seperti tak bisa dibendung, ulah oknum polisi dan aparat lain sangat menusuk perasaan kita semua terus saja terjadi." Fenomena ini dipandang Maarif merupakan pengingkaran terhadap gerakan reformasi yang bergulir sejak 1998 yang bertujuan ingin menegakkan sistem demokrasi yang kuat dan sehat namun tersandera oleh pragmatisme elite politik yang antara lain membuahkkan praktik korupsi dan praktik penyalahgunaan kekuasaan lainnya., t.t.*
- Danusiri, Aryo. "Pertunjukan Kerumunan: Sirkulasi Urban Gerakan Tarekat Alawiyah." *Prisma: Jurnal Pemikiran Sosial Ekonomi* 41, no. 3 (2022).
- Daron Acemoglu dan James A. Robinson *Dalam Why Nation Fail: The Origin of Power, Prosperity, and Poverty (2012)*, 2012.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995.
- Dematra, Damien. *Si Anak Kampoeng Berdasarkan Kisah Buya Syafii Maarif*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010.
- Diamond, Jared. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. London: Penguin Books, 2005.
- . *Upheaval: How Nation Cope With Crisis and Change*, 2019.
- Diamond, Larry. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Yogyakarta: IRE, 203M.

- Efendi, David, Nanang Indra Kurniawan, dan Purwo santoso. "From Fiqh to Political Advocacy: Muhammadiyah's Ecological Movement in the Post Order Indonesia." *Studia Islamika* 28, no. 2 (2021).
- Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003.
- . *The Crescent and the End of History: Some Notes on the Compatibility of Islam with Democracy* dalam Fu'ad Jabali dan Jamhari (ed.), *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation*. Jakarta-Kanada: Indonesian-Canada Islamic Higher Education Project, 2002.
- El Fadl, Khaled Abou. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Elbasani, Arolda, dan Olivier Roy. "Governing Islam and Religious Pluralism in New Democracies." *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (2017).
- Elson, R.E. "Nationalism, Islam, 'Secularism' and the State in Contemporary Indonesia." *Australian Journal of International Affairs* 64, no. 3 (2010): 328–243.
- Esack, Farid. *In Search of Progressive Islam Beyond 9/11* dalam Omid Safi ed., *Progressive Muslim: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publication, 2003.
- Esposito, John L, Darrell J Fasching, dan Todd J. Lewis. *World Religions Today*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Esposito, John L, dan John Obert Voll. *Makers of Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Facal, Gabriel. "Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia." *TRaNS: Trans -Regional and - National Studies of Southeast Asia* 8, no. 7 (2020): 7–20.
- Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986).
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Fananie, Zainuddin, dan Atiqah Sabardila. *Sumber Konflik Masyarakat Muslim: Muhammadiyah-NU (Perspektif Keberterimaan Tahlil)*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2000.
- Fauzan, Saleh. *Teologi Pembaharuan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi, 2001.

- Fealy, Greg. *Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia*” dalam Greg Fealy dan Sally White (ed.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2018.
- Ferris, Timothy. *Science of Liberty: Democracy, Reason, and the Law of Nature*. New York: Harper Perennial, 2010.
- Fogg, Kevin W. *Indonesia’s Islamic Revolution*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2020.
- Gates, Bill. *How to Avoid a Climate Disaster*. New York: Alfred Knopf, 2021.
- Ghazali, Imam al-. *Jawahir al-Qur’an*. Beirut: ad Dar Ihya al-Ulum, 1990.
- Graves, Elizabeth E. *Asal-usul elite Minangkabau Modern: Respons terhadap Kolonial Belanda abad XIX/XX*. Jakarta: yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Guru besar sosiologi agama Program Studi Pendidikan Agama Islam dan Wakil Rektor I Bidang Akademik dan Pengembangan al-Islam-Kemuhammadiyah (AIK) Universitas Muhammadiyah Malang., t.t.
- Hadjid, Hadjid. *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur’an*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper Collins Publisher, 2015.
- Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Hassan, Riaz. *Faithlines: Muslim Concepts of Islam and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hasyim, Syafiq. *Ebrahim Moosa: Menggabungkan Pemikiran dan Gerakan Islam Progresif: Kata Pengantar Editor*” dalam Ebrahim Moosa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam*. Jakarta: ICIP, 2004.
- Hefner, Robert W. “Islam and Institutional Religious Freedom in Indonesia.” *Religions* 12, no. 415 (2021): 1–20.
- . *The Politics and Ethics of Social Recognition and Citizenship in a Muslim-Majority Democracy*” dalam Robert W. Hefner dan Zainal

- Abidin Baqir (ed.), *Indonesian Pluralities: Islam, Citizenship, and Democracy*. Singapore: ISEAS, 2021.
- Hilmy, Masdar. "Muslim's Approaches to Democracy: Islam and Democracy in Contemporary Indonesia 2007." *Journal of Indonesian Islam* 01, no. 01 (2007): 42–74.
- Hilmy, Masdar, dan Khoirun Niam. "Winning The Battle of Authorities: The Muslim Disputes Over The Covid-19 Pandemic Plague in Contemporary Indonesia." *QIJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 8, no. 2 (2020): 292–326.
- "<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>. Diakses 5 Januari 2023," t.t.
- "<https://www.republika.co.id/berita/o2dl1b1/indeks-keislaman-ekonomi>," t.t.
- "<https://www.republika.id/posts/16798/umat-dan-indeks-keislaman>," t.t.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Jakarta: Radja Grafindo, 2015.
- Huntington, Samuel P. *Foreword: Cultures Count" dalam Culture Matter: How Values Shape Human Progress*. New York: A Member of the Perseus Books Group, 2000.
- Huwaydi, Fahmi. *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- Ibrahim, Azhar. *Being Authoritative But No Authority? Muslim Religious Intellectuals in Shaping Indonesian Islam Discourse" in Norsharil Saat and Ahmad Najib Burhani (ed.), The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2020.
- Ihsan, Nur hadi, dan Dhita Ayomi. "Omid Safi's Concept of Progressive Muslims." *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam* 17, no. 2 (2019).
- Islam, Md Nazrul, dan Md Ssaidul Islam. "Islam and Democracy: Conflicts and Congruence." *Religions* 8, no. 104 (2017): 1–19.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill Queens University Press, 2002.
- Jainuri, Achmad. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM, 2002.

- Jajat Burhanuddin, "Traditional Islam and Modernity: Some Notes on the Changing Role of the Ulama in Early Twentieth Indonesia", dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Nico J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam (The Netherlands and Singapura: International Institute for Asian Studies and Institute of Southeast Asian Studies, 2010)*.
- James, L. Peacock. *James L. Peacock, Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*. Jakarta: Cipta Kreatif, 1986.
- Jati, Wasisto Raharjo. *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2017.
- Jursyi, Shalahuddin. *Membumikan Islam Progresif*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Kahfi, Muhammad. "Muhammadiyah Gerakan Islam Berkemajuan: Selayang Pandang." *Journal of Religion, Social, Cultural and Political Science* 4, no. 3 (2019).
- Karsono, Soni. *Cendekiawan dan Transformasi Sosial: Studi Kasus Sejarah Intelektual LP3ES Era Orde Baru*. Jakarta: LP3ES, 2022.
- Kasali, Rhenald. *Disruption*. Jakarta: Gramedia, 2017.
- . *Re-Code Your Change DNA: Membebaskan Belenggu-belenggu untuk Meraih Keberanian dan Keberhasilan dalam Pembaharuan*. Jakarta: Gramedia, 2007.
- Kersten, Carool. *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- . *Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. London: Husrt & Company, 2015.
- Khoiruddin, Azaki. *Teologi Al-'Ash Muhammadiyah: Visi Islam Berkemajuan di Abad Kedua" dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin. Bandung: Mizan, 2015.
- . *Teologi al-'Ashr: Etos dan Ajaran K.H.A. Dahlan yang Terlupakan*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2015.
- Klinken, Gerry van. *Mengenal Identitas dan Lokasi Kelas Menengah Baru Indonesia" dalam Richard Tanter dan Kenneth Young, Politik Kelas Menengah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2018.

- Kuntowijoyo, Kuntowijoyo. *Pengantar: Jalan Baru Muhammadiyah” dalam Abdul Munir Mulkan, Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- Kuru, Ahmed T. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. London: Cambridge University Press, 2019.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- . *Modernist Islam 1840-1940: A Source Book*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- lampung.muhammadiyah.or.id*. t.t.
- Leaman, Oliver. *The Qur’an: A Philosophical Guide*. London: Blombury, 2016.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abdub: Suatu Studi Perbandingan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Al-Qur’an dan Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*. Bandung: Pustaka, 1985.
- . *Al-Qur’an untuk Tuhan atau untuk Manusia?: Refleksi Kritis Abad Keberagamaan Kita* (. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2022.
- . “Ateismedi Dunia Arab, Republika <https://www.republika.co.id/berita/>.” t.t.
- . “Islam Berkemajuan, Apa Itu ?” <https://suaramuhammadiyah.id>, t.t.
- . *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan, 2009.
- . *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 2017.
- . *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin: 1959-1965*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- . *Islam: Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- . *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*. Jakarta: Maarif Institut, 2018.
- . *Membumikan Islam: Dari Romantisme Masa Islam Menuju Islam Masa Depan*. Yogyakarta: Ircisod, 2019.

- . *Mencari Autentisitas dalam Kegagalan*. Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2004.
- . *Otobiografi Ahmad Syafii Maarif: Titik-titik Kisar di Perjalananku*. Yogyakarta: Ombak, 2006.
- . *Tuhan Menyapa Kita: Menghidupkan Hati Nurani dan Akal Sehat*. Yogyakarta: Ircisod, 2020.
- . *Ukhuwah Islamiah dan Etika Al-Qur'an" dalam Jalaluddin Rahmat, et.al., Satu Islam Sebuah Dilema*. Bandung: Mizan, 1986.
- . <https://suaramuhammadiyah.id>, t.t.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan (Bandung: Mizan, 1987)*. Bandung: Mizan, 1987.
- . *Menegakkan Faham Ahlus-Sunnah Wal-Jamaah Baru" dalam Jalaluddin Rahmat, et. al., Satu Islam Sebuah Dilema*. Bandung: Mizan, 1986.
- . *Nurcholish Madjid dalam Cita-cita Politik Kita*. Jakarta: Paramadina, 1983.
- Maksum, Ali. "Discourse on Islam and Democracy in Indonesia: A Study on the Intellectual Debate between Liberal Islam Network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 02 (2017): 405–22.
- Martin Jacques dalam *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World (2009)*, t.t.
- McCleraly, Rachel M, dan Robert J Barro. *The Wealth of Religions: The Political Economy of Believing and Belonging*. Oxford: Princeton University Press, 2019.
- McGrat, Alister E. *Reformation Thought: A Introduction*. USA: Blackwell Publishing, 1999.
- Miles, Matthew B., A. M. Huberman, dan Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Third edition. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, Inc, 2014.
- Moosa, Ebrahim. *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan di Dalam Hukum Islam*. Jakarta: ICIP, 2004.

- Mu'arif, Mu'arif. *Covering Muhammadiyah: Gerakan Islam Berkemajuan dalam Sorotan Media Massa pada Zaman Kolonial Belanda*. Yogyakarta: Ircisod, 2020.
- “Muhammad Omar Al-Amoudi, ‘Why Are There so Many Atheists in the Arab World’, <https://saudigazette.com.sa/article/153393>. Diakses 5 Januari 2023.” t.t.
- Mujani, Saiful. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: Gramedia, 2007.
- Mukhlis, Mukhlis. “Metodologi Muslim Progresif dalam Memahami Pesan Sejati al-Qur’an.” *Al-Tahrir* 11, no. 1 (2011): 29–53.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang, 2000.
- . *Pemikiran K.H.Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara, 1990.
- Murfi, Ali, dan Rahmad Nursyahidin. “Muslim Progresif Omid Safi dan Isu-isu Islam Kontemporer.” *Jurnal Pendidikan Agama Islam* XII, no. 2 (2015).
- Mustofa, Saiful. “Meneguhkan Islam Nusantara untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara.” *Episteme* 10, no. 2 (2015).
- Muthoifin, Muthoifin, Sudarno Shobron, dan Suhaimi AB Rahman. “Humanist Islam in Indonesia Ahmad Syafii Maarif Perspective.” *Humanities and Social Sciences Reviews* 7, no. 6 (2019).
- Mu’ti, Abdul. *Sebuah Pengantar: Lima Fondasi Islam Berkemajuan” dalam Kyai Syuja’, Islam Berkemajuan: Kisah Perjuangan K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah Masa Awal*. Jakarta: Al Wasath, 2009.
- Mu’ti, Abdul, dan Fajar Riza Ulhaq. *Kristen Muhammadiyah: Konvergensi Muslim dan Kristen dalam Pendidikan*. Jakarta: Al-Wasath, 2009.
- Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town, c. 1910s-2010*. Singapura: ISEAS, 2012.
- Nashir, Haedar. *Kuliah Kemuhammadiyah 2*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020.
- . “Masa Depan Islam Indonesia.” <https://suaramuhammadiyah.id>, 2020.

- . “Membangun Pusat Keunggulan Muhammadiyah.” [Https://suaramuhammadiyah.id](https://suaramuhammadiyah.id), t.t.
- . “Muhammadiyah Wasathiyah Berkemajuan.” [Https://suaramuhammadiyah.id](https://suaramuhammadiyah.id), t.t.
- . *Prolog: Islam Berkemajuan dan Aktualisasi Gerakan Muhammadiyah” dalam Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin. Bandung: Mizan, 2015.
- Nashir, Haedar, Zuly Qadir, Achmad Nurmandi, Hasse Jubba, dan Mega Hidayati. “Muhammadiyah’s Moderation Stance in The 2019 General Election: Critical Views from Within.” *Al-Jami’ah Journal of Islamic Studies* 57, no. 1 (2019): 1–24.
- Nasr, Sayyed Hossein Nasr. *The Study Quran: A New Translataion and Commentary*. New York: Harper Collins, 2017.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam and The Plight of Modern Man*. Chicago: ABC Interantional Group, 1975.
- Niam, Khoirun. “Between Unity and Diversity: Resketching the Relation between Institutional-Affiliated Indonesian Muslim Intellectuals and the Government (1990-2001).” *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 2 (2020): 477–98.
- . “Muslim Intellectuals in The Twentieth Century Indonesia: A Socio-Political and Educational Context?” *Journal of Indonesian Islam* 02, no. 01 (28).
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1998.
- Noor, Farish A. *Islam Progresif: peluang, Tantangan, dan Masa Depan di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Samha, 2006.
- Norris, Pippa, dan Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ormerod, Katherine. *Why Social Media is Ruining Your Life*. London: An Hachette Uk Company, 2020.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schlermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

- “Pew Research Center, ‘The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050’, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>. Diakses 5 Januari 2023.” t.t.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan Kebangsaan yang Bermakna*, 2014.
- “Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah,” 2016.
- Porter, Michael E. *Attitude, Values, Beliefs, and The Microeconomics of Prosperity.* dalam *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: A Member of the Perseus Books Group, 2000.
- Postman, Neil. *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books, 1992.
- Powel, Emilia Justyna. “Islam-Based Legal Language and State Governance: Democracy, Strength of the Judiciary and Human Rights.” *Constitutional Political Economy* 32 (2021): 376–412.
- Praktikno, Pratikno. *Intelektual Jalan Ketiga: Pemikiran Cornelis Lay tentang Demokrasi, Desentralisasi, Nasionalisme, & Reformasi Keamanan*. Jakarta: KPG, 2019.
- Pribadi, Yanwar. *Islam, State and Society in Indonesia Local Politics in Madura*. New York: Roudledge, 2016.
- Pujiastutik, Anita, Anita Anita, dan Ahmad Nur Fuad. “The Strengthening of Pancasila as Darul ‘Ahdi wa al-Syahadah at The Muhammadiyah University.” *International Journal of Scientific and Research Publications* 10, no. 2 (2020).
- Qadir, Zuly. “Public Sphere Contestation: Configuration of Political Islam in Contemporary.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (2011): 123–49.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Dzilalil Qur’an: Di Bawah Naungan al-Qur’an (Surat al-Fatihah-al- Baqarah) – Jilid I*. Jakarta: Gema Insani, 2000.
- Rabi’, M. Abu. *Editor’s Introduction: Contemporary Islamic Thought: One or Many?* dalam *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abu-Rabi’. USA: Blackwell Publishing, 2006.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.

- . *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*. Bandung: Mizan, 2017.
- . *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1994.
- Rahmat, M. Imdadun. *Islamisme di Era Transisi Demokrasi: Pengalaman Indonesia dan Mesir*. Yogyakarta: LKIS, 2018.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam di Indonesia: Masalah Definisi” dalam M. Amien Rais (ed.), Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*. Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Ratnam, K.J. *Intellectuals: Roles and Reckonings*. Petaling Jaya: SIRD, 2021.
- Ricklefs, MC. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C.1930 to the Present*. Singapore: NUS Press, 2012.
- Ricouer, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences; Essays on Language, Action and Interpretation*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2016.
- Riefky, Teuku, dan Talita Chairunnisa. *Gagasan Ekonomi Muda menyambut Indonesia 2045 dalam Indonesia 2045: Gagasan Ekonomi Milenial Melihat Masa Depan, Sri Mulyani dkk*. Jakarta: Gramedia, 2021.
- Robinson, Kathryn M. *Introduction dalam Kathryn M. Robinson (ed.), Mosques and Imams: Everyday Islam in Eastern Indonesia*. Singapura: NUS Press, 2021.
- Rohinah, Rohinah. “The Figure of Omid Safi: Progressive Muslim, Gender Mainstreaming, and Islamic Education.” *Jurnal Pendidikan Islam* 9, no. 2 (2010): 217–34.
- Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- . *Islamic Thought: An Introduction*. London: Routledge, 2006.
- Safi, Omid. “What Is Progressive Islam?,” t.t.

- Salim, Arskal. "Discourse on Democracy Within Debates on State Islam Relations in Indonesia." *Journal of Indonesian Islam* 2, no. 1 (2008): 103–28.
- Sardar, Ziauddin. *What Do We Mean By Islamic Future?" dalam Ibrahim Abu-Rabi, ed. The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Savitri, Astrid. *Bonus Demografi 2030: Menjawab Tantangan serta Peluang Edukasi 4.0 dan Revolusi Bisnis 4.0*. Semarang: Genesis, 2019.
- Schwab, Klaus. *Shaping the Future of the Fourt Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum, 2018.
- . *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum, 2016).
- Scott, Rachel M. *The Challenge of Political Islam: Non-Muslim and the Egyptian State*. USA: Cornell University Press, 2021.
- Shihab, Alwi. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an (Volume 15)*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- Simbolan, Parakitri T. *Menjadi Indonesia*. Jakarta: Kompas, 2006.
- Sirry, Mun'im. *Ahmad Syafii Maarif dan Rekonfigurasi Pembacaan Al-Qur'an" dalam Ahmad Najib Burhani, et.al., Muazin Bangsa dari Makkah Darat: Biografi Intelektual Ahmad Syafii Maarif*. Jakarta: Serambi, 2005.
- . "Muslim Student Radicalism and Self-Deradicalization in Indonesia." *Islam and Christian-Muslim Relations* 31, no. 2 (2 April 2020): 241–60. <https://doi.org/10.1080/09596410.2020.1770665>.
- Smart, Ninian. *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Quran: Model Dialektika Wahyu & Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruz media, 2008.
- Subhan, Subhan. "Pemikiran Omid Safi: Humanisme dan Sufisme." *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam* 6, no. 2 (2017): 207–15.
- Sudja', H.M. *Cerita Tentang Kiai Haji Ahmad Dahlan: Catatan Haji Muhammad Suja'*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018.

- Sumarkidjo, Atmaji, dan Ian Montratma. *Strategi Raya Menuju Satu Abad Indonesia Tahun 2045*. Jakarta: Kata, 2020.
- Sutiyono, Sutiyono. *Benturan Budaya Islam: Puritan & Sinkretis*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Syafi'i, Muhammad. "Ijtihad Epistemologis Muslim Progresif Omid Safi dan Respon Atas Tantangan Global." *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2018): 57–66.
- Syam, Nur, dan Nawawi Nawawi. "Islam Nusantara Berkemajuan sebagai Basis Moderasi Islam di Indonesia." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 13, no. 2 (2019).
- Syamsudin, M. Din. *Epilog: Jalan Pendakian Nan Panjang*" dalam *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, eds. Alpha Amirachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoiruddin. Bandung: Mizan, 2015.
- . *Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan: Refleksi, Proyeksi, dan Rekomendasi*, dalam Abdul Mu'ti, dkk. Ed., *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan: Catatan Kritis Muktamar Teladan ke-47 Muhammadiyah di Makassar 2015*. Surakarta: University Muhammadiyah Press, 2016.
- . "Menjadi Gerakan Berkemajuan Berkelanjutan" dalam Ahmad Fuad Fanani, *Reimagining Muhammadiyah: Islam Berkemajuan dalam Pemikiran dan Gerakan*. *Suara Muhammadiyah*, 2017.
- Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University, 2012.
- Wahid, Abdurrahman. *Pribumisasi Islam dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.)*, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- . *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKIS, 1999.
- Weck, Winfried. *Islam in the Public Sphere: The Politics of Identity and the Future of Democracy in Indonesia*. Jakarta: CSRC, 2011.
- Wijaya, Aksin. *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan, 2018.
- . *Menatap Wajah Islam Indonesia*. Yogyakarta: Ircisod, 2020.
- Wirjosukarto, Amir Hamzah. *Pembaharuan Pendidikan dan Pengajaran Islam oleh Pergerakan Muhammadiyah*. Jember: Muria Offset, 1985.

- Yilmaz, Ihsan, Nicholas Morieson, dan Bachtiar Hasnan. "Civilizational Populism in Indonesia: The Case of Front Pembela Islam." *Religions* 13 (2022): 1–19.
- Yinger, J. Milton. *The Scientific Study of Religion*. New York: Maxmilan, 1970.
- Yusdani, Yusdani. "Pemikiran dan Gerakan Muslim Progresif." *Jurnal el_tarbawi* VIII, no. 2 (2016): 146–60.
- Yusuf, Mundzirin, dan Hendro Widodo. "Islam Berkemajuan dalam Perspektif Muhammadiyah." *Islamika: Jurnal Studi Keislaman* 13, no. 2 (2019).
- Zoelva, Hamdan. "The Development of Indonesia and Democracy in Indonesia." *Constitutional Review* 8, no. 1 (2022): 37–61.
- Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj (al-Fatihah – al-Baqarah) – Jilid I*. Jakarta: Gema Insani, 2013.



BAB II

KONSTRUKSI RELASI “DIALEKTIK–ETIK” ISLAM DI INDONESIA : Meninjau Ulang Pemikiran Ahmad Syafii Maarif

A. Pendahuluan

Islam di Indonesia selalu menarik perhatian sejumlah akademisi dari dalam dan luar negeri antara lain karena menunjukkan dinamika kendati dari segi geografis berada pada posisi pinggiran. Dalam perspektif kajian kewilayahan (*area studies*) Islam di Indonesia sering disebut sebagai fenomena Islam pinggiran (*peripheral Islam*) karena alasan geografis tersebut¹⁸⁰. Dinamika Islam di Indonesia terlihat dalam beberapa aspek. Tentu yang paling mudah terlihat adalah perkembangan populasi umat Islam yang terus bertambah yang kian memperkokoh posisi Indonesia sebagai negara

¹⁸⁰ Yanwar Pribadi, *Islam, State and Society in Indonesia Local Politics in Madura* (New York: Roudledge, 2016).

dengan populasi umat Islam terbanyak di dunia. Dinamika Islam juga terlihat pada aspek intelektualisme yang disumbangkan oleh kalangan yang disebut sebagai intelektual. Dalam arti atau sebagai fenomena pemikiran dan keilmuan, aktor intelektualisme sebenarnya tidak hanya berasal dari kalangan intelektual, tetapi bahkan pada mulanya diperankan secara signifikan oleh ulama terutama setelah terbentuk apa yang disebut oleh Azra¹⁸¹, jaringan ulama Nusantara dengan Timur Tengah pada abad ke-17 dan 18. Baru pada abad ke-20 muncul lapisan sosial di kalangan Islam yang disebut intelektual dengan membawa wacana keislaman baru¹⁸², dan menciptakan fragmentasi otoritas keagamaan dalam Islam¹⁸³ kendati intelektualisme yang dijalankan oleh ulama tetap terpelihara karena kemampuannya menyesuaikan dengan apa yang disebut *modern way of life*.¹⁸⁴ Intelektual dalam arti sebagai individu terdidik dan memiliki kemampuan berfikir reflektif-kritis terhadap situasi sosial dan sekitarnya, bahkan di antara mereka melibatkan diri dalam proses perubahan di masyarakat, dapat dijumpai pada masyarakat Islam di Indonesia. Artinya, Islam yang merupakan agama yang dipeluk oleh sebagian besar penduduk Indonesia, di dalamnya terdapat individu atau kelompok yang bisa disebut sebagai intelektual. Pada setiap periode sejarah, mereka yang kemudian disebut dengan intelektual Muslim terus mengalami penambahan dari sisi jumlah. Periode sejarah yang dinilai memberikan efek penambahan

¹⁸¹ Azyumardi Azra, *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Allen & Unwin and University of Hawai'i Press Honolulu, 2004). Lihat juga, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), dan Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002)., t.t.

¹⁸² Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Jakarta: Radja Grafindo, 2015), 339.

¹⁸³ Jajat Burhanuddin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012), 1.

¹⁸⁴ Jajat Burhanuddin, "Traditional Islam and Modernity: Some Notes on the Changing Role of the Ulama in Early Twentieth Indonesia", dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Nico J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam (The Netherlands and Singapura: International Institute for Asian Studies and Institute of Southeast Asian Studies, 2010), 69., t.t.*

terhadap jumlah intelektual Muslim adalah Orde Baru. Munculnya lapisan intelektual pada masyarakat Islam tak pelak juga mengundang perhatian sejumlah peneliti atau akademisi, baik dari dalam maupun luar negeri.

Kajian yang dilakukan Karsono¹⁸⁵ menjadikan era Orde Baru (1968-1998), yakni selama kepemimpinan Soeharto, sebagai babakan penting dalam sejarah kontemporer Indonesia karena dengan pertumbuhan ekonomi, stabilitas politik, dan perubahan budaya, Orde Baru memunculkan apa yang disebut sebagai masyarakat baru yang ditandai antara lain bersemainya suatu kelompok sosial yang disebut kelas menengah. Karsono memahami kelas menengah adalah mereka yang mengenyam pendidikan formal dan relatif mapan dalam hal keuangan dan bekerja sebagai profesional, pengusaha, militer, birokrat, pemuka agama, pedagang, pengrajin, atau petani sukses¹⁸⁶. Ditambahkan oleh Karsono, kelas menengah juga dicirikan dengan kemandirian, berfikir rasional bahkan cenderung ilmiah. Karena memiliki ciri-ciri yang demikian, kelas menengah, lanjut Karsono, menjunjung kepastian, kebersihan, ketertiban, serta memiliki komitmen terhadap peningkatan taraf hidup, persamaan, meritokrasi, dan demokrasi¹⁸⁷. Khusus komitmen terhadap demokrasi, Klinken¹⁸⁸, mengajukan suatu tesis bahwa demokrasi yang tumbuh relatif sehat di Indonesia pasca-Orde Baru tidak lepas dari perjuangan kelas menengah.

Dari kalangan kelas menengah, di antaranya ada yang memerankan sebagai intelektual baik secara individual maupun menggabungkan diri dalam suatu perkumpulan atau organisasi yang disebut sebagai

¹⁸⁵ Soni Karsono, *Cendekiawan dan Transformasi Sosial: Studi Kasus Sejarah Intelektual LP3ES Era Orde Baru* (Jakarta: LP3ES, 2022), 1.

¹⁸⁶ Karsono, 6.

¹⁸⁷ Karsono, *Cendekiawan dan Transformasi Sosial: Studi Kasus Sejarah Intelektual LP3ES Era Orde Baru*.

¹⁸⁸ Gerry van Klinken, *Mengenal Identitas dan Lokasi Kelas Menengah Baru Indonesia* dalam Richard Tanter dan Kenneth Young, *Politik Kelas Menengah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2018).

non-governmental organization (NGO) atau Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Kajian Karsono yang berasal dari salah satu bagian disertasinya, *Indonesia's New Order, 1966-1998: Its Social and Intellectual Origins* itu, memfokuskan pada intelektual atau cendekiawan yang tergabung dalam Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES). Tiga tokoh kunci yang diteliti Karsono yaitu Nono Anwar Makarim, Ismid Hadad, dan M. Dawam Rahardjo adalah intelektual yang memperkenalkan dan merancang modernisasi atau pembangunan dari bawah (*bottom-up approach*) untuk melengkapi proyek pembangunan modernisasi dari atas (*top-down*) yang dirancang pemerintah Orde Baru.

Dari ketiga tokoh yang dikaji Karsono, M. Dawam Rahardjo memiliki warna keislaman yang kental sebagaimana kelas menengah Muslim pada umumnya, yakni memiliki keunikan yang terletak pada pegangan prinsip terhadap nilai-nilai agama¹⁸⁹. Berasal dari keluarga yang merupakan gabungan santri dan priyayi sehingga dapat disebut “santri-priyayi”, belakangan M. Dawam Rahardjo tampil sebagai sosok intelektual Muslim *par excellence*. Kendati tidak persis sama, baik geneologi dan proses mobilitas menjadi kaum terdidik sehingga menempati posisi dan peran publik signifikan, ada banyak dari keluarga Muslim yang mengalami mobilitas sosial dan intelektual seperti dialami M. Dawam Rahardjo yang disebut oleh Alatas sebagai “*Jenis Manusia Baru dalam Masyarakat Islam*”, sebagaimana judul salah satu bab dalam buku yang ditulisnya, *Kita dengan Islam*, yang dikutip secara panjang lebar oleh Rahardjo¹⁹⁰. Dalam buku itu, Alatas mengeksplorasi empat tokoh Indonesia, tetapi yang dianggap ideal sebagai tokoh Islam dalam menjalankan peran kecendekiawanan adalah Syafruddin Prawiranegara apabila dibandingkan dengan Soekarno, Sutan Syahrir, dan Tan Malaka.

¹⁸⁹ Wasisto Raharjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2017).

¹⁹⁰ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 26–29.

Terlepas dari perdebatan yang muncul terhadap paparan Alatas, pada periode- periode selanjutnya bermunculan banyak tokoh di Indonesia yang mampu mengambil posisi dan peran sebagai intelektual yang jika mempertimbangkan lingkungan yang mempengaruhinya memiliki kemiripan, yaitu: (1) lingkungan keluarga; (2) lingkungan masyarakat yang lebih luas; dan (3) lingkungan organisasi yang menyelenggarakan dakwah atau pengajian tentang keislaman¹⁹¹. Kemunculan kaum intelektual di kalangan Islam tak pelak ikut membentuk fenomena apa yang disebut Fealy dengan “bentuk-bentuk baru ungkapan-ungkapan keagamaan” di Indonesia dan mendorong Islam hadir lebih kuat dalam kehidupan sosial, budaya, dan politik dibanding pada tahun 1960an¹⁹², dan cenderung mengguncang status sekuler ruang publik kota yang ditunjukkan oleh kajian Danusiri.¹⁹³ Salah satu tokoh yang menarik diperhatikan dan dikaji pada era Orde Baru adalah Ahmad Syafii Maarif—nantinya ditulis Maarif saja. Kendati tidak persis sama, pergumulan Maarif sebanding dengan Syafruddin Prawiranegara. Syafruddin Prawiranegara, digambarkan secara ringkas oleh Rahardjo sebagai sosok berpendidikan Barat dengan kualitas keislaman bukan sekedar faktor bawaan, melainkan karena keinsafan yang mendalam dan berdasarkan pada pemikiran yang rasional¹⁹⁴.

Maarif juga mengenyam pendidikan Barat di Amerika Serikat. Pengalaman intelektual Muslim belajar di Barat, menurut Abbas¹⁹⁵, memberi kesempatan untuk berekspresimen dengan bentuk-bentuk pengetahuan

¹⁹¹ Rahardjo, 30–31.

¹⁹² Greg Fealy, *Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia* dalam Greg Fealy dan Sally White (ed.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2018), 15.

¹⁹³ Aryo Danusiri, “Pertunjukan Kerumunan: Sirkulasi Urban Gerakan Tarekat Alawiyah,” *Prisma: Jurnal Pemikiran Sosial Ekonomi* 41, no. 3 (2022).

¹⁹⁴ Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*, 28.

¹⁹⁵ Megan Brankley Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia* (California: Stanford University Press, 2021).

lintas diskursif seperti sejarah, hermeneutika, dan pendekatan ilmu-ilmu sosial lainnya yang pada gilirannya turut membentuk corak pemikiran baru dan merevisi pemikiran lama seperti terkait relasi antara Islam dan negara, kendati terkadang menimbulkan kontroversi. Maarif bersama Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan M. Amien Rais yang disebut Wahid “Tiga pendekar dari Chicago”¹⁹⁶ dan Ibrahim¹⁹⁷, “*Among the emblematic religious intellectuals who had been at the forefront in the promotion of Islamic discourse, ranging from various field,*” selama era Orde Baru, yang antara lain dilakukan melalui penulisan artikel atau penyampaian gagasan dalam seminar atau forum diskusi¹⁹⁸. Namun tidak sebatas pada peran seperti itu yang karena kemampuannya dalam menyampaikan gagasan yang terkadang dibingkai oleh teori tertentu sehingga disebut “*a man of theory*”, mereka juga mempraktikkan teori atau pemikiran intelektual dengan melibatkan diri di berbagai perkumpulan berbasis masyarakat sipil¹⁹⁹, dan terlibat langsung dalam masalah politik dan sosial serta tidak selalu dikesankan “terpisah” dan “terasing” dari masyarakat,²⁰⁰ sehingga disebut juga sebagai aktivis,²⁰¹ seperti dicontohkan oleh Maarif yang menjadi subyek kajian dalam artikel ini, yang pernah menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah mulai 1998-2005.

¹⁹⁶ Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKIS, 1999).

¹⁹⁷ Azhar Ibrahim, *Being Authoritative But No Authority? Muslim Religious Intellectuals in Shaping Indonesian Islam Discourse* in Norsbaril Saat and Ahmad Najib Burhani (ed.), *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. (Singapore: ISEAS, 2020).

¹⁹⁸ Khoirun Niam, “Muslim Intellectuals in The Twentieth Century Indonesia: A Socio-Political and Educational Context”, *Journal of Indonesian Islam* 02, no. 01 (28).

¹⁹⁹ Khoirun Niam, “Between Unity and Diversity: Resketching the Relation between Institutional-Affiliated Indonesian Muslim Intellectuals and the Government (1990-2001)”, *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 2 (2020): 477–98.

²⁰⁰ Robert Brym, *Intelektual dan Politik* (Jakarta: Grafiti, 1993), 2.

²⁰¹ John L Esposito dan John Obert Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 6.

Tulisan ini selanjutnya akan mengeksplorasi pemikiran Maarif sebagai salah satu intelektual Muslim di Indonesia yang diapresiasi oleh Beck²⁰², “*A highly respected and influential Indonesian intellectual and moral leader*,” sebagaimana ditunjukkan pula oleh beberapa studi antara lain dilakukan oleh Effendy²⁰³, Anwar²⁰⁴, dan Abdillah²⁰⁵. Pada ketiga kajian yang dihasilkan dalam studi doktoral para penulisnya itu, nama Maarif disebut dan mendapatkan porsi yang memadai serta diperbandingkan dengan tokoh-tokoh intelektual Muslim lainnya. Sebagai intelektual, Maarif telah menghasilkan karya yang akan dijadikan sebagai rujukan primer dalam artikel ini. Kendati telah banyak kajian terdahulu seperti dilakukan oleh ketiga pengkaji tersebut serta pengkaji lainnya yang akan dikutip pada bagian selanjutnya, kajian terhadap Maarif memiliki makna penting setelah Maarif wafat pada 27 Mei 2022. Maarif mewariskan kekayaan intelektual yang perlu diapresiasi dengan maksud mengaitkan relevansinya dengan konteks keislaman di Indonesia yang multikultural dan terus mengalami perubahan.

Maarif merupakan salah satu intelektual prolifk di Indonesia. Di samping meninggalkan tesis dan disertasi, buah manis dari studi master dan doktoral dari luar negeri yang sudah teralih bahasakan ke Indonesia²⁰⁶, Maarif juga mewariskan banyak buku yang di antaranya merupakan karya utuh²⁰⁷. Sebagiannya lagi merupakan kumpulan tulisan yang

²⁰² Herman L Beck, *An Introduction to Ahmad Syafii Maarif: The Man and This Book*” dalam *Ahmad Syafii Maarif, Islam, Humanity, and Indonesian Identity: Reflection on History* (Leiden: Leiden University Press, 2016), 11.

²⁰³ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

²⁰⁴ M. Syafii ANwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).

²⁰⁵ Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to The Concept of Democracy (1966-1993)* (Hamburg: Abera Verlag, 1997).

²⁰⁶ *Ahmad Syafii Maarif, Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin, 1959- 1965* (Yogyakarta: LAIN Sunan Kalijaga Press, 1988) dan, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1987)., t.t.

²⁰⁷ *Lihat: (1) Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996); (2) *Benedetto Croce dan Gagasannya tentang Sejarah* (Yogyakarta: Suara

pernah dimuat di beberapa koran terkemuka²⁰⁸. Penting juga ditambahkan buku-buku yang merupakan biografi Maarif²⁰⁹. Kajian terhadap Maarif difokuskan pada sasaran intelektualisme Maarif dalam mempertautkan dua dimensi, yakni Islam di satu pihak dengan keindonesiaan dan kemanusiaan di pihak lain. Perhatian Maarif terhadap dua aspek ini tidak sebatas sebagai wacana intelektual yang terbingkai dengan konsep, teori, dan metodologi keilmuan tertentu, tetapi diperkuat juga dengan praksis sehingga wacana yang terus dikembangkan oleh Maarif bahkan hingga jelang wafatnya bisa membumi dan melembaga pada “ruang-ruang” tertentu. Maarif menaruh perhatian terhadap pertautan secara dialektis antara Islam dengan aspek-aspek kehidupan publik dalam politik yang masih dipertentangkan oleh kalangan Islam tertentu yang dibingkai dengan cara pandang oposisi-biner yang terkadang dibarengi dengan penggunaan kekerasan yang menimbulkan persoalan kemanusiaan karena

Muhammadiyah: 2003); (3) *Gilad Atzmon: Catatan Kritis tentang Palestina dan Masa Depan Zionisme* (Bandung: Mizan, 2012); (4) *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009); (5) *Islam, Humanity and the Indonesian Identity: Reflection on History* (Leiden: Leiden University, 2016); (6), t.t.

²⁰⁸ Lihat: (1) *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi* (Bandung: Pustaka, 1985); (2) *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993); (3) *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997); (4) *Mencari Autentisitas dalam Kegagalan* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2004); (5) *Al-Qur'an dan Realitas Umat* (Jakarta: Republika, 2010); (6) *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam* (Jakarta: Maarif Institute, 2018); (7) *Mencari Autentisitas dalam Dinamika Zaman: Merawat Nilai-nilai Esensial Ajaran, Meraih Makna-makna Keadaban* (Yogyakarta: Ircisod, 2019); (8) *Menerobos Kemelut: Catatan-catatan Kritis Sang Guru Bangsa* (Yogyakarta: Ircisod, 2019); (9) *Membumikan Islam dari Romantisme Masa Silam Menuju Islam Masa Depan* (Yogyakarta: Ircisod, 2019); (10) *Tuhan Menyapa Kita: Menghidupkan Hati Nurani dan Akal Sehat* (Yogyakarta: Ircisod, 2020); (11) *Al-Qur'an untuk Tuhan atau untuk Manusia: Refleksi Kritis atas Keberagaman Kita* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2022); (12) *Indonesia Jelang Satu Abad: Refleksi tentang Keumatan, Kebangsaan, dan Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2022); (13) *Bulir-bulir Refleksi Seorang Mujahid* (Jakarta: Kompas, 2022), t.t.

²⁰⁹ Lihat: (1) *Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif Cermir untuk Semua* (Jakarta: Maarif Institut, 2005); (2) *Otobiografi Ahmad Syafii Maarif: Titik-titik Kisar di Perjalananku* (Yogyakarta: Ombak, 2006); (3) *Si Anak Kampoeng Berdasarkan Kisah Maarif Maarif* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010, 2010); (4) *Muazin Bangsa dari Makkah Darat* (Jakarta: Serambi 2015); (5) *Ahmad Syafii Maarif sebagai Seorang Jurnalis* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018, 2018), t.t.

banyak korban yang terpaksa merenggang nyawa, di samping kerugian secara material yang tidak murah. Salah satu aspek kehidupan publik yang paling sering menjadi sasaran cara pandang oposisi-biner adalah politik. Politik di Indonesia oleh kalangan tertentu dalam Islam dipandang belum mewujudkan menjadi realitas yang ideal karena Islam belum dijadikan sebagai basis ideologis dan konstitusi di Indonesia.

Maarif memiliki pandangan yang moderat terkait pertautan Islam dengan politik dan aspek-aspek publik lainnya. Maarif lebih menekankan adanya “dialektik-etik” antara Islam dengan kehidupan politik daripada harus mengubah apa yang telah menjadi konsensus dan telah menjadi platform kebangsaan yakni Pancasila, UUD 1945, dan Bhinneka Tungga Ika. Terhadap realitas politik yang demikian, Maarif lebih menekankan pada upaya memperkuat aspek etis atau moralitas mereka yang terlibat dalam aktivitas publik. Dalam konteks ini, Islam menurut Maarif dapat dijadikan sebagai rujukan untuk memperkuat dimensi etik aktivitas publik. Sepanjang penelusuran penulis terhadap karya-karya Maarif, perspektif etika yang digunakan oleh Maarif dapat dikelompokkan pada perspektif yang disebut Fakhry²¹⁰ dengan etika religius yang bersumber dari al-Qur’an dan lebih menekankan pada perwujudan sikap etik antara seseorang manusia dengan sesama manusia, suatu ranah ketiga dalam kajian etika yang dikembangkan Izutsu²¹¹. Adapun ranah pertama dan kedua adalah ranah etika yang menunjukkan dan menguraikan sifat Tuhan, dan berbagai macam aspek sikap fundamental manusia terhadap Tuhan²¹².

Tulisan ini bertolak dari suatu tesis, intelektualisme Islam Maarif merupakan suatu ikhtiar mempertautkan secara “dialektik-etik” antara Islam dengan realitas keindonesiaan dan kemanusiaan dengan rujukan

²¹⁰ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991), 6–7.

²¹¹ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an* (Montreal: McGill Queens University Press, 2002), 17.

²¹² Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*.

utama pada pesan-pesan moral universal al-Qur'an. Pembahasan dalam artikel ini nantinya merupakan argumen untuk memperkuat tesis ini. Tesis yang dibangun dalam artikel ini terinspirasi oleh teori sosiologi yang dikembangkan Berger dan Luckmann²¹³, yaitu *social construction of reality*. Sengaja teori ini yang dijadikan sebagai titik tolak dengan alasan sebagai berikut: (1) Maarif merupakan aktor yang terbukti menciptakan "realitas sosial" berupa gagasan yang tersebar di berbagai media; (2) karena terdapat relasi antara dirinya sebagai individu dengan lingkungan sekitarnya, produksi dan eksternalisasi gagasan Maarif, di sisi lain, pada dasarnya merupakan perjumpaan, pergumulan, dan respons terhadap situasi di sekitarnya; (3) aktivitas intelektual Maarif tidak berhenti di tataran wacana. Karena Maarif terlibat bahkan menjadi Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah (1998-2005), gagasan Maarif dalam topik tertentu pada gilirannya menjadi gagasan yang melembaga (obyektivasi), dan pada tahapan berikutnya terinternalisasi kepada tiap-tiap individu. Ketiga poin tersebut menyerupai proses dialektis menurut teori *social construction of reality* yang terdiri dari tiga momen: eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Tilikan demikian kemudian menuntun penulis untuk menelusuri biografi Maarif, namun secara ala kadarnya, mengingat telah banyak dokumen yang mengungkap perjalanan hidup Maarif secara mendalam, bahkan di antaranya berupa novel²¹⁴. Tentu yang nantinya akan menjadi tilikan lebih mendalam adalah gagasan Maarif yang sudah terdokumentasikan dan terpublikasikan di berbagai media dan terbitan. Tidak semua topik yang akan ditelusuri dan disajikan dalam tulisan ini.

Sebagaimana nanti terlihat pada pembahasan di bagian berikutnya, Maarif memiliki perhatian besar terhadap al-Qur'an, seturut dengan

²¹³Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge* (New York: Penguin Books, 1979).

²¹⁴Damien Dematra, *Si Anak Kampoeng Berdasarkan Kisah Buya Syafii Maarif* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010).d

Rahman. Yang ingin dieksplorasi lebih lanjut adalah perhatian Maarif terhadap dimensi etik al-Qur'an, dan bagaimana dialektikanya dalam konteks keindonesiaan dan kemanusiaan. Pembahasan terkait konteks dialektik yang dikonstruksi oleh Maarif difokuskan pada perhatian Maarif terhadap realitas umat Islam sebagai kelompok mayoritas di Indonesia, tetapi dilihatnya belum menunjukkan kondisi yang ideal sebagaimana dicita-citakan oleh al-Qur'an. Konteks berikutnya yang menjadi perhatian artikel ini adalah demokrasi. Maarif juga memiliki perhatian besar kepada demokrasi sebagai suatu model tata kelola atau governansi yang dinilai sebagai model paling baik bila dibandingkan dengan model-model lainnya karena sejatinya memberi ruang kepada publik atau warga secara lebih terbuka. Model ini menurut Maarif tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Karena itu, alih-alih ditolak, demokrasi perlu memperoleh penguatan oleh umat Islam. Perhatian dan pandangan Maarif relevan dan kontekstual dengan perkembangan demokrasi belakangan ini yang diterpa permasalahan seperti diungkap oleh Maarif²¹⁵ dan beberapa kajian yang sudah terpublikasi²¹⁶. Pada akhirnya artikel ini dipungkasi dengan analisis terhadap konteks kemanusiaan yang menjadi sasaran dialektik-etik intelektualisme Islam Maarif.

²¹⁵ *Dalam Bulir-Bulir Refleksi Seorang Mujahid (2022), kumpulan artikelnya yang dibukukan oleh Kompas, terdapat pembahasan di Bagian II yang bertajuk "Korupsi, Penyakit Demokrasi". Pada bagian ini, terdapat pernyataan Maarif sebagai berikut: "Korupsi tetap menggurita, narkoba seperti tak bisa dibendung, ulah oknum polisi dan aparat lain sangat menusuk perasaan kita semua terus saja terjadi." Fenomena ini dipandang Maarif merupakan pengingkaran terhadap gerakan reformasi yang bergulir sejak 1998 yang bertujuan ingin menegakkan sistem demokrasi yang kuat dan sehat namun tersandera oleh pragmatisme elite politik yang antara lain membuahkan praktik korupsi dan praktik penyalahgunaan kekuasaan lainnya., t.t.*

²¹⁶ *Misalnya: (1) B. Herry Priyono, et.al., Kratos Minus Demos: Demokrasi Indonesia: Catatan dari Bawah (Jakarta: Buku Obor, 2012); (2) Edward Aspinall dan Ward Berenschot, Democracy for Sale: Pemilu, Klientelisme, dan Negara di Indonesia (Jakarta: Buku Obor, 2020); (3) Aisah Putri Budiatri, et. al., Demokrasi Tanpa Demos: Refleksi 100 Ilmuwan Sosial Politik tentang Kemunduran Demokrasi di Indonesia (Jakarta: LP3ES, 2021); (4) Thomas Power, Eve Warburton (ed.), Democracy in Indonesia: From Stagnation to Regression? (Singapura: ISEAS, 2020)., t.t.*

B. Al-Qur'an: Titik Perhatian dan *Entry-Point*

Al-Qur'an sebenarnya bukan menjadi kajian utama dalam keserjanaan Maarif. Pernah belajar di madrasah di Sumpur Kudus dan Lintau, Sumatera Barat, dan di Yogyakarta, dan sebagaimana tradisi pada masyarakat Minangkabau yang dibiasakan atau terdapat habituasi belajar al-Qur'an sejak kecil yang juga dialami Maarif,²¹⁷ tetapi ketika melanjutkan ke jenjang sarjana muda dan sarjana, Maarif tertarik kepada kajian sejarah yang kemudian terus didalamnya di Ohio Amerika sewaktu mengambil master. Pada 1983, Maarif memang meraih gelar doktor dalam bidang pemikiran Islam dari Universitas Chicago, Amerika Serikat.

Namun disertasinya tidak bisa disebut sebagai *al-Qur'an studies* seperti dilakukan oleh Sukidi di Harvard meskipun Maarif mengikuti kuliah yang diampu Rahman, begawan studi Islam di Chicago yang dikenal juga karena kajiannya yang mendalam terhadap al-Qur'an. Selama empat tahun mengikuti kuliah-kuliah Rahman, Maarif mengalami apa yang bisa disebut dengan *the most significant change*. "*Pergumulanku dengan kuliah-kuliah Rahman selamat empat tahun, telah mempengaruhi sikap hidupku dengan cara mendasar*" tegas Maarif.²¹⁸

Pengaruh Rahman terlihat pada disertasinya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia yang telah disinggung di atas. Alih-alih studi tentang al-Qur'an atau pemikiran Islam seperti yang dilakukan Nurcholish Madjid, Maarif lebih menaruh perhatian pada kajian sejarah politik umat Islam pada era Konstituante. Dalam disertasinya itu, pada bagian kesimpulan, Maarif secara tegas mengatakan ketiadaan teori negara baik dalam al-Qur'an maupun yang ditetapkan Nabi yang harus

²¹⁷ Elizabeth E. Graves, *Asal-usul elite Minangkabau Modern: Respons terhadap Kolonial Belanda abad XIX/XX* (Jakarta: yayasan Obor Indonesia, 2007).

²¹⁸ Ahmad Syafii Maarif, *Otobiografi Ahmad Syafii Maarif: Titik-titik Kisar di Perjalananku* (Yogyakarta: Ombak, 2006), 224.

diikuti oleh umat Islam di berbagai negeri. Dengan mengemukakan tesis demikian, ditambah pengakuan akan perubahannya terhadap cara berfikirnya setelah berguru kepada Rahman, Maarif bisa digambarkan melalui konsep post-Islamisme yang dikembangkan oleh Bayat²¹⁹ karena pada dirinya terjadi transformasi ideologi politik setelah pada periode sebelumnya berorientasi pada Islamisme. Islamisme, merujuk pada Roy²²⁰, merupakan salah satu varian ideologi dalam Islam yang menjadikan Islam sebagai ideologi politik dengan suatu keyakinan bahwa Islam sebagai suatu *world view* yang memiliki visi komprehensif yang harus dijadikan alternatif bagi umat Islam termasuk dalam bidang politik atau negara²²¹. Transformasi atau bisa dikatakan “konversi” seperti dikemukakan Abbas²²² yang dialami Maarif, menjadikan dirinya tampil sebagai salah satu tokoh intelektual yang menaruh perhatian pada ekspresi Islam di ruang publik (*Islamic expression in the public sphere*) secara kultural (*cultural Islam*) atau substansiasi Islam pada era Orde Baru, sementara di sisi lain terdapat kalangan yang diungkap Qodir²²³, Weck et. al.,²²⁴ dan Ricklefs²²⁵ lebih menekankan pada ideologisasi atau formalisasi Islam di level negara seperti ditunjukkan oleh FPI (Front Pembela Islam)²²⁶ dengan

²¹⁹ Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (California: Stanford University Press, 2007; lihat juga Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013)., t.t.

²²⁰ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 35–47.

²²¹ M. Imdadun Rahmat, *Islamisme di Era Transisi Demokrasi: Pengalaman Indonesia dan Mesir* (Yogyakarta: LKIS, 2018).

²²² Abbas, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*, 147.

²²³ Zuly Qadir, “Public Sphere Contestation: Configuration of Political Islam in Contemporary,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (2011): 123–49.

²²⁴ Winfried Weck, *Islam in the Public Sphere: The Politics of Identity and the Future of Democracy in Indonesia* (Jakarta: CSRC, 2011), 7.

²²⁵ MC Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C.1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012).

²²⁶ Gabriel Facal, “Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia,” *TRaNS: Trans -Regional and - National Studies of Southeast Asia* 8, no. 7 (2020): 7–20.

menginstrumentasi wacana keagamaan,²²⁷ dan terlibat kontestasi dengan Islam kultural di ruang publik²²⁸

Kendati riwayat keserjanaannya tidak berkaitan secara langsung dengan kajian al- Qur'an, Maarif memiliki perhatian yang begitu besar terhadap al-Qur'an sebagaimana diperlihatkan oleh intelektual Muslim lainnya di Indonesia. Disebut atau diberi atribusi sebagai intelektual Muslim bukan semata pertimbangan karena beragama Islam, tetapi karena gagasan yang disampaikan terutama yang tertulis merupakan dialektika teks (al-Qur'an) dan konteks ruang-waktu. Gagasan intelektual Muslim termasuk Maarif terkadang memantulkan keprihatinan terhadap kesenjangan antara teks dengan konteks. Karena itu tidak heran jika al-Qur'an menjadi salah satu perhatian utama intelektual Muslim. Al- Qur'an, bagi intelektual Muslim, sebagaimana juga penerimaan umat Islam pada umumnya, merupakan wahyu Allah yang diterima oleh Nabi Muhammad secara bertahap yang merupakan warisan suci dari Nabi Muhammad dan harus diyakini kebenarannya serta menjadi pedoman dalam kehidupan umat Islam.

Apresiasi umat Islam terhadap al-Qur'an beragam dan bertingkat sesuai dengan kapasitas intelektual yang ada pada mereka. Sebagian besar umat Islam menjadikan al-Quran sebagai bacaan yang dilandasi oleh motif atau niat sebagai ibadah yang akan dibalas dengan pahala oleh Allah. Kalangan intelektual Muslim bergerak ke level apresiasi yang lebih tinggi dalam memahami al-Qur'an dengan bertolak dari pemahaman bahwa al-Qur'an merupakan teks suci Islam (*the holy scripture of Islam*),²²⁹ yang menyediakan pedoman dalam berbagai aspek kehidupan sebagaimana

²²⁷ Ihsan Yilmaz, Nicholas Morison, dan Bachtiar Hasnan, "Civilizational Populism in Indonesia: The Case of Front Pembela Islam," *Religions* 13 (2022): 1–19.

²²⁸ Muhammad Ansor, "Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-Reform Indonesia," *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016): 417–516.a

²²⁹ Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, 1.

dinyatakan oleh al-Qur'an dalam surat al An'am ayat 38²³⁰. Nasr mengurai lebih detail tema-tema besar al-Qur'an yang meliputi²³¹: (1) ajaran atau doktrin hakikat realitas (*nature of reality*) pada semua level, mulai dari Realitas Mutlak (*Absolute Reality*) yaitu Tuhan hingga realitas yang merupakan ciptaan Tuhan, baik makrokosmos dan mikrokosmos; (2) penjelasan terkait hakikat penciptaan manusia. Al-Qur'an mengajarkan tentang hakikat manusia; alasan penciptaan manusia; posisi manusia di muka bumi; tujuan hidup manusia; tanggungjawab manusia dan hak asasi manusia; keabadian manusia; dan konsekuensi kehidupan yang dijalani manusia setelah kematiannya; (3) al-Qur'an sebagai buku pengetahuan (*book of knowledge*) dari mana ilmu-ilmu yang berkembang dan memperkuat peradaban Islam berakar, termasuk di antaranya filsafat sebagaimana diungkap Leaman²³². Karena itu, al-Qur'an oleh intelektual Muslim digali (eksplorasi) dan dielaborasi sejalan dengan latar belakang keilmuan, profesi, dan peran sosialnya di ranah publik.

Bagi yang memiliki pengetahuan yang memadai dalam bidang Ulumul Qur'an, mulai dari kemampuan bahasa Arab yang disebut al-Ghazali sebagai "ilmu kulit"²³³ hingga pada penguasaan piranti keilmuan yang mampu menunjukkan kandungan arti dan kandungan al-Qur'an serta konteks pewahyumannya (*asbabun nuzul*), di antara mereka menghasilkan tafsir al-Qur'an yang berjilid-jilid seperti *Tafsir al-Azhar* dan *Tafsir al-Misbah* yang ditulis Hamka dan M. Quraish Shihab. Bila produksi dan reproduksi berupa tafsir seperti dilakukan oleh dua ulama terkemuka Indonesia menysar seluruh rangkaian ayat dalam al-Qur'an mulai dari al-Fatihah hingga an-Nas sehingga membutuhkan ribuan halaman dan harus dibagi dalam beberapa jilid, ada pula tafsir yang menysar beberapa

²³⁰ Al faruqi dan al faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), 101.

²³¹ Nasr, *The Study Quran: A New Translation and Commentary*.

²³² Oliver Leaman, *The Qur'an: A Philosophical Guide* (London: Bloombury, 2016).

²³³ Imam al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an* (Beirut: ad Dar Ihya al-Ulum, 1990).

kata atau konsep kunci dalam al-Qur'an yang antara lain dilakukan oleh Rahardjo yang menghasilkan suatu karya ensiklopedis²³⁴. Sebagaimana pengakuannya sendiri, Rahardjo memang tidak memiliki riwayat formal pendidikan yang khusus menekuni ilmu-ilmu al-Qur'an, kecuali modal yang pernah didapatkan sewaktu di madrasah diniyah, tetapi karena Rahardjo piawai dalam bidang ilmu-ilmu sosial, maka karyanya itu memperoleh banyak apresiasi, kendati muncul juga kritik dari khalayak²³⁵.

Selain karya berupa tafsir, terdapat juga intelektual Muslim yang terobsesi dengan gagasan integrasi atau reintegrasi Islam dan sains di mana dalam al-Qur'an terkandung banyak ayat yang mengandung isyarat ilmiah. Implementasi gagasan ini menghasilkan beraneka rupa reproduksi keilmuan termasuk yang mengundang polemik di kalangan intelektual Muslim sendiri, yaitu Islamisasi pengetahuan yang mengemuka mulai dekade 70-an hingga 90-an. Berkembang pula gagasan yang bertolak dari pandangan bahwa dalam al-Qur'an terdapat sistem dan hirarki nilai²³⁶, yang harus dijadikan sebagai landasan etik dalam kehidupan umat Islam baik di ranah privat dan publik. Eksplorasi, elaborasi, dan implementasi al-Qur'an sebagai landasan etik dipandang memberi jangkauan universal dan membentuk sikap kosmopolitan terhadap umat Islam, dalam pengertian umat Islam akan lebih mudah menerima gagasan dari luar dan mempraktikkan sejauh tidak bertentangan dengan nilai-nilai dalam al-Qur'an. Terhadap ilmu pengetahuan dalam berbagai disiplin, misalnya, diterima sebagai keniscayaan peradaban yang harus diterima oleh umat Islam. Hal yang sama perlu dilakukan terhadap gagasan di bidang ekonomi, politik, teknologi, dan bidang lainnya; umat Islam dapat menerima dan mengembangkannya berdasarkan pada nilai-nilai

²³⁴ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996).

²³⁵ Rahardjo.

²³⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Roudledge, 2006), 126–44.

dalam al Qur'an. Sebagian besar intelektual Muslim di Indonesia, menunjukkan sikap keberagaman (keislaman) dan intelektual yang demikian sebagaimana terekam dalam berbagai kajian antara lain dilakukan Ali dan Effendy²³⁷, yang bisa disebut sebagai karya rintisan di bidang kajian terhadap intelektual Muslim di Indonesia.

C. Kegelisahan dan Respons: Al Qur'an, Cita-cita dan Realitas Sosial

Pembahasan pada bagian ini terinspirasi oleh buku *Al-Qur'an dan Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi* yang terbit pada 1985²³⁸. Penulis membaca buku Maarif ketika duduk di tahun pertama sewaktu kuliah pada jenjang sarjana atau strata satu (S1). Pada paruh kedua dekade 80-an, terbit beberapa buku yang ditulis oleh intelektual Muslim Indonesia.²³⁹ Dekade 80-an ditandai munculnya gairah intelektualisme Islam menyusul

²³⁷ Fachry Ali dan Baktiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986). Dalam buku ini, Ali dan Effendy menyajikan secara mendalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia dalam konteks Orde Baru. Periode ini, menurut Ali dan Effendy, memberi panggung kepada intelektual Muslim untuk mengartikulasikan yang disebut oleh keduanya sebagai "Pemikiran Islam Baru". Kebaruan pemikiran mereka, menurut Ali dan Effendy, karena pemahaman mereka terhadap doktrin Islam diperkuat dengan epistemologi ilmu-ilmu sosial dan filsafat. Lewat epistemologi kedua bidang keilmuan tersebut, mereka menemukan basis yang lebih sistematis untuk menungkan pemikiran Islamnya menjadi lebih reflektif dan berarti. Ali dan Effendy juga memetakan "Pemikiran Islam Baru" ke dalam empat kategori, yaitu: neo-modernisme, sosialisme-demokrasi, internasionalisme atau universalisme Islam, dan modernisme yang dalam kategori keempat ini antara lain terdapat nama Ahmad Syafii Maarif. Lihat halaman 144-295. Setelah karya rintisan Ali dan Effendy, bermunculan kajian sejenis seperti dilakukan Idi Subandhy Ibrahim dan Dedy Djamiluddin Malik dengan judul *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia 1998), dan Greg Barton, *Gagasan Islam liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid, 1968-1980* (Jakarta: Paramadina, 1999), t.t.

²³⁸ Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi* (Bandung: Pustaka, 1985).

²³⁹ Beberapa publikasi intelektual Muslim pada dekade 80-an di antaranya: (1) Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1986); (2) Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus* (Bandung: Mizan, 1986); (3) M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1987); (4) M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Mekkah: Menuju Ekonomi Islam* (Bandung: Mizan, 1987); (5) A.M. Saefuddin et.al., *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1987), t.t.

terjadinya *intellectuals booming* atau “eksplosi” inteligensia (orang terpelajar) dan intelektual (cendekiawan) di kalangan Muslim di Indonesia²⁴⁰. Salah satu penandanya adalah kembalinya beberapa intelektual Muslim setelah menyelesaikan pendidikan doktoralnya dari begerapa kampus terkemuka. Nurchlosih Madjid, misalnya, meraih doktor dari Universitas Chicago, sebagaimana juga M. Amin Rais. Maarif juga meraih doktor dari kampus yang sama.

Kepulangan mereka terbukti memberikan kontribusi terhadap munculnya intelektualisme baru di Indonesia. Intelektualisme, merujuk kepada Rahman²⁴¹, ditandai dengan ide-ide atau gagasan baru yang menyegarkan dan memiliki implikasi terhadap transformasi kehidupan Muslim. Dikatakan baru karena ide-ide dan gagasan mereka menunjukkan keterpaduan antara berbagai aspek yang meliputi antara lain: (1) keilmuan mereka yang luas dan mendalam; (2) penguasaan dan pemahaman terhadap al-Qur’an baik tekstual dan kontekstual, dan (3) pemahaman terhadap konteks ruang dan waktu terutama keindonesiaan sehingga pemikiran mereka aktual dan kontekstual.

Buku *Al-Qur’an, Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*, memang bukan buku utuh sehingga disebut sebagai *book non book* dalam tradisi keilmuan di Barat, namun dapat dijadikan sebagai *entry-point* untuk memahami adanya triadik antara aspek keilmuan, al-Qur’an, dan konteks ruang-waktu yang membentuk pemikiran Islam yang dikembangkan oleh intelektual Muslim termasuk Maarif sebagaimana terlihat setidaknya pada buku yang telah disebutkan judulnya itu. *Al-Qur’an, Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi* sengaja dipilih oleh Maarif untuk mengungkapkan harapan dan kesenjangan sekaligus. Kata

²⁴⁰ Azyumardi Azra, *Kelas Menengah Muslim Indonesia: Sebuah Pengantar* dalam Wasisto Rahardjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2017).a

²⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 1.

limbo menurut Maarif memiliki arti terlantar, terlupakan, terbuang. Dengan pengertian ini, berarti al-Qur'an telah diterlantarkan, dilupakan, dan dibuang oleh penerima pusaka berharga dari Nabi Muhammad. Dalam ungkapan Maarif, "...*pemeluk beriman, disadari atau tidak, telah lama menelantarkan Kitab Suci ini dalam limbo sejarah*²⁴²." Maarif lalu mengajak kepada mereka yang disebut pemeluk beriman, yaitu yang mengaku beriman kepada al-Qur'an, "*Mari kitarangkul al-Qur'an kembali. Kita biarkan dia bertakhta dalam hati kita. Kita jadikan dia kriteria tertinggi manakala kita berada di persimpangan jalan pemikiran kritis.*"²⁴³

Maarif merupakan pribadi yang selalu gelisah bahkan hingga kekehidupannya mencapai tahapan usia lanjut. Dalam *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, misalnya, ditemukan ungkapan kegelisahan seperti, "*Ada semacam kerisauan yang dalam di batin saya.*"²⁴⁴ Kegelisahan Maarif kali ini dipicu realitas keindonesiaan yang masih jauh dari ideal, sementara di dalamnya dihuni oleh umat Islam yang dilimpahi dengan populasi paling besar sehingga disebut sebagai kelompok mayoritas di Indonesia. Maarif menawarkan solusi radikal agar umat Islam setidaknya mendekati suatu kondisi ideal. Yakni, lagi-lagi Maarif menegaskan, "*Studi al-Qur'an secara mendalam dan sistematis menjadi sangat mutlak.*"²⁴⁵

Membaca tulisan Maarif terutama setelah terkompilasi menjadi buku (bunga rampai), didapati konsistensi kritik dan kegelisahan Maarif terhadap realitas umat Islam di Indonesia. Selain diungkap dalam buku, *Al-Qur'an, Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*, Maarif mengungkapkan kegelisahan dalam *Islam: Kekuatan Doktrin dan*

²⁴² Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*.

²⁴³ Maarif.

²⁴⁴ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (Bandung: Mizan, 2009), 13.

²⁴⁵ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 2017), 5.

Keagamaan Umat dan Mencari Autentisitas dalam Kegagalan. Dalam buku yang disebut pertama, pada bagian pengantar, Maarif mengungkapkan kegelisahannya terhadap kondisi umat Islam yang dinilai masih berada di buritan peradaban²⁴⁶. Sedangkan pada buku yang kedua, Maarif Kembali mengungkapkan rasa gelisahannya karena Islam sebagai agama yang kaya dengan nilai-nilai, sayangnya belum terinternalisasi²⁴⁷. Kegelisahan atau kegagalan Maarif diperjelas dan dipertegas dengan dua konsep yang digunakan yang kian memudahkan dalam memahami realitas Islam, yaitu “Islam cita-cita” dan “Islam sejarah”. Al-Qur’an dalam pandangan Maarif adalah Islam cita-cita yang tidak melulu terpantul dalam Islam sejarah sebagaimana bisa dicandra pada Islam di Indonesia.²⁴⁸

Maarif seperti tidak pernah kehabisan energi untuk mengingatkan adanya kesenjangan atau realitas paradoksal kehidupan umat Islam dengan cita-cita al-Qur’an, dan tidak pernah lelah mendorong umat Islam kembali kepada al-Qur’an. Bagi Maarif, al-Qur’an merupakan *privileged source* sebagaimana kesaksian Sirry sehingga untuk menyelami pemikiran Maarif, tetapi tanpa menyertakan al-Qur’an, tegas Sirry, sama halnya memasuki “jalan buntu”. Dalam artikel yang juga menjadi rujukan kesaksian dosen di University of Notre Dame, USA, yang juga memiliki keahlian dalam studi al-Qur’an itu,²⁴⁹ dikatakan bahwa Maarif tidak bisa dibandingkan dengan Abu Zaid dan Muhammad Syahrur yang memang dikenal memiliki reputasi keserjanaan di bidang studi al-Qur’an.

Dibandingkan dengan setidaknya dua nama itu, Maarif, menurut Sirry memang tidak menawarkan kerangka metodologi secara original

²⁴⁶ Ahmad Syafii Maarif, *Islam: Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

²⁴⁷ Ahmad Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas dalam Kegagalan* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2004).

²⁴⁸ Maarif, *Al-Qur’an dan Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*.

²⁴⁹ Mun'im Sirry, *Ahmad Syafii Maarif dan Rekonfigurasi Pembacaan Al-Qur’an* dalam *Ahmad Najib Burhani, et.al., Muazin Bangsa dari Makkah Darat: Biografi Intelektual Ahmad Syafii Maarif* (Jakarta: Serambi, 2005).

yang juga bisa dijadikan sebagai pertimbangan untuk menguji *state of the art* dan kebaruan kerja kesarjanaannya. Maarif rupanya mencukupkan kepada kerangka metodologi atau cara pembacaan terhadap al-Qur'an dari gurunya, Rahman, yang dikenal dengan *double movement theory* sebagaimana dikemukakan dalam *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* yakni, “*from the present situation to Qur'anic times, then back to the present,*” karena al-Qur'an lanjut Rahman, merupakan respons Ilahi melalui pikiran Nabi, kepada situasi moral-sosial Arab pada masa Nabi, khususnya kepada masalah-masalah masyarakat dagang Makkah pada masanya²⁵⁰. Kendati tidak mengembangkan suatu kerangka metodologi, kata Sirry, *credit point* tetap diberikan kepada Maarif mengingat, “*apa yang dilakukan Buya itu sejalan, walaupun tidak berarti sama, dengan gairah kesarjanaan Muslim di berbagai belahan dunia.*”²⁵¹ Sirry juga memberikan apresiasi kepada Maarif karena, “*Keterampilannya membingkai gagasan-gagasan yang dikembangkan dengan komitmen yang berorientasi al-Qur'an membuatnya diterima relatif luas dan tidak (begitu) kontroversial.*”²⁵²

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa pemikiran Rahman berpengaruh begitu kuat terhadap Maarif termasuk dalam memahami al-Qur'an, maka seturut dengan gurunya itu, Maarif memosisikan al-Qur'an sebagai landasan etik bagi umat Islam²⁵³. Rahman dalam *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*,²⁵⁴ setidaknya sebanyak dua kali menegaskan dimensi etik yang menjadi semangat utama al-Qur'an.

²⁵⁰ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 5.

²⁵¹ Sirry, *Ahmad Syafii Maarif dan Rekonfigurasi Pembacaan Al-Qur'an* dalam Ahmad Najib Burhani, et.al., *Muazin Bangsa dari Makkah Darat: Biografi Intelektual Ahmad Syafii Maarif*, 46.

²⁵² Mun'im Sirry, “Muslim Student Radicalism and Self-Deradicalization in Indonesia,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 31, no. 2 (2 April 2020): 241–60, <https://doi.org/10.1080/09596410.2020.1770665>.

²⁵³ Ahmad Najib Burhani, “Transmission of Islamic Reform from The United to Indonesia: Studying Fazlur Rahman's Legacy through the Works of Ahmad Syafii Maarif,” *Indonesia and the Malay World*, 41, no. 119 (2013): 29–47.

²⁵⁴ Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (Bandung: Mizan, 2017).

“Kami telah menegaskan bahwa semangat utama al-Qur’an adalah moral, dan kami juga telah menunjukkan ide keadilan sosial dan ekonomi dalam al-Qur’an yang lahir dari semangat tersebut,” tegas Rahman di paragraf awal pada bagian *Ajaran al-Qur’an* di buku itu.²⁵⁵ Pada bagian berikutnya, *Legislasi Al-Qur’an*, di buku yang sama, Rahman mengulangi tesisnya, “*Al-Qur’an pada dasarnya adalah kitab prinsip dan seruan moral keagamaan, bukan monumen hukum.*”²⁵⁶ Dan, pesan moral dalam al-Qur’an yang, “*sepenuhnya bersifat fungsional, punya nilai praktikal, baik untuk kehidupan perorangan maupun untuk kehidupan kolektif,*” sebagaimana dikemukakan Maarif dalam *Al-Qur’an untuk Tuhan atau untuk Manusia?: Refleksi Kritis Abad Keberagamaan Kita*²⁵⁷, “*sepenuhnya ditujukan kepada manusia,*” tegas Rahman²⁵⁸.

Dalam pandangan Maarif, persoalan yang dihadapi umat Islam hingga ke level yang mengkhawatirkan karena umat Islam gagal menangkap petunjuk moral al-Qur’an yang komprehensif dan sempurna yang diturunkan dari langit untuk kebaikan manusia dan alam semesta²⁵⁹. Ada banyak contoh paradoks atau kontradiksi antara cita-cita dan realitas moral umat Islam yang dipaparkan oleh Maarif. Salah satu realitas sosial umat Islam yang mendapatkan perhatian serius dan beberapa kali dibahas oleh Maarif adalah persaudaraan antarumat Islam seperti bisa dicermati antara lain dalam *Ukhuwah Islamiyah dan Etika Al-Qur’an*, salah satu bab dalam *Satu Islam Sebuah Dilema*,²⁶⁰ dan *Krisis Arab dan Masa Depan*

²⁵⁵ Rahman, 38.

²⁵⁶ Rahman, 44.

²⁵⁷ Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur’an untuk Tuhan atau untuk Manusia?: Refleksi Kritis Abad Keberagamaan Kita* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2022), 9.

²⁵⁸ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1994), 1.

²⁵⁹ Ahmad Syafii Maarif, *Membumikan Islam: Dari Romantisme Masa Islam Menuju Islam Masa Depan* (Yogyakarta: Ircisod, 2019), 17–33.

²⁶⁰ Ahmad Syafii Maarif, *Ukhuwah Islamiyah dan Etika Al-Qur’an* dalam Jalaluddin Rahmat, et.al., *Satu Islam Sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 1986), 37–60.

Dunia Islam,²⁶¹ di samping disinggung juga dalam *Etik Al-Qur'an dan Etik Golongan*²⁶² salah satu pembahasan dalam *Membumikan Islam: Dari Romantisme Masa Silam Menuju Islam Masa Depan*.

Maarif tertarik dengan pernyataan al-Qur'an tentang *khairu ummah* dalam²⁶³ Surat al-Imran ayat 110 dan *syuhada ala annas* yang tidak terpisahkan dari ungkapan *ummatan wasathan* sebagaimana dijelaskan oleh Surat al-Baqarah ayat 143. Beberapa literatur tafsir menjelaskan bahwa yang ingin disebut dengan ungkapan pada kedua ayat itu adalah umat Islam. Dalam *Tafsir al-Munir*, misalnya, ditulis Zuhaili, *khairu ummah* ditujukan kepada umat Islam selama mereka menjalankan amar makruf, nahi mungkar, dan beriman kepada Allah. Hal yang sama juga pada surat al-Baqarah ayat 142 bahwa umat Islam adalah umat pertengahan, suatu kondisi yang ideal karena umat Islam sejatinya berada di tengah antara dua ujung ekstrim yang berlebihan atau kelewat batas (*ifrath*) dan keteledoran (*tafrith*) sebagaimana dijelaskan Zuhaili dalam kitab tafsirnya itu, yang dalam *Tafsir Fi Dzilalil Qur'an*, terdapat elaborasi sebagai berikut: (1) dalam *tadhawwur* (pandangan, persepsi, pemikiran, keyakinan), umat Islam bukan semata-mata bergelut dan larut dengan aktivitas ruhani dan juga bukan semata mengejar kehidupan material; (2) umat Islam terhindar dari fanatisme buta dan terbuka dengan berbagai eksprimen ilmiah; (3) umat Islam memiliki mampu menyeimbangkan antara orientasi kehidupan secara individual dan sosial.²⁶⁴

Quthb, penulis *Tafsir Fi Dzilalil Qur'an*, tidak mengingkari realitas paradoksal umat Islam dengan cita-cita al-Qur'an yang tergambar dalam

²⁶¹ Ahmad Syafii Maarif, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam* (Jakarta: Maarif Institut, 2018), 2–50.

²⁶² Maarif, *Membumikan Islam: Dari Romantisme Masa Islam Menuju Islam Masa Depan*.

²⁶³ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj (al-Fatihah – al-Baqarah) – Jilid I* (Jakarta: Gema Insani, 2013), 267–77.

²⁶⁴ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Dzilalil Qur'an: Di Bawah Naungan al-Qur'an (Surat al-Fatihah-al-Baqarah) – Jilid I* (Jakarta: Gema Insani, 2000), 157–59.

kedua ayat tersebut. Keprihatinan yang sama dikemukakan Maarif. Dalam pandangan Maarif, umat Islam justru memperlihatkan fanatisme secara berlebihan kepada golongannya yang mengakibatkan interaksi sosial antarumat Islam, tidak saja diwarnai ketegangan, bahkan konflik yang berkepanjangan yang terjadi justru tidak berselang begitu lama dari masa kenabian dan berlanjut hingga kini. Maarif sering menceritakan kembali beberapa peristiwa krusial dan ironis untuk memperkuat keprihatinannya dan menggugah kesadaran kolektif supaya tidak terulang lagi, yaitu (1) gejolak sosial pada masa khalifah Usman bin Affan yang berakibat pada terbunuhnya khalifah yang ketiga di era *khulafaur rosyidun* ini; (2) Perang Jamal yang melibatkan Ali bin Abi Thalib, sepupu dan menantu Rasulullah, di satu pihak dengan ‘Aisyah, isteri Rasulullah, yang juga disebut sebagai salah seorang di antara orang yang beriman (*ummahat al-mu’minin*); (3) Perang Shiffin antara Ali bin Thalib dengan Muawiyah bin Abu Sufyan. Perang ini menjadi cacat sejarah Islam yang sulit dilupakan oleh umat Islam di era belakangan, baik karena atas pertimbangan pihak-pihak yang terlibat yang berasal sahabat Nabi, maupun karena akibat turunan yang ditimbulkannya.²⁶⁵

Pasca-Perang Shiffin umat Islam terbelah menjadi tiga kelompok yaitu Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, dan Khawarij. Karena perang ini pula, pada pertengahan bulan Ramadhan Ali bin Thalib ditikam oleh seorang pembaca fasih al-Qur’an, pengikut Khawarij, Ibnu Muljam. Hanya beberapa hari setelah penikaman itu, Ali bin Thalib wafat. Akibat turunan Perang Shiffin tidak berhenti di situ. Dua dekade lebih setelahnya, meletus Perang Karbala yang masih melibatkan dari pihak Ali bin Thalib, yaitu Husain bin Ali, cucu Rasulullah dengan Yazid bin Muawiyah.

²⁶⁵ Maarif, *Ukhuwah Islamiyah dan Etika Al-Qur’an*” dalam Jalaluddin Rahmat, et.al., *Satu Islam Sebuah Dilema*, 37–41.

Dalam pandangan Maarif, universalisme etika al-Qur'an yang sejatinya mempermudah tegaknya persaudaraan antar-umat Islam (*ukhuwah Islamiyah*), justru tunduk di bawah kendali etika golongan sehingga umat Islam menjauh dari idealitas al-Qur'an sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Imran ayat 110 dan al-Baqarah ayat 143. Dengan rapuhnya bangunan ukhuwah Islamiyah, umat Islam, ditegaskan kembali oleh Maarif, juga tidak mencerminkan beberapa surat lainnya dalam al-Qur'an seperti al-Hujurat dari ayat 10 hingga 15; al-Nisa': 58; al-Nahl: 90; al-Maidah: 8; al-Zumar: 18; dan al-Baqarah: 256, yang menekankan pada persamaan, keadilan, persaudaraan dan toleransi dan harus dijadikan landasan utama bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara.²⁶⁶

Kawasan yang sering ditandai ketegangan yang berlanjut kepada konflik disertai kekerasan secara fisik yang melibatkan berbagai kelompok dalam Islam, menurut Maarif adalah kawasan politik yang selalu berkaitan dengan masalah kekuasaan.²⁶⁷ Ketiga konflik besar di atas yang disebut sebagai cobaan atau musibah besar (*al-fitnah al-kubra*) terjadi di area politik karena motif kekuasaan. Bahkan perdebatan antara kaum Anshar dan Muhajirin sepeninggal Rasulullah juga berada di ranah politik, yakni terkait dengan keberlangsungan kepemimpinan umat Islam. Beruntung perdebatan tidak berujung pada konflik berkepanjangan berkat kompromi antara dua kelompok Islam itu.

Sayangnya umat Islam gagal mengambil pelajaran dari peristiwa yang berakhir di Saqifah Bani Saidah atau as Saqifah itu, tempat terpilihnya Abu Bakar sebagai khalifah pertama sepeninggal Rasulullah. Ketiga *al-fitnah al-kubra* itu, atau kalau mau ditambah dengan fitnah yang keempat, yakni, perang antara dua bersaudara putra Harun al-Rasyid—antara Amin

²⁶⁶ Maarif, 43.

²⁶⁷ Maarif, 41.

dan Makmun sebagaimana diungkap Madjid,²⁶⁸ menurut Maarif menjadi bukti betapa susahnya diktum persaudaraan Islam dalam surat al-Hujurat ayat 10 didaratkan di area politik. Keprihatinan Maarif kian membunchah manakala agama, alih-alih dijadikan sebagai bingkai moral dalam praktik politik, justru sering terjadi sebaliknya: agama dijadikan kedok untuk meraih ataupun mempertahankan kekuasaan yang terjadi pada sepanjang sejarah, tidak terkecuali dalam sejarah umat Islam termasuk di Indonesia. Praktik politik instrumental yang demikian, dalam pandangan Maarif, bisa terjadi karena kepentingan dan egoisme pribadi atau golongan yang lebih ditonjolkan. Bisa dipastikan praktik yang menurut Maarif dikritik secara keras oleh al-Qur'an dalam surat ar-Rum:32 dan al-Mu'minun:53 ikut mempersulit berdirinya bangunan rumah ukhuwah Islamiah atau ukhuwah imaniah.²⁶⁹

D. Islam Indonesia, Politik dan Demokrasi

Keprihatinan Maarif terhadap kontradiksi atau paradoks antara Islam cita-cita dengan dengan Islam sejarah, tidak hanya berkisar pada ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ukhuwah Islamiah, tetapi juga menyasar pada ayat-ayat lainnya yang menyentuh persoalan publik dengan mengambil konteks Islam di Indonesia, kendati Maarif juga menaruh perhatian terhadap dunia Islam di kawasan lainnya seperti ditunjukkan dengan buku yang ditulisnya, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*²⁷⁰.

Bagi Maarif, Islam di Indonesia memiliki potensi besar tentu terutama karena memberi kontribusi terhadap jumlah populasi umat Islam di dunia. Indonesia telah lama dikenal sebagai negeri Muslim terbesar di dunia (*countries with the largest number of Muslims*) kendati Islam bukan sebagai agama resmi bila dibandingkan, misalnya, Malaysia, Brunai, dan

²⁶⁸Nurcholis Madjid, *Menegakkan Faham Ablus-Sunnah Wal-Jamaah Baru*” dalam *Jalaluddin Rahmat, et. al., Satu Islam Sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 1986), 14.

²⁶⁹Maarif, *Mencari Autentisitas dalam Kegalauan*, 51.

²⁷⁰Maarif, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*.

tentu saja juga Saudi Arabia. Menurut beberapa sumber yang bisa diakses secara *online*, misalnya *World Population Review*,²⁷¹ populasi Muslim di Indonesia sebanyak 231.000.000 dari total penduduk Indonesia yang berjumlah 276,155,583, mengungguli Pakistan, India, Bangladesh, dan Nigeria. Di masa-masa yang akan datang dimungkinkan terjadi pergeseran negara yang akan menempati urutan teratas dari segi populasi Muslim terbanyak. Pada 2050, menurut proyeksi *Pew Research Center*,²⁷² India akan memiliki populasi Muslim terbesar di dunia, melampaui Indonesia. Kendati diperkirakan terjadi pergeseran di antara negara yang memiliki populasi Muslim terbesar, Islam di Indonesia akan tetap menjadi agama mayoritas. Islam di Indonesia, ditambah dengan Islam di kawasan lainnya di dunia yang terus bertambah populasinya sehingga akan mengejar populasi umat Nasrani pada 2050 berdasarkan proyeksi *Pew Research Center*, menurut Maarif memberi nilai strategis bagi umat Islam, apalagi jika mempertimbangkan juga aspek geopolitik dan sumber alam yang dimilikinya.

Namun besarnya populasi hanya akan menjadikan Islam besar secara angka (*numerical majority*), tetapi minoritas teknis (*technical minority*), suatu ungkapan bernada peyoratif yang telah lama terdengar sebagaimana ditulis Madjid,²⁷³ dan juga ditulis intelektual Muslim lainnya, di antaranya Rakhmat.²⁷⁴ Dalam tulisannya itu, Rakhmat juga mengurai kesenjangan antara kuantitas dan kualitas. Secara nominal, umat Islam, adalah kelompok minoritas. Tetapi kalau menggunakan parameter kualitas dari sisi

²⁷¹ <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/muslim-population-by-country>. Diakses 5 Januari 2023,” t.t.

²⁷² Pew Research Center, ‘The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050’, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>. Diakses 5 Januari 2023,” t.t.

²⁷³ Nurcholis Madjid, *Nurcholish Madjid dalam Cita-cita Politik Kita* (Jakarta: Paramadina, 1983).

²⁷⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Islam di Indonesia: Masalah Definisi*” dalam M. Amien Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri* (Jakarta: Rajawali Press, 1986), 41–42.

komitmen, pengetahuan, dan perilakunya, umat Islam menurut Rakhmat bisa disebut sebagai *active minority*, suatu konsep yang dikutip olehnya dari Emerson. Disebut demikian karena umat Islam yang menjalankan ritus-ritus keagamaan secara konsisten, atau mereka yang dikategorikan santri jika menggunakan konsep dari Geertz, dan mereka yang memiliki pengetahuan secara memadai tentang ajaran Islam, serta yang berprilaku secara Islami, maka umat Islam, tegas Rakhmat, merupakan *active minority*. Maarif mengungkapkan hal yang sama dengan menggunakan logika secara berlawanan ketika mengulas populasi dan kualitas umat Islam di Indonesia: “data nominal-kuantitatif versus data kualitatif”.²⁷⁵

Kendati ada kontradiksi atau paradoks, tidak berarti Maarif tersandera oleh pesimisme berkepanjangan. Pada bagian pendahuluan disertasinya yang diawali dengan paparan statistik umat Islam sebagai kelompok mayoritas, yakni sekitar 87,5 persen dari total penduduk Indonesia yang berjumlah 206.000.000 per 2000, Maarif mengakui bahwa, “*Terlepas dari kurangnya sofistikasi intelektual sebagian rakyat dalam memahami ajaran Islam, baik karena faktor sejarah dan kultural,*” tetapi Islam di Indonesia, lanjut Maarif, “*Adalah suatu agama yang hidup dan vital, yang kini sedang terlibat dalam proses transformasi dari posisi kuantitas ke posisi kualitas.*”²⁷⁶ Dengan potensi yang dimilikinya itu, umat Islam dituntut memiliki “kemampuan teknis” pada hampir semua bidang khususnya bidang ilmu, teknologi, dan ekonomi dengan menempatkan pendidikan sebagai faktor utama untuk mengentaskan permasalahan “teknis” yang dialami umat Islam. Apabila faktor utama ini tidak dibenahi, tegas Maarif, “*maka buahnya yang semakin mendera kita adalah ketertinggalan umat dalam bidang ilmu, teknologi, dan ekonomi.*”²⁷⁷

²⁷⁵ Maarif, *Mencari Autentisitas dalam Kegalauan*, 56.

²⁷⁶ Maarif, *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante*, 2.

²⁷⁷ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 213.

Sembari melakukan penguatan pada aspek “teknis”, umat Islam, dihadapkan pula, dan dituntut memberi kontribusi secara konstruktif, terhadap penguatan praktik demokrasi di Indonesia yang berkeadaban sebagai agenda paling krusial dalam pembangunan bidang politik berjangka panjang. Maarif memahami praktik demokrasi tidak terbatas pada panggung politik elektoral yang terjadi pada waktu-waktu tertentu secara periodik. Kalau penilaiannya hanya di dasarkan pada politik elektoral, demokrasi di Indonesia baru berjalan dengan standar minimal karena rotasi kekuasaan dan pelibatan warga misalnya dalam kegiatan pemilihan presiden, anggota legislatif, gubernur, bupati, dan wali kota sudah terlaksana secara periodik.

Praktik demokrasi tidak cukup dinilai pada keterlaksanaan politik elektoral, atau tidak hanya pemilu dan politik yang berpusat pada negara,²⁷⁸ tetapi pada semua kehidupan di ranah publik yang disebut Maarif antara lain meliputi: hak asasi manusia, keragaman/kemajemukan (pluralisme), toleransi, dan perikehidupan anti- kekerasan.²⁷⁹ Dengan berpandangan demikian, elite pemerintahan mulai dari tingkat paling bawah hingga paling puncak yang dipilih melalui mekanisme pemilihan secara langsung sehingga dikatakan demokratis, harus menunjukkan penghargaan (*to respect*); perlindungan (*to protect*); pemenuhan (*to fulfill*) terhadap hak asasi manusia baik yang berkaitan dengan hak-hak politik dan sipil maupun ekonomi, sosial, dan budaya (ekosob), dan menjamin terwujudnya harmoni antarwarga yang beragam dalam berbagai aspek berdasarkan prinsip pluralisme.

²⁷⁸ Robert W Hefner, *The Politics and Ethics of Social Recognition and Citizenship in a Muslim-Majority Democracy*” dalam Robert W. Hefner dan Zainal Abidin Baqir (ed.), *Indonesian Pluralities: Islam, Citizenship, and Democracy* (Singapore: ISEAS, 2021).

²⁷⁹ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 147–212.

Bila kekuasaan dibingkai oleh demokrasi yang autentik ini, maka setiap warga, tegas Maarif, terbebas dari rasa takut dalam menjalankan fungsi kontrol dan kritik terhadap pelaksanaan kekuasaan. Warga juga memiliki akses untuk mengetahui secara terbuka terhadap tata kelola sumber ekonomi dan keuangan. *“Dan bahkan lebih dari itu,”* lanjut Maarif, *“mereka punya hak dasar untuk turut memimpin secara langsung perputaran mesin kekuasaan itu. Mereka benar-benar menjadi manusia merdeka dalam sistem demokrasi.”*²⁸⁰

Sebagai kelompok terbesar di Indonesia, tak pelak umat Islam menjadi obyek diskursus yang ditekankan setidaknya pada dua pertanyaan pokok. Pertama, apakah Islam memberikan dukungan secara teologis atau sebaliknya terhadap demokrasi? Kedua, bagaimana posisi dan peran umat Islam dalam proses demokratisasi di Indonesia.²⁸¹ Pertanyaan pertama muncul karena masih adanya pandangan bahwa Islam tidak memiliki tradisi demokrasi yang disebabkan oleh tidak adanya dukungan secara teologis terhadap demokrasi.²⁸² Maarif sadar terhadap pandangan bernada minor dan pesimis yang mempertentangkan antara Islam dengan demokrasi, termasuk dari kalangan Islam sendiri. Dalam pandangan Maarif, Islam dan demokrasi tidak perlu dipertentangkan karena dalam al-Qur'an terdapat ayat yang dapat dijadikan justifikasi terhadap demokrasi, yaitu surat al-Syura ayat 38 dan surat al-Imran ayat 159, yang pada kedua ayat ini terdapat konsep syura. Demokrasi, menurut Maarif, merupakan realisasi prinsip syura, suatu pandangan yang dianut oleh mayoritas umat Islam di Indonesia.²⁸³ Maka seturut dengan pandangan ini, umat Islam dalam rekaman Maarif menunjukkan keterlibatannya pada setiap fase

²⁸⁰ Maarif, 151.

²⁸¹ Md Nazrul Islam dan Md Ssaidul Islam, “Islam and Democracy: Conflicts and Congruence,” *Religions* 8, no. 104 (2017): 1–19.

²⁸² Sabri Ciftci, F. Michael Wuthrich, dan Ammar Shamaileh, “Islam, Religious Outlooks, and Support for Democracy,” *Political Research Quarterly* 72, no. 2 (2019): 435–49.

²⁸³ Ciftci, Wuthrich, dan Shamaileh.

demokrasi di Indonesia yang dimulai sejak zaman Orde Lama hingga dalam wujudnya yang lebih belakangan, sebagaimana bisa dibaca pada tesis Maarif sewaktu belajar di Ohio University.²⁸⁴

Dalam hal penerimaan terhadap demokrasi, umat Islam di Indonesia oleh Maarif bahkan dipandang lebih maju apabila dibandingkan dengan umat Islam di kawasan Arab yang masih sulit menerima demokrasi dan modernitas.²⁸⁵ Islam di Indonesia, lanjut Maarif, telah menunjukkan sikap positif terhadap aspek peradaban modern. Survei Freedom House memperkuat pernyataan Maarif. Survei yang dilakukan Freedom House pada 2013 yang dikutip Kuru,²⁸⁶ diperoleh data bahwa dari empat puluh sembilan negara mayoritas Muslim (negara Muslim), tak sampai seperlima sebagai negara demokrasi elektoral, sebagaimana ditunjukkan pula oleh kajian Chen dan Yan bahwa tingkat demokrasi di negara-negara Islam umumnya lebih rendah dari yang ada di negara-negara non-Islam,²⁸⁷ yang berdampak pada terjadinya diskriminasi terhadap kelompok minoritas.²⁸⁸ Penerimaan umat Islam Indonesia yang cenderung lebih kuat terhadap demokrasi dibandingkan dengan negara-negara yang disebut sebagai negara Islam, di samping mematahkan tesis Huntington, *the clash of civilization*, bahwa karena adanya perbedaan yang tajam antara budaya Barat dan Islam, demokrasi tidak berkembang di dunia Islam,²⁸⁹ juga memperkuat argumen yang dibangun Hashemi bahwa penerimaan

²⁸⁴ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin: 1959-1965* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988).

²⁸⁵ Ahmad Syafii Maarif, *Tuhan Menyapa Kita: Menghidupkan Hati Nurani dan Akal Sehat* (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 15–26.

²⁸⁶ Ahmed T Kuru, *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (London: Cambridge University Press, 2019), 1–3.

²⁸⁷ Naiwan Chen dan Tsai-Chen Yang, "Islam and Democracy: A Dynamic Perspective 329-364." *Japanese Journal of Political Science* 17, no. 3 (2016): 329–64.

²⁸⁸ Emilia Justyna Powel, "Islam-Based Legal Language and State Governance: Democracy, Strength of the Judiciary and Human Rights," *Constitutional Political Economy* 32 (2021): 376–412.

²⁸⁹ Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

terhadap demokrasi terutama dalam masyarakat di mana agama menjadi penanda identitas utama tidak mensyaratkan penolakan atau privatisasi agama dengan ketentuan perlu dilakukan penafsiran ulang terhadap agama sehingga agama dapat dijadikan basis etik bagi sebuah otoritas politik yang sah dan pentingnya hak-hak individu.²⁹⁰Penerimaan sebagian besar umat Islam di Indonesia terhadap demokrasi, tentu tidak bisa dilepaskan dari cara pandang keagamaan yang kemudian diterjemahkan secara lebih “teknis” oleh seagian kalangan dengan mendirikan partai yang dikategorikan sebagai partai Islam, baik didasarkan oleh “motif ideologis”, maupun setidaknya karena basis sosiologisnya bertumpu pada komunitas Islam. Karena faktor inilah, maka Islam pada dasarnya sejalan dengan demokrasi.²⁹¹

Pada kenyataannya, sepanjang sejarah pelaksanaan politik elektoral, partai-partai yang dapat dikategorikan sebagai “partai Islam” baik karena mempertimbangkan aspek ideologis yang secara eksplisit menyatakan sebagai partai Islam seperti PKS (Partai Keadilan Sejahtera), maupun alasan basis sosiologis karena lebih bertumpu pada komunitas Islam, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), misalnya, tidak pernah memperoleh suara mayoritas, kecuali sekedar bercokol sebagai partai medioker atau setidaknya menunjukkan peningkatan performa seperti ditunjukkan oleh PKS.²⁹²Bahkan di antaranya tidak pernah sepi dari konflik internal yang berakhir perpecahan dan munculnya partai baru. Kendati Islam politik kurang memberi hasil yang menggembirakan yang juga mengindikasikan belum terkonsolidasikan dan terkristalisasikan kekuatan politik umat Islam, namun terhadap proses politik makro di Indonesia,

²⁹⁰Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (New York: Oxford University Press, 2009).

²⁹¹Hamdan Zoelva, “The Development of Indonesia and Democracy in Indonesia,” *Constitutional Review* 8, no. 1 (2022): 37–61.

²⁹²R.E Elson, “Nationalism, Islam, ‘Secularism’ and the State in Contemporary Indonesia,” *Australian Journal of International Affairs* 64, no. 3 (2010): 328–243.

umat Islam dipandang menunjukkan kedewasaan pada Pemilu 2004,²⁹³ sehingga Indonesia ditempatkan sebagai negara demokratis terbesar ketiga di dunia setelah dianggap berhasil menyelenggarakan pemilihan umum secara langsung.²⁹⁴ Pemilu 2004 bagi rakyat Indonesia, tentu saja terutama bagi umat Islam sebagai kelompok mayoritas, memiliki makna penting karena untuk pertama kalinya memilih langsung anggota kegislatif di DPR, DPD, dan DPRD serta memilih langsung Presiden dan Wakil Presiden.

Muncul keraguan terhadap keterlaksanaan Pemilu 2004 yang pada gilirannya membebani umat Islam, dengan bertolak dari perspektif budaya politik dan ekonomi politik. Perspektif ini telah lama digunakan oleh beberapa ahli di bidang kajian demokrasi semisal Lipset yang pada akhir 1950-an, menurut Diamond²⁹⁵, telah menunjukkan bukti tentang adanya keterkaitan secara erat antara demokrasi bukan saja dengan pembangunan ekonomi yang kemudian dikenal sebagai pendekatan ekonomi-politik, tetapi juga budaya yang meliputi keyakinan-keyakinan, sikap-sikap, dan nilai-nilai politik. Almond dan Verba serta Inkeles dan Smith yang dirujuk Diamond,²⁹⁶ menunjukkan perbedaan budaya politik di berbeda negara yang berpengaruh terhadap perkembangan demokrasi. Negara-negara Muslim oleh beberapa ahli terkemuka dalam kajian demokrasi yang terkenal dengan *cultural incompatibility thesis*,²⁹⁷ di antaranya Huntington, Kedourie, dan Lewis. Mujani meringkas pandangan mereka sebagai berikut:

²⁹³ S Asrori, *Hajatan Demokrasi: Potret Jurnalistik Pemilu Langsung Sempul Islam Indonesia dari Moderat hingga Garis Keras* (Jakarta: Era Media Informasi, 2006).a

²⁹⁴ Robert W Hefner, "Islam and Institutional Religious Freedom in Indonesia," *Religions* 12, no. 415 (2021): 1–20.

²⁹⁵ Larry Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation* (Yogyakarta: IRE, 203M), 205.

²⁹⁶ Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation*.

²⁹⁷ Sabri Ciftci, "Islam, Social Justice, and Democracy," *Politics and Religion* 12 (2019): 549–76.

Islam merupakan pandangan hidup yang total berlandaskan syariah yang mengatur seluruh aspek kehidupan individu dan masyarakat Islam, dan karena itu tidak ada perbedaan antara agama dan politik; (2) pandangan hidup ini bukan gejala pinggirannya melainkan gejala arus utama; (3) Islam bersifat antagonis terhadap demokrasi; dan karenanya demokrasi di masyarakat Muslim tidak akan tumbuh.²⁹⁸

Klaim yang melihat secara negatif dan pesimistik antara Islam dengan demokrasi tidak lebih sebagai fenomena puncak gunung es sebagai gambaran atau pantulan dari pandangan di level dasar bahwa Islam anti terhadap segala produk pemikiran modern termasuk demokrasi. Pandangan semacam ini, menurut Cesari,²⁹⁹ pada gilirannya membentuk stigma terhadap Islam sebagai agama dan juga masyarakatnya yang selalu diketakkan secara dikotomik yang anti terhadap gagasan modern beserta turunannya seperti demokrasi dan hak asasi manusia,³⁰⁰ kendati tidak sepenuhnya disalahkan karena di kalangan Islam terdapat pandangan dan sikap yang tidak saja kritis, tetapi bahkan menolak terhadap demokrasi, terutama yang ditunjukkan oleh kalangan yang antara lain disebut garis keras (*hardliner*), atau fundamentalisme religius atau Islamisme bila merujuk pada Tibi,³⁰¹ dan beberapa sebutan lainnya yang terkadang diartikan secara sama dan digunakan secara bergantian seperti radikalisme dan ekstrimisme.

Pandangan yang cenderung pesimistik dan menempatkan Islam secara dikotomik dengan demokrasi, bahkan demokrasi ditolak secara total (*total rejection*) oleh sebagian kalangan Islam seperti diungkap

²⁹⁸ Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta: Gramedia, 2007), 14–15.

²⁹⁹ Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslim in Europe and in the United States* (New York: Pilgrave Macmillan, 2004), 21–42.

³⁰⁰ Rachel M Scott, *The Challenge of Political Islam: Non-Muslim and the Egyptian State* (USA: Cornell University Press, 2021), 3.

³⁰¹ Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (New Haven: Yale University, 2012), 2–5.

Salim³⁰², yang antara lain diperlihatkan oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), kelompok dalam Islam yang disebut Maksu sebagai Islam revalidis.³⁰³ Menurut Maarif, pandangan demikian bisa diluruskan dengan cara menelusuri sumber autentik dalam Islam dan pandangan intelektual Muslim kontemporer. Dalam *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi*, pada bagian *Islam dan Demokrasi*, Maarif memaparkan pandangan intelektual Muslim kontemporer yang memiliki pandangan konstruktif terhadap demokrasi atau pandangan yang disebut Effendy,³⁰⁴ dan Hilmy,³⁰⁵ bahwa Islam kompatibel, *congruent* dengan demokrasi, atau demokrasi merupakan bagian yang instrinsik dalam Islam, yakni di antaranya El Fadl dan Huwaydi penulis *Al-Islam wa Al-Dimuqratiyah* yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia, *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam*.³⁰⁶

Dalam buku itu, sebagaimana juga dikutip Maarif, Huwaydi mengungkapkan keheranannya terhadap kalangan dari Islam yang menolak dan anti terhadap demokrasi dengan disertai label bahwa demokrasi merupakan sistem kufur. Penolakan ini bisa terjadi karena substansi demokrasi yang sejatinya terdapat justifikasinya dalam Islam, tidak dipahami. Substansi demokrasi, menurut Huwaydi, adalah pelibatan masyarakat dalam pemilihan terhadap seseorang yang nantinya akan memerintah dan mengatur kehidupan mereka. Dalam demokrasi, masyarakat juga

³⁰² Arskal Salim, "Discourse on Democracy Within Debates on State Islam Relations in Indonesia," *Journal of Indonesian Islam* 2, no. 1 (2008): 103–28.a

³⁰³ Ali Maksu, "Discourse on Islam and Democracy in Indonesia: A Study on the Intellectual Debate between Liberal Islam Network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)," *Journal of Indonesian Islam* 11, no. 02 (2017): 405–22.

³⁰⁴ Bahtiar Effendy, *The Crescent and the End of History: Some Notes on the Compatibility of Islam with Democracy* dalam Fu'ad Jabali dan Jambari (ed.), *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation* (Jakarta-Kanada: Indonesian-Canada Islamic Higher Education Project, 2002), 129–35.

³⁰⁵ Masdar Hilmy, "Muslim's Approaches to Democracy: Islam and Democracy in Contemporary Indonesia 2007," *Journal of Indonesian Islam* 01, no. 01 (2007): 42–74.

³⁰⁶ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 148–60.

juga diakui haknya, tidak saja untuk mengontrol penguasa, tetapi juga meminta pertanggungjawaban mereka, bahkan menurunkannya jika melakukan penyelewangan.³⁰⁷ Huwaydi sejalan dengan pandangan El Fadl yang dikemukakan dalam *Islam and the Challenge of Democracy*:

Meskipun para ahli hukum Islam memperdebatkan sistem politik, al-Qur'an sendiri tidak menentukan bentuk pemerintahan tertentu. Tapi itu mengidentifikasi seperangkat nilai sosial dan politik yang penting bagi pemerintahan Muslim. Tiga nilai sangat penting: mengejar keadilan melalui kerja sama sosial dan gotong royong (49:13, 11:119); membangun metode pemerintahan konsultatif yang tidak otokratis; dan melembagakan belas kasihan dan kasih sayang dalam interaksi sosial (6:12, 6:54, 21:107, 27:77, 29:51, 45:20). Jadi, semua dianggap sama, umat Islam saat ini harus mendukung bentuk pemerintahan yang paling efektif dalam membantu mereka mempromosikan nilai-nilai ini.³⁰⁸

Dengan begitu, penguasa menurut Huwaydi, tidak bisa bertindak secara sewenang-wenang untuk mengarahkan masyarakat kepada paham-paham dan metode-metode ekonomi, budaya, dan politik yang tidak disukai masyarakat. Karena itu, ditambahkan oleh Huwaydi, demokrasi memberi peluang terhadap oposisi, kebebasan pers, independensi kehakiman, dan kebolehan munculnya banyak atau multipartai.³⁰⁹ Pertanyaan Huwaydi, dengan substansi demokrasi yang membuka ruang sosial-politik, dan menciptakan “kesetaraan arena bermain”,³¹⁰ apakah bertentangan dengan Islam? Huwaydi lalu menelusuri dalil dalam al-Qur'an dan Hadist yang sejalan dengan substansi demokrasi tersebut yang kemudian

³⁰⁷ Maarif, 149.

³⁰⁸ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 5.

³⁰⁹ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 149.

³¹⁰ Arolda Elbasani dan Olivier Roy, “Governing Islam and Religious Pluralism in New Democracies,” *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (2017).

dikemukakan satu persatu disertai penjelasan secara meyakinkan³¹¹. Huwaydi membutuhkan halaman dalam jumlah yang lumayan banyak untuk meyakinkan adanya justifikasi Islam terhadap substansi demokrasi dalam bagian pembahasan *Apakah Demokrasi merupakan Sistem yang Kufur?*, di samping dikemukakan di bagian lainnya seperti *Sikap Islam terhadap Demokrasi*, *Ciri-ciri Sistem Politik Islam*, dan *Syariat Membbolehkan Multipartai* di bukunya itu.

Seperti ingin lebih mempertegas pandangan Huwaydi, Maarif lalu menyatakan sikapnya terkait implementasi demokrasi di Indonesia, *“Indonesia ke depan harus menyatakan secara sadar bahwa sistem demokrasi adalah pilihan satu-satunya, orang tidak boleh berpaling lagi kepada sistem yang lain.”*³¹² Maarif memberi perhatian besar terhadap prinsip kebebasan dalam demokrasi sebagai salah satu bentuk perwujudan doktrin tauhid yang menekankan pada kebebasan. Kebebasan dalam demokrasi, dalam pandangan Maarif, tidak terbatas hanya pada momen politik elektoral, tetapi juga harus tercermin dalam semua aspek kehidupan yang ditandai dengan berbagai keragaman, diantaranya agama yang rentan dengan ketegangan bahkan sejak di tahapan cara pandang atau perspektif terhadap keragaman.

Maarif menaruh perhatian dan mengungkapkan keprihatinannya terhadap sengkarut pemahaman terhadap pluralisme agama atau paham kemajemukan agama yang seharusnya tidak perlu disalah pahami, apalagi jika berujung pada perpecahan teologis yang sia-sia yang tidak perlu terjadi. Sebab, tegas Maarif, dalam hal kemajemukan agama, al-Qur’an memiliki pandangan yang jauh lebih progresif. Al-Qur’an tidak hanya mengakui keragaman yang dipeluk oleh umat manusia, mereka yang tidak

³¹¹ Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam* . (Bandung: Mizan, 1996), 151–59.

³¹² Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 163.

beragama pun harus punya tempat untuk melaksanakan hidupnya di bumi. Secara lebih tegas lagi Maarif mengatakan, *“Al-Qur’an ternyata lebih toleran dibandingkan dengan kebanyakan umat Islam: memusubi ateis.”* Dengan berpandangan demikian, tidak berarti Maarif menafikan nilai fundamental dan eksistensial iman bagi manusia. Bagi Maarif, iman memberikan keamanan ontologis kepada manusia dalam pengembaraan hidupnya yang sarat dengan keguncangan dan tantangan. Tetapi jika ada orang yang memilih sebaliknya, tidak memerlukan keamanan ontologis, menurut Maarif merupakan pilihan bebas tiap orang. *“Apakah harus dihukum berdasarkan agama?”* tanya Maarif.³¹³

Kendati Maarif berpandangan orang yang memilih menjadi ateis, berhak hidup bebas di muka bumi, tetapi tidak berarti bebas secara liar. Antara seorang yang memilih menjadi ateis dengan yang teistik, lanjut Maarif, harus saling menghormati. Maarif mendasarkan pandangan inklusifnya pada ayat dalam al-Qur’an yaitu surat al-Baqarah: 256, Yunus: 99-100 dan al-Rum: 22. Dengan merujuk kepada ayat tersebut, terutama dua ayat yang disebut pertama, Maarif berpendapat bahwa segala bentuk paksaan agar orang beriman merupakan keangkuhan teologis karena sama halnya dengan melawan al-Qur’an. Maarif lantas memperkuat pernyataannya itu dengan merujuk pada penafsiran A. Hassan terhadap surat al-Baqarah ayat 256 yang menegaskan bahwa tidak ada paksaan untuk memeluk satu agama dan dalam urusan iman. Pendirian al-Qur’an kian tegas terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan manakala membaca surat Yunus ayat 99 dan 100. Kedua ayat ini dalam pemahaman Maarif, ingin memberikan kesadaran betapa sulitnya untuk tidak mengatakan kemustahilan, menginginkan semua umat manusia beriman dan berada dalam wadah satu agama, bahkan jika dilakukan oleh Nabi sekali pun.³¹⁴

³¹³ Maarif, 167.

³¹⁴ Maarif, 171–72.

Dengan demikian, menjadi orang yang beriman, menurut Maarif, merupakan kehendak Allah. Berikut pernyataan Maarif, *“Betapapun kita merindukan agar semua manusia beriman, karena iman itu baik dan memberi solusi terhadap jeritan terdalam dari batin manusia, tetapi jika Allah tidak menghendaki, kerinduan itu tidak akan menjadi kenyataan.”*³¹⁵ Supaya keberagaman agama dan keyakinan, serta keragaman lainnya sebagaimana antara lain dikemukakan oleh surat al Rum ayat 22, tidak menimbulkan ketegangan, gesekan, dan pada akhirnya konflik yang dibarengi dengan kekerasan, kultur toleransi, berlapang dada terhadap perbedaan, menurut Maarif, perlu dirawat dan dikembangkan. Kultur toleransi atau berlapang dada, lanjut Maarif, bisa diperkuat melalui dialog. *“Gesekan pendapat jika didialogkan secara dewasa,”* jelas Maarif, *“akan melahirkan rumusan pandangan yang lebih kuat dan komprehensif. Orang tidak boleh merasa selalu berada di pihak yang paling benar, sebelum pendapatnya itu diuji melalui dialog yang sehat dalam suasana toleransi dan terbuka.”*³¹⁶

Kendati memiliki pandangan terhadap ateisme yang segaris dengan cara berfikir arus utama dalam kajian hak sasi manusia (HAM) yang menempatkan kebebasan beragama dan berkeyakinan pada wilayah *forum internum* yang tidak bisa dipengaruhi oleh kekuatan apa pun termasuk negara (*non-derogable rights*) bahkan dalam keadaan darurat sekali pun, Maarif tidak bisa menutupi keheranannya terhadap perkembangan ateisme di dunia Arab, justru pada suatu wilayah dimana Islam merupakan kelompok mayoritas. Sementara dalam tradisi berfikir dan budaya di Barat ateisme dipandang bukan sebagai hal yang asing, tetapi terhadap dunia Arab, Maarif mempertanyakannya, *“Membaca kebangkitan ateisme sebagai wacana publik di dunia Arab terasa sebagai hal yang baru dan mengagetkan: mengapa orang Arab bisa jadi ateis?”*, sebagaimana tulisannya,

³¹⁵ Maarif, 171.

³¹⁶ Maarif, 178.

Ateisme di Dunia Arab di Republika.³¹⁷Tren kebangkitan ateisme di dunia Arab antara lain diungkap oleh al-Maudi³¹⁸ yang dikutip oleh Maarif dalam *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*, menurut Maarif, tidak hanya akan menjadi serangan terhadap Islam, tetapi juga menciptakan kehampaan spiritual dan mendorong mereka untuk tidak lagi menjadi penyembah Maha Pencipta. Yang juga menarik perhatian Maarif adalah penyebab munculnya ateisme di kalangan kaum terdidik di dunia Arab, yakni di antaranya sebagai reaksi terhadap pemikiran dan ideologi garis keras dan ekstrim seperti diperlihatkan oleh mereka yang tergabung dalam Boko Haram di Nigeria dan ISIS.³¹⁹

E. Keindonesiaan dan Kemanusiaan

Pada akhirnya harus dikatakan, riwayat pergumulan pemikiran atau intelektual Maarif, digerakkan dan terbingkai oleh suatu “misi sejarah” untuk menempatkan Islam, Indonesia, dan kemanusiaan dalam relasi dialogal, dialektikal, saling berkelindan, atau dalam ungkapan Wijaya:³²⁰ dialektika Islam dengan peradaban, sehingga agama, terutama Islam sebagai kelompok mayoritas ikut berkontribusi terhadap perwujudan masyarakat yang ramah, terbuka, inklusif, dan mampu memberi solusi terhadap persoalan kebangsaan, kenegaraan, dan kemanusiaan, setidaknya dalam konteks Indonesia. Sebagai kelompok mayoritas, umat Islam menurut Maarif, memiliki tanggung jawab dan beban yang tidak ringan.

Umat Islam, tegas Maarif, dituntut menampilkan diri sebagai *khairu ummah*, kelompok, golongan atau umat terbaik. Maarif beberapa kali menunjukkan sikap prihatin terhadap sikap yang masih diperlihatkan

³¹⁷ Ahmad Syafii Maarif, “Ateisme di Dunia Arab, Republika <https://www.republika.co.id/berita/>,” t.t.

³¹⁸ “Muhammad Omar Al-Amoudi, ‘Why Are There so Many Atheists in the Arab World’, <https://saudigazette.com.sa/article/153393>. Diakses 5 Januari 2023,” t.t.

³¹⁹ Maarif, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*.

³²⁰ Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018), 1.

oleh kalangan Islam yang mempertentangkan antara keislaman, keindonesiaan, yang pada gilirannya menimbulkan persoalan kemanusiaan sebagaimana terungkap dalam pernyataannya, “*Seolah-olah susunan kimiawi Islam, keindonesiaan, dan kemanusiaan, tidak mungkin bertemu dalam anyaman kesatuan dan perpaduan yang saling mengisi dan saling memperkaya.*”³²¹ Cara pandang yang mempertentangkan ketiganya, menurut Maarif, sama halnya dengan mengingkari kenyataan sejarah semenjak kelahiran dan perkembangannya yang tidak pernah dalam kevakuman dan dalam ruang sunyi budaya. Karena itu, Maarif menyebut Islam sebagai agama sejarah, yakni Islam yang telah, sedang, dan akan terus berinteraksi dan bergumul dengan lingkungan yang berubah sebagai buah dari perubahan sosial yang tidak mengenal henti. Dalam konteks Indonesia, Islam juga menghadapi realitas keragaman yang terbentuk semenjak dari sejarah paling awal termasuk oleh agama yang datang terlebih dahulu sebelum Islam dan budaya dari wilayah luar Nusantara seperti India dan China,³²² sehingga Indonesia pada dasarnya merupakan suatu nusa terjadinya persilangan budaya sebagaimana tersaji dalam kajian mendalam Lombard.³²³

Pengingkaran terhadap realitas keragaman Islam di Indonesia sebagai perwujudan dari Islam sebagai realitas sosial (*Islam as social reality*), dalam analisis lebih lanjut Maarif, menjadi alasan bagi sementara kalangan untuk merancang suatu ideologi dan gerakan sosial radikal atau ekstrim yang pada kelompok tertentu membenarkan penggunaan kekerasan yang bahkan di antaranya dilakukan atas nama Tuhan. Kendati ideologi dan gerakan sosial semacam ini tidak berumur panjang dan berujung kegagalan seperti PKI dan DI/TII, dua kasus yang dicontohkan Maarif, ternyata masih juga bermunculan kelompok-kelompok keagamaan baru termasuk

³²¹ Wijaya, 16.

³²² Parakitri T Simbolan, *Menjadi Indonesia* (Jakarta: Kompas, 2006), 11.

³²³ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* (Jakarta: Gramedia, 2005).

dari kalangan Islam dengan karakter dan gerakan yang kurang lebih sama, yakni mengutamakan kekerasan, baik dilakukan secara perorangan atau berkelompok (*collective action*).³²⁴

Pada tulisannya di rubrik Resonansi Republika, 20 Desember 2005, Maarif menyoroti aksi bom bunuh diri yang terjadi di berbagai negara termasuk di Indonesia. Di balik aksi bom bunuh diri, dalam pandangan Maarif, sama sekali tidak memiliki alasan yang rasional, kecuali bangunan teologi yang kacau, serta merupakan distorsi terhadap makna dan praktik jihad jika dilakukan oleh pelaku yang mengaku pemeluk Islam. Di samping itu, bom bunuh diri telah menimbulkan korban dari warga biasa yang tidak memiliki kaitan secara langsung dengan sasaran utama mereka. Karena itu, teologi bunuh diri, tegas Maarif, harus dihentikan untuk selama-lamanya.³²⁵

Selain prihatin terhadap korban yang ditimbulkannya terutama yang berupa nyawa, Maarif juga prihatin terhadap akibat buruk terhadap citra Islam di tingkat global karena aksi teror berupa bom bunuh diri yang dilakukan segelintir umat Islam, lalu digeneralisasi kepada seluruh umat Islam dan menyamakan Islam dengan teror, meski fenomena terorisme yang dikenal dengan *holy terror* dapat dijumpai pada hampir semua agama.³²⁶ Aksi bom bunuh diri sebagai aksi kekerasan dalam skema radikalisme, dengan demikian akan menjadi iklan yang buruk bagi agama yang dinilai suci bagi pemeluknya. Padahal, Islam, tegas Maarif, *“Ingin menciptakan sebuah dunia yang adil, ramah, beradab, dan toleran. Islam dengan wajah kejam dan bengis bukanlah Islam yang ada di hati dan otak nabi akhir zaman, Muhammad SAW.”*³²⁷ Maarif mencontohkan tragedi

³²⁴ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 307.

³²⁵ Maarif, *Tuhan Menyapa Kita: Menghidupkan Hati Nurani dan Akal Sehat*, 45–48.

³²⁶ Karen Armstrong, *Field of Blood: Religion and the History of Violence* (London: The Bodley Head, 2014), 308–33.

³²⁷ Maarif, *Al-Qur'an dan Realitas Sosial, dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*, 67.m

11 September 2001 di New York dan Washington DC yang dilakukan oleh sekelompok Muslim Arab, citra Islam bahwa Islam sebagai agama reror dan kaum Muslim seluruhnya adalah teror menguat terutama di kalangan Barat. Sementara di sisi lain, umat Islam dinilai Maarif merupakan kelompok paling rentan terhadap godaan radikalisme mengingat posisi umat Islam yang masih berada di buritan sejarah. “*Posisi buritan,*” lanjut Maarif, “*dapat mendorong orang untuk menempuh jalan pintas dalam mencapai tujuan, tetapi dalam jangka panjang pasti akan berujung dengan penderitaan, penyesalan, dan kegagalan.*”³²⁸ Lebih mendasarkan lagi, “*Yang sangat saya risaukan adalah pesan universal al-Qur’an sebagai rahmat bagi alam semesta (QS. Al. Anbiya’ [21]: 107) akan semakin tergusur ke sudut peradaban yang semakin sekuler dan ateistik.*”³²⁹

Bom bunuh diri dan aksi kekerasan lainnya yang membawa-bawa agama dan Tuhan kendati yang diperjuangkannya bercorak duniawi belaka, dalam refleksi Maarif, merupakan suatu kepiluan kemanusiaan yang melukai nurani. Pertanyaannya adalah bagaimana melakukan *counter* terhadap radikalisme? Maarif menoleh kepada dua kelompok Islam paling besar di Indonesia yaitu Muhammadiyah dan Mahdlatul Ulama (NU). Menurut Maarif, Muhammadiyah dan NU sebagai kelompok Islam terbesar, kendati memiliki sumber daya dan dana yang terbilang terbatas, memiliki potensi strategis untuk menangkal radikalisme, terorisme, ekstrimisme, atau paham yang sejenis yang akrab dengan kekerasan. Muhammadiyah dan NU memiliki banyak kelembagaan seperti pendidikan dan kalangan muda terdidik atau intelektual yang dapat berperan dalam membendung arus radikalisme yang dibingkai oleh agama. Maarif memberi apresiasi terhadap perkembangan kaum intelektual termasuk dari kalangan Muhammadiyah dan NU yang mampu

³²⁸ Maarif, *Tuhan Menyapa Kita: Menghidupkan Hati Nurani dan Akal Sehat*, 66–67.

³²⁹ Maarif, 48.

memproduksi gagasan yang tersebar di berbagai media untuk memperkuat narasi yang mempertautkan antara keindonesiaan, keislaman, dan kemanusiaan. Kalangan ini, menurut Maarif, memiliki pemikiran substatntif dan progresif, yakni Islam tidak sebatas nama pada sebuah negara, tetapi sebagai basis moral bagi tegaknya keadilan untuk semua warga³³⁰.

Dengan mempertimbangkan kekuatan yang dimiliki oleh kalangan intelektual muda Muslim, Maarif bahkan menganjurkan kepada mereka agar masuk ke dalam sistem kekuasaan. Maarif tampaknya ingin melepaskan diri dari cara pandang oposisi biner yang mempertentangkan antara intelektual dan kekuasaan dan memilih apa yang disebut oleh Lay sebagai “jalan ketiga peran intelektual” sebagaimana juga menjadi pilihan Maarif ketika bersedia menjadi Anggota Dewan Pengarah Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP). Gagasan yang juga dikenal dengan “intelektual jalan ketiga”, sebagaimana judul utama buku yang didedikasikan kepada Lay dengan judul *Intelektual Jalan Ketiga: Pemikiran Cornelis Lay tentang Demokrasi, Desentralisasi, Nasionalisme, & Reformasi Keamanan*,³³¹ dikemukakan oleh Lay ketika menyampaikan pidato pengukuhan pada jabatan guru besar di Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Gajah Mada pada 6 Pebruari 2019, merupakan alternatif terhadap dikotomi yang mempertentangkan posisi intelektual antara mendekat dan menjadi bagian dari kekuasaan di satu pihak atau menjauhi dan bahkan memusuhi kekuasaan di pihak lain. Jalan ketiga yang dimaksud oleh Lay adalah intelektual yang bisa masuk pada kekuasaan tanpa harus kehilangan karakter akademisnya yang bebas, kritis, dan bijak.³³²

³³⁰ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 175.

³³¹ Pratikno Pratikno, *Intelektual Jalan Ketiga: Pemikiran Cornelis Lay tentang Demokrasi, Desentralisasi, Nasionalisme, & Reformasi Keamanan* (Jakarta: KPG, 2019).

³³² Pratikno, 23.

Maarif memang tidak memberikan pengertian atau definisi secara eksplisit terhadap konsep intelektual yang digunakannya ketika menyebut banyak nama yang dapat dikategorikan sebagai intelektual. Maarif sepertinya mencukupkan pada pengakuan yang diberikan oleh publik terutama karena kemampuan nama-nama yang disebut oleh Maarif seperti Nurcholish Madjid, M. Amien Rais, Munawir Sadzali, Taufik Abdullah, Bahtiar Effendy, Siti Musda Mulia, Jalaluddin Rakhmat, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, M. Amin Abdullah, Yudi Latif, Sukidi Mulyadi, Zuhairi Misrawi dalam wawancara yang dituangkan dalam berbagai media, merupakan representasi dari apa yang disebut intelektual, setidaknya berdasarkan pengertian yang dikemukakan K.J. Ratnam,³³³ yakni individu yang terlibat dalam pemikiran kritis tentang masalah sosial, atau seorang individu yang memiliki kemampuan untuk mengajukan pertanyaan, menghadapi ortodoksi dan dogma, dan mendefinisikan, mewakili, dan mengartikulasikan pemikiran dan dan perspektif baru, nama-nama yang disebut oleh Maarif adalah intelektual yang kepada mereka diharapkan menjalani peran jalan ketiga agar merancang dan menciptakan perubahan menuju Indonesia yang dibayangkan oleh Maarif, “*Terbebasnya Indonesia pasungan kemiskinan, kebodohan, ketidakjujuran, pecah-belah, dan keterbelakangan.*”³³⁴

F. Kesimpulan

Tulisan ini ditulis beberapa bulan setelah meninggalnya Maarif pada 27 Mei 2022. Sehari setelah wafatnya Maarif, *Kompas* menurunkan *headline*, *Nyala Abadi Suluh Bangsa* di halaman pertama.³³⁵ Pada hari yang sama, *Republika* memuat berita yang sama di halaman pertama dengan tajuk

³³³ K.J Ratnam, *Intellectuals: Roles and Reckonings* (Petaling Jaya: SIRD, 2021), 4.

³³⁴ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, 175.

³³⁵ Lihat juga versi Kompas dengan judul yang sama: <https://www.kompas.id/baca/polhuk/2022/05/27/nyala-abadi-suluh-bangsa>, t.t.

*Warisan Kesederhanaan Buya.*³³⁶ Hal yang sama dilakukan oleh *Media Indonesia* yang menurunkan berita berjudul *Cinta Maarif kepada Bangsa.*³³⁷ Selain tiga koran nasional itu, tentu masih ada beberapa koran dan majalah yang mengenang kepergian Maarif antara lain dengan menyajikan obituari Maarif seperti ditulis Ghazali di Majalah Tempo.³³⁸

Tidak banyak tokoh yang mendapat perhatian begitu besar setelah wafat. Perhatian publik yang demikian besar kepada Maarif didasari oleh pertimbangan- pertimbangan sebagai berikut: (1) pengembaraan dan kualitas keserjanaan Maarif hingga ke level paling puncak dan internasional. Maarif pernah diundang sebagai profesor di perguruan tinggi di Kanada dan Malaysia. Jejak keserjanaan Maarif sulit dihapus dari ingatan kolektif setidaknya dari kalangan terdidik di Indonesia karena Maarif meninggalkan banyak karya tulis; (2) Maarif merupakan intelektual *par excellence* karena konsisten menjalankan peran krusial di ruang publik yang seharusnya dilakukan oleh individu yang disebut sebagai intelektual. Maarif memperlihatkan energi dan nyali yang melimpah yang ditunjukkan dengan sikap kritisnya manakala menjumpai permasalahan atau peristiwa yang bertolak belakang dengan parameter moralitas universal; (3) Maarif dikenang dan diteladani sebagai sosok yang memegang teguh sikap asketis atau kebersahajaan kendati memiliki pengalaman lumayan panjang sebagai pimpinan puncak di Muhammadiyah dan posisi lainnya. Maarif tampil secara apa adanya, memperlihatkan secara autentik sebagai seorang asketis, sama sekali tidak terkesan melakukan pencitraan.

³³⁶“Lihat juga versi Republika.co.id dengan judul yang sama: <https://www.republika.co.id/berita/rckij62525000/warisan-kesederhanaan-buya-syafii>,” t.t.

³³⁷“Lihat juga versi Media Indonesia versi online dengan judul yang sama: <https://mediaindonesia.com/opini/495360/cinta-buya-syafii-kepada-bangsa>,” t.t.

³³⁸“Abd Rohim Ghazali, ‘Fundamentalis Insaf dan Keutuhan Indonesia’, <https://majalah.tempo.co/amp/obituari/166054/obituari-syafii-maarif-meninggalkan-cita-cita-utopia-negara-islam>. Diakses 5 Januari 2023,” t.t.

Tulisan ini lebih menaruh perhatian pada keserjanaan dan intelektualitas Maarif. Maarif telah menunjukkan peran dan kontribusi signifikan sebagai sarjana dan intelektual. Kualitas keserjanaan Maarif terlihat pada tesis dan disertasinya yang membahas sejarah politik Islam di Indonesia. Signifikansi keserjanaan Maarif pada bidang yang dikaji adalah pada penguatan terhadap Pancasila sebagai dasar negara di Indonesia, yang sekaligus mematahkan argumen terutama ideologis yang ingin mempertentangkan Islam dengan Pancasila yang dirancang dan diperjuangkan oleh kalangan yang disebut Islamisme atau konservatisme dan konsep lainnya yang searti dengan dua konsep ini. Kalangan ini memiliki perhatian yang begitu kuat terhadap formalisasi Islam di ruang publik, lebih-lebih dalam wujud negara Islam. Maarif sendiri telah mengalami transformasi atau konversi pemikiran dan sikap keagamaan terkait relasi Islam dan politik setelah mengenyam pendidikan studi tingkat pascasarjana di Barat dan menjadi mahasiswa Fazlur Rahman, guru besar di University of Chicago.

Sepulang dari Amerika Serikat, Maarif getol menciptakan narasi keislaman untuk memperkuat pertautan antara keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan. Dengan mempertimbangkan narasi yang dibangun Maarif, maka dapat disimpulkan bahwa orientasi intelektualisme Islam Maarif adalah dialektik-etik. Dialektika yang dimaksud pada intelektualisme Islam Maarif adalah gagasan, ide, atau pemikiran yang bertolak dari pembacaan terhadap sumber-sumber Islam terutama al-Qur'an yang kemudian dikontektualisasikan dengan realitas di Indonesia. Wujud dari intelektualisme semacam ini beragam. Dengan semangat yang sama sekedar sebagai perbandingan Abdurrahman Wahid atau yang lebih akrab disapa Gus Dur, memperkenalkan konsep "pribumisasi Islam" yang belakangan berkembang menjadi Islam Nusantara,³³⁹ yakni Islam ini adalah Kuntowijoyo dan Rahardjo. Dalam pandangan ketiga tokoh ini,

³³⁹ Aksin Wijaya, *Menatap Wajah Islam Indonesia* (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 31–60.

Pancasila pada dasarnya baik. Karena itu, Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, dan bahkan semua nilainya cocok dengan doktrin Islam.³⁴⁰ yang ramah, toleran, dan menghargai kemanusiaan.³⁴¹ Sasaran pribumisasi Islam Wahid adalah rekonsiliasi dan hubungan yang harmonis antara Islam dengan budaya lokal. Dalam pandangan Wahid, Islam memiliki sumber yang berasal dari wahyu sehingga cenderung permanen, sementara budaya merupakan ciptaan manusia dan akan terus menerus diperbaharui oleh manusia,³⁴² karenanya ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung selalu berubah. Kendati demikian, antara keduanya bisa tumpang tindih dan saling menguatkan. Ditegaskan pula oleh Wahid, pribumisasi sebagai bentuk dialektika Islam dan budaya adalah bagian dari sejarah Islam, baik di negeri asalnya maupun di negeri lainnya.³⁴³ Dengan begitu, antara Islam dan realitas sosial setempat terjadi proses dialektis apa yang disebut Geertz dengan *model of reality* dan *model for reality*. Islam di satu sisi memberikan konsep atau doktrin untuk realitas (*models for reality*), sedangkan di sisi lain, Islam sebagai *models of reality*, mengadaptasi terhadap budaya³⁴⁴. Adanya pertautan secara dialektis ini, tak pelak Islam juga memiliki dimensi “manusiawi” kendati berasal dari Tuhan yang tidak terikat dengan ruang dan waktu.³⁴⁵ Proses pewahyuan al-Qur’an tidak bisa lepas dari konteks dialektika dengan budaya.

³⁴⁰ Luthfi Asyaukani, *Islam and the Secular State in Indonesia* (Singapura: ISEAS, 2009), 97–139.

³⁴¹ Muthoifin Muthoifin, Sudarno Shobron, dan Suhaimi AB Rahman, “Humanist Islam in Indonesia Ahmad Syafii Maarif Perspective,” *Humanities and Social Sciences Reviews* 7, no. 6 (2019).

³⁴² Kathryn M Robinson, *Introduction dalam Kathryn M. Robinson (ed.), Mosques and Imams: Everyday Islam in Eastern Indonesia* (Singapura: NUS Press, 2021), 4.

³⁴³ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam dalam Muntaba Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 81–98.

³⁴⁴ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Quran: Model Dialektika Wahyu & Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruz media, 2008).

³⁴⁵ Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*, 11.

Al-Qur'an, menurut Al Faruqi dan Al Faruqi,³⁴⁶ diturunkan dalam tradisi Bahasa Quraisy, suku dominan Mekkah. Itulah sebabnya, lanjut Al Faruqi dan Al Faruqi, bacaan Quraisy menjadi dasar, sedangkan bacaan lain dibolehkan dan dimasukkan dalam catatan kaki dan tafsir untuk dipakai oleh yang berminat.³⁴⁷

Sasaran dialektika Maarif seperti tampak berbeda dengan Gus Dur. Dialektika Maarif tidak begitu menaruh perhatian pada budaya lokal, kendati tidak bisa diartikan bahwa Maarif anti terhadap budaya lokal. Maarif menaruh perhatian pada upaya mencari titik temu, rekonsiliasi, saling mengisi secara positif-konstruktif antara Islam dengan berbagai aspek dalam kehidupan publik yang dipandang belum menunjukkan realitas ideal dari perspektif al-Qur'an dan cenderung dipertentangkan oleh beberapa kalangan dari Islam. Maarif bertolak dari suatu tesis bahwa al-Qur'an sebagai sumber utama Islam memiliki jangkauan universal pada aspek moralnya. Menurut Maarif, umat Islam sebagai kelompok mayoritas di Indonesia harus memahami kembali secara lebih kuat terhadap pesan-pesan moral universal al-Qur'an daripada mengembangkan suatu pemahaman skriptual dan formalistik yang justru meletakkan Islam dalam posisi biner dengan keindonesiaan dan kemanusiaan.

Persoalan yang dihadapi oleh umat Islam dan juga bangsa Indonesia, menurut Maarif, karena tidak lagi tunduk terhadap pesan moral universal al-Qur'an yang memiliki jangkauan universal yang tidak lekang oleh ruang dan waktu. Pancasila yang pada dasarnya telah menyediakan prinsip-prinsip moral yang sejalan dengan Islam, belum diwujudkan secara konsisten dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dengan tawaran gagasan secara demikian, Maarif dapat dikelompokkan sebagai intelektual Muslim yang mengembangkan model "*Religious Democratic*

³⁴⁶ Al faruqi dan al faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), 101.

³⁴⁷ Al faruqi dan al faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986).

State”. Konsep model ini dirujuk dari Assyaukani dalam *Islam and the Secular State in Indonesia*. Menurut Assyaukani, model ini memiliki dua premis: pertama Pancasila sebagai dasar negara, dan yang kedua penolakan terhadap sekularisasi. Dua tokoh di Muhammadiyah selain Maarif yang disebut oleh Assyaukani mengembangkan model.

Referensi

- Abbas, Megan Brankley, *Whose Islam? The Western University and Modern Islamic Thought in Indonesia*. Stanford University Press, 2021.
- Ali, Fachry, Effendy, Bahtiar, *Merambah Jalan Baru Islam : Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.
- Ansor, Muhammad, “Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-Reform Indonesia”. *Studia Islamika*, Vol. 23, No. 3, 2016.
- Abdillah, Masykuri, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to The Concept of Democracy (1966-1993)*. Hamburg: Abera Verlag, 1997.
- Anwar, M. Syafii, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Armstrong, Karen, *Field of Blood: Religion and the History of Violence* (London: The Bodley Head, 2014), 308-333.
- Assyaukani, Luthfi, *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapura: ISEAS, 2009.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- , *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.
- , *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Allen & Unwin and University of Hawai'i Press Honolulu, 2004.
- , “Kelas Menengah Muslim Indonesia: Sebuah Pengantar” dalam Wasisto Rahardjo Jati, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2017. Barton, Greg, *Gagasan Islam liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme*

- Nucholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid, 1968- 1980 (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Bayat, Asef, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures). Stanford University Press, 2007.
- . *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford University Press, 2013.
- Beck, Herman L., “An Introduction to Ahmad Syafii Maarif: The Man and This Book” dalam Ahmad Syafii Maarif, *Islam, Humanity, and Indonesian Identity: Reflection on History*. Leiden: Leiden University Press, 2016.
- Brym, Robert, *Intelektual & Politik*. Jakarta: Grafiti, 1993.
- Burhani, Ahmad Najib Burhani, “Transmission of Islamic Reform from The United to Indonesia Studying Fazlur Rahman’s Legacy through the Works of Ahmad Syafii Maarif”, *Indonesia and the Malay World*, 41, no. 119 (2013). <https://doi.org/10.1080/13639811.2012.750097>
- . (et.al), *Muazin Bangsa dari Makkah Darat*. Jakarta: Serambi, 2015.
- Burhanuddin, Jajat, “Traditional Islam and Modernity: Some Notes on the Changing Role of the Ulama in Early Twentieth Indonesia’ dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk, dan Nico J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (The Netherlands and Singapura: International Institute for Asian Studies and Institute of Southeast Asian Studies, 2010).
- . *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012).
- Ciftci, Sabri, Wuthrich, F. Michael, dan Shamaileh, Ammar, “Islam, Religious Outlooks, and Support for Democracy”, *Political Research Quarterly*, Vol. 72, 2 (2019), 435-449. <https://doi.org/10.1177/1065912918793233>.
- . “Islam, Social Justice, and Democracy”, *Politics and Religion*, 12 (2019). doi:10.1017/S1755048318000810.
- Cesari, Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet: Muslim in Europe and in the United States*. New York: Pilgrave Macmillan, 2004.

- Chen, Naiwan dan Yang, Tsai-Chen, "Islam and Democracy: A Dynamic Perspective", *Japanese Journal of Political Science* 17,3. <https://doi.org/10.1017/S146810991600013X>.
- Danusiri, Aryo "Pertunjukan Kerumunan: Sirkulasi Urban Gerakan Tarekat Alawiyah", *Prisma: Jurnal Pemikiran Sosial Ekonomi*, 41, no.3 (2022).
- Dematra, Damien, *Si Anak Kampoeng Berdasarkan Kisah Maarif Maarif*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2010.
- Diamond, Larry, *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Yogyakarta IRES, 2003.
- Effendy, Bahtiar, *Islam and the State in Indonesia*. Singapura: ISEAS, 2003.
- , "The Crescent and the End of History: Some Notes on the Compatibility of Islam with Democracy" dalam Fu'ad Jabali dan Jamhari (ed.), *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation*. Jakarta-Canada: Indonesian-Canada Islamic Higher Education Project, 2002.
- Elbasani, Arolda dan Roy, Olivier, "Governing Islam and Religious Pluralism in New Democracies", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19, no. 1 (2017). <https://dx.doi.org/10.1080/19448953.2016.1201983>.
- Elson, R.E., "Nationalism, Islam, 'Secularism' and the State in Contemporary Indonesia", *Australian Journal of International Affairs* 64, no.3 (June.2010). <https://doi.org/10.1080/10357711003736493>.
- Esposito, John L., and Voll, John O., *Makers of Contemporary Islam*. Oxford University Press, 2001.
- Facal, Gabriel,"Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia", *TRaNS: Trans -Regional and - National Studies of Southeast Asia* 8, (2020). <http://doi.org/10.1017/trn.2018.15>.
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Al- Faruqi, Ismail R., al-Faruqi, Lois Lamy, *The Cultural Atlas of Islam*. New York : Macmillan, 1986.
- El Fadl, Khaled Abou, *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

- Fealy, Greg dan White, S. *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapura: ISEAS, 2008.
- Al-Ghazali, Imam, *Jawahirul Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1990.
- Nader Hashemi, Nader, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (New York: Oxford University Press, 2009).
- Hefner, Robert W., "The Politics and Ethics of Social Recognition and Citizenship in a Muslim-Majority Democracy" dalam Robert W. Hefner dan Zainal Abidin Baqir (Ed.), *Indonesian Pluralities: Islam, Citizenship, and Democracy*. Singapura: ISEAS, 2021.
- , "Islam and Institutional Religious Freedom in Indonesia", *Religions* 12, 415 (2021). <https://doi.org/10.3390/rel12060415>.
- Ghazali, Abd. Rohim dan Dauly, Saleh Partaonan Dauly (ed.), *Cermin untuk Semua: Refleksi 70 thn Ahmad Syafii Maarif*. Jakarta: Maarif Institute, 2005.
- , "Fundamentalis Insaf dan Keutuhan Indonesia", <https://majalah.tempo.co/amp/obituari/166054/obituari-syafii-maarif-meninggalkan-cita-cita-utopia-negara-islam>
- Graves, Elizabeth E., *Asal-Usul Elite Minangkabau Modern*. Jakarta: Buku Obor, 2007.
- Huda, Nor, *Sejarah sosial intelektual Islam di Indonesia*. Jakarta: Grafindo, 2015.
- Huwaydi, Fahmi, 1993: *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ibrahim, Azhar, "Being Authoritative But No Authority? Muslim Religious Intellectuals in Shaping Indonesian Islam Discourse" in Norsharil Saat dan Ahmad Najib Burhani, *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. Singapura: ISEAS, 2020.
- Ibrahim, Idi Subandhy dan Malik, Dedy Djamaluddin, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, dan Jalaluddin Rakhmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia 1998.
- Ihsan Yilmas, Nicholas Morieson, dan Hasnan Bachtiar, "Civilizational Populism in Indonesia: The Case of Front Pembela Islam (FPI)", *Religions* 13, 1208, (2022). <https://doi.org/10.3390/rel13121208>.

- Islam, Md Nazrul dan Islam, Md Saidul, "Islam and Democracy: Conflicts and Congruence", *Religions*, 8, 104 (2017). <https://doi:10.3390/rel8060104>.
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal. McGill Queens University Press, 2002.
- Jati, Wasisto Rahardjo, *Politik Kelas Menengah Muslim Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2017).
- Karni, Asrori S. (ed.), *Hajatan Demokrasi: Potret Jurnalistik Pemilu Lagsung Simpul Islam Indonesia dari Moderat hingga Garis Keras* (Jakarta: Era Media Informasi, 2006).
- Karsono, Soni, *Cendekiawan dan Transformasi Sosial: Studi Kasus Sejarah Intelektual LP3ES Era Orde Baru*. Jakarta: LP3ES, 2022.
- Kuru, Ahmed T., *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge University Press, 2019.
- Leaman, Oliver, *The Qur'an: A Philosophical Guide*. London: Bloomsbury, 2016.
- Lombard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Maarif, Ahmad Syafii, "Islam, Politik dan Demokrasi di Indonesia" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Jakarta: LEPPENAS, 1983.
- , *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah: Sebuah Refleksi*. Bandung: Pustaka, 1985.
- , *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. LP3ES, Jakarta: 1987.
- , *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin, 1959-1965*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- , *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- , *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- , *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Yogyakarta: Pusta Pelajar, 1997.
- , *Benedetto Croce dan Gagasannya tentang Sejarah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003.
- , *Mencari Autentisitas dalam Kegagalan*. PSAP Muhammadiyah, 2004.

- . *Otobiografi Ahmad Syafii Maarif: Titik-titik Kisar di Perjalananku* (2006)
- . *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan, 2009.
- . *Al-Qur'an dan Realitas Umat*. Jakarta: Republika, 2010.
- . *Gilad Atzmon: Catatan Kritis tentang Palestina dan Masa Depan Zionisme*. Bandung: Mizan, 2012.
- . *Islam, Humanity and the Indonesian Identity: Reflection on History*. Leiden University Press: 2016.
- . *Mala: Oase di Bumi yang Tandus*. Yogyakarta: Ombak, 2020.
- . *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*. Jakarta: Maarif Institute, 2018.
- . *Mencari Autentisitas dalam Dinamika Zaman: Merawat Nilai-nilai Esensial Ajaran, Meraih Makna-makna Keadaban*. Yogyakarta: Ircisod, 2019.
- . *Menerobos Kemelut: Catatan-catatan Kritis Sang Guru Bangsa*. Yogyakarta: Ircisod 2019.
- . *Membumikan Islam dari Romantisme Masa Silam Menuju Islam Masa Depan*. Yogyakarta: Ircisod, 2019.
- . *Tuhan Menyapa Kita: Menghidupkan Hati Nurani dan Akal Sehat*. Yogyakarta: Ircisod, 2019.
- . *Al-Qur'an untuk Tuhan atau untuk Manusia: Refleksi Kritis atas Keberagaman Kita*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.2022.
- . *Indonesia Jelang Satu Abad: Refleksi tentang Keumatan, Kebangsaan, dan Kemanusiaan*. Bandung: Mizan, 2022.
- . *Bulir-bulir Refleksi Seorang Mujahid*. Jakarta: Kompas, 2022. Madjid, Nurcholish, *Cita-cita Politik Kita*. Jakarta: Paramadina,1983.
- . *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1986.
- . “Menegakkan Fahaman Ahlus-Sunnah Wal-Jamaah Baru” dalam Jalaluddin Rahmat, et. al., *Satu Islam Sebuah Dilema*. Bandung: Mizan, 1986.
- Maksum, Ali, “Discourse on Islam and Democracy in Indonesia: A Study on the Intellectual Debate between Liberal Islam Network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Ali Maksum”, *Journal*

- of Indonesian Islam* 11, no. 02 (December 2017). DOI: 10.15642/JIIS.2017.11.2.405-422.
- Al-Amoudi, Muhammad Omar, “Why Are There so Many Atheists in the Arab World”, <https://saudigazette.com.sa/article/153393>.
- Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat : Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*. Gramedia, Jakarta, 2007.
- Muthoifin, Sudarno Shobron, dan Suhaimi Ab Rahman, “Humanist Islam in Indonesia Ahmad Syafii Maarif Perspective”, *Humanities and Social Sciences Reviews*, 7 no. 6 (2019). <https://doi.org/10.18510/hssr.2019.76118>.
- Nasr, Seyyed Hossein , 2015) *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: Harper Collins Publisher, 2015.
- Niam, Khoirun, “Muslim Intellectuals in The Twentieth Century Indonesia: A Socio- Political and Educational Context”, *Journal of Indonesian Islam* 02, no. (01 June 2008).
- , “Between Unity and Diversity: Resketching the Relation between Institutional Affiliated Indonesian Muslim Intellectuals and the Government (1990-2001)”, *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 02 (December 2020). DOI: 10.15642/JIIS.2020.14.2.
- Norris, Pippa dan Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: University of Cambridge, 2004).
- Pew Research Center, “The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050”, <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>.
- Powell, Emilia Justyna, et.al., “Islam-Based Legal Language and State Governance: Democracy, Streght of the Judiiciary and Human Rights”, *Constitutional Political Economy*, 32 (2021). <https://doi.org/10.1007/s10602-019-9298-y>.
- Power, Thomas and Warburton, Eve (ed.), *Democracy in Indonesia: From Stagnation to Regression?.* Singapura: ISEAS, 2020.
- Pratikno, et. all., *Intelektual Jalan Ketiga : Pemikiran cornelis Lay tentang Demokrasi, Desentralisasi, Nasionalisme dan Reformasi Keamanan*. KPG: Jakarta, 2019.

- Pratikno, “Prolog: Mimpi Besar Anak Pasar” dalam Pratikno, et. all., *Intelektual Jalan Ketiga : Pemikiran cornelis Lay tentang Demokrasi, Desentralisasi, Nasionalisme dan Reformasi Keamanan*. KPG: Jakarta, 2019.
- Pribadi, Yanwar, *Islam, State and Society in Indonesia Local Politics in Madura*. New York, Routledge, 2018.
- Pusdalitbang SM., *Ahmad Syafii Maarif sebagai Seorang Jurnalis*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2018.
- Quthb, Sayyid, *Tafsir Fi Dzilalil Qur’an: Di Bawah Naungan al-Qur’an (Surat al- Fatihah-al-Baqarah) – Jilid I*. Jakarta: Gema Insani, 2000.
- Rahardjo, M. Dawam, *Perspektif Mekkah: Menuju Ekonomi Islam*. Bandung: Mizan, 1987.
- , *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993 .
- , *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Paramadina: Jakarta, 1996.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, 1982..
- , *Major Themes of the Qur’an*. Bibliotheca Islamica, 1994.
- , *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*. Bandung: Mizan, 2017.
- Rakhmat, Jalaluddin, “Islam di Indonesia: Masalah Definisi” dalam M. Amien Rais (ed.), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*. Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- , *Islam Alternatif: Ceramah-ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan, 1986.
- Rahmat, M. Imdadun, *Islamisme di Era Transisi Demokrasi: Pengalaman Indonesia dan Mesir*. Yogyakarta: LKIS, 2018.
- Rais, M. Amien, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1987. Ricklefs, M.C., *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C. 1930 to the Present*. Singapura: NUS Press, 2012.
- Robinson, Kathryn M. “Introduction” dalam Kathryn M. Robinson, *Mosques and Imams Everyday Islam in Eastern Indonesia*. NUS Press National University of Singapore, 2021.

- Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. Salim, Arskal, "Discourse on Democracy Within Debates on State Islam Relations in Indonesia". *Journal of Indonesian Islam*, Volume 2, Number 01 (June 2008).
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Roudledge, 2006.
- Saeed, Abdullah, *The Qur'an: An Introduction*. London: Roudledge, 2008.
- Saefuddin, A.M., et.al., *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*. Bandung: Mizan, 1987.
- Scott, Rachel M., *The Challenge of Political Islam: Non-Muslim and the Egyptian State*. Cornell University Press, 2021.
- Sirry, Mun'im Sirry, "Ahmad Syafii Maarif dan Rekonfigurasi Pembacaan Al-Qur'an" dalam Ahmad Najib Burhani, et.al., *Muazin Bangsa dari Makkah Darat: Biografi Intelektual Ahmad Syafii Maarif*. Jakarta: Serambi, 2015.
- Simbolan, Parakitri T., *Menjadi Indonesia*. Jakarta: Kompas, 2006.
- Sodiqin, Ali, *Antropologi Al-Quran: Model Dialektika Wahyu & Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008.
- Tibi, Bassam, *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University, 2012.
- Wahid, Abdurrahman, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- . *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta, LKIS, 1999.
- Weck, Winfried, et. al., *Islam in the Public Sphere: The Politics of Identity and the Future of Democracy in Indonesia*. CSRC, Jakarta: 2011.
- Wijaya, Aksin, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan, 2018.
- . *Menatap Wajah Islam Indonesia* (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 31-60.
- Wijayanto et.al., (ed.), *Demokrasi Tanpa Demos: Refleksi 100 Ilmuwan Sosial Politik tentang Kemunduran Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2020.
- Zoelva, Hamdan, "The Development of Indonesia and Democracy in Indonesia",

Constitutional Review 8, no. 1 (May 2022).<https://doi.org/10.31078/Consrev812>.

Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj (al-Fatihah – al-Baqarah) – Jilid I*. Jakarta: Gema Insani, 2013.



BAB III

PENGEMBANGAN ILMU SOSIAL SOSIAL PROFETIK: Rekonstruksi Pemikiran Kuntowijoyo

A. Pendahuluan

Islam di Indonesia mencatat sejarah intelektual yang dinamis pada dekade 80-an. Jika kata intelektual selalu dihubungkan dengan produksi ide atau pemikiran, maka pada dekade tersebut pemikiran Islam dalam berbagai tema mengalir dengan cepat. Menyerupai perkembangan pemikiran di wilayah Islam lainnya (di luar Indonesia), produksi pemikiran Islam di Indonesia juga tidak pernah terlepas dari pertautan secara dialektis antara Islam sebagai fenomena agama dengan realitas yang berkembang di luar. Dengan demikian, pemikiran Islam perlu dipandang sebagai respons dari kalangan intelektualnya terhadap perkembangan dan persoalan yang mengitari Islam di Indonesia. Salah satu tema yang banyak diperbincangkan oleh kalangan intelektual muslim pada dekade 80-an adalah Islam dan ilmu pengetahuan.

Islam dan ilmu pengetahuan sejatinya merupakan tema klasik dan bukan sesuatu yang asing dalam Islam baik secara normatif-teologis maupun historis. Telah banyak kajian justru yang dilakukan oleh sarjana Barat yang mengungkap tidak hanya terhadap adanya kaitan organik antara Islam dengan sains, tetapi perwujudan kaitan tersebut melalui eksplorasi dan pengembangan ilmu pengetahuan yang dilakukan oleh ilmuwan Muslim utamanya pada periode klasik Islam atau ketika Barat berada pada fase pertengahan. Pada periode klasik, Islam digambarkan oleh Bernard Lewis sebagai wilayah yang paling tercerahkan di dunia berkat kreativitas saintis Muslim dalam membuat penemuan terobosan (*groundbreaking discoveries*) di berbagai bidang keilmuan seperti fisika, kimia, biologi, medis, dan optik. Kemajuan yang berlangsung selama kurang lebih 5-6 abad, dari abad ketujuh sampai abad ketiga belas, mengundang daya tarik Barat menjadikan Islam sebagai tempat dari mana ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang diimpor.³⁴⁸

Pengaruh Islam terhadap Barat tidak sebatas pada ilmu pengetahuan dalam kategori sains. Selain memiliki ilmuwan yang brilian dalam bidang sains, Islam juga memberi kontribusi terhadap pengembangan ilmu-ilmu sosial dan filsafat yang tetap memiliki relevansi hingga sekarang. Pada masa dimana demokrasi mendapatkan perhatian yang begitu luas seperti sekarang ini, seorang filsuf muslim abad kesepuluh, al Farabi, telah menaruh perhatian secara serius diantaranya terhadap dasar-dasar demokrasi seperti dapat dibaca pada konsepnya tentang kebebasan (*hurriyah*) individu dan kritiknya terhadap tata kelola politik teokratis. Bagi Franz Rosental, al Farabi telah memberikan dasar yang paling esensial dalam demokrasi. Sarjana Barat lainnya yang memberikan apresiasi setinggi-tingginya terhadap hasil kerja ilmuwan Muslim adalah Arnold Toynbee, sejarawan Inggris. Apresiasi Arnold Toynbee ditujukan kepada Ibn Khaldun

³⁴⁸ Mustsmaasmlaenmnaanrkkcsaiaafa Akyol, *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty* (New York: W.W. Norton & Company, 2013), 76.

yang dinilai berkontribusi besar melalui karya monumentalnya, *Muqaddimah*. Karya ini dalam pandangan Arnold Toynbee merupakan karya besar yang belum tentu bisa hadir dalam setiap waktu dan tempat. Kemajuan yang diraih oleh Islam yang kemudian mengundang apresiasi dari kalangan sarjana Barat, di sisi lain menyajikan suatu bukti bahwa Islam bukanlah sekedar fenomena agama. Sebagaimana ditulis oleh Alnoor Dhanani, ada tiga konsep yang perlu disebut jika membicarakan Islam: Primarily, Islam denotes the monotheistic religion established in the seventh century by the Arabian prophet Muhammad. Secondly, it denotes the world-historical consequences of this religion, namely, the empire founded by Muslim rulers that, in the ninth century, extend from the Atlantic to to borders of China. Islam also denotes a distinct world civilization—Islamic civilization—that first emerged within the hearthland of this empire but continued within successor states well into the eighteenth and nineteenth centuries.³⁴⁹

B. Islamisasi, Pengilmuan Islam, dan Ilmu Sosial Profetik

Prestasi yang ditorehkan oleh ilmuwan muslim pada periode klasik Islam tersebut meredup ketika sejarah Islam memasuki periode pertengahan kira-kira antara 1250-1800, sementara di wilayah luar Islam, yaitu Barat terutama Eropa memasuki masa pencerahan (1300-1600) yang berlanjut pada tahapan eksplorasi (1400-1700) dan puncaknya adalah revolusi ilmu pengetahuan (*the scientific revolution*) pada 1500-1800.³⁵⁰ Apabila dibandingkan dengan Islam yang berhasil meninggalkan jejaknya di Asia, Afrika, dan berbagai bagian wilayah Eropa, pengaruh Barat lebih luas lagi yang digambarkan

³⁴⁹ Alnoor Dhanani, "Islam" dalam Gary B. Ferngren (ed.), *Science & Religion: A Historical Introduction* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002), 73.

³⁵⁰ Sebagaimana diulas oleh T. Walter Wallbank et al dalam *History and Life* (USA: Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1993), hal. 352-421. Lihat, Mary Ann frese Witt et al., *The Humanities* (Lexington: D.C. Hesth and Company, 1993) dan Timothy Ferris, *The Science of Liberty: Democracy, Reason, and The Laws on Nature* (New York: HarperCollins, 2010), 35-56.

oleh Bassam Tibi, telah mencapai suatu tingkat universalisasi dan globalisasi yang belum pernah diraih oleh peradaban manapun—bahkan juga oleh Islam. Atas pertimbangan meluasnya pengaruh Barat tersebut, Bassam Tibi memperkenalkan istilah globalisasi proses peradaban (*globalization of the civilizing process*) yang diinspirasi dari karya besar Norbert Elias, *The Civilizing Process*.³⁵¹

Ada banyak faktor yang menyebabkan tradisi pengembangan ilmu pengetahuan mengalami kemunduran dalam dunia Islam. Mohammad Abdus Salam dalam kata pengantar buku yang ditulis Perves Hoodboy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, menyebut faktor budaya yakni ortodoksi dan semangat intoleransi sebagai dua faktor utama yang bertanggung jawab atas matinya etos pengemngan keilmuan yang pernah jaya dalam Islam.³⁵² Untuk mengejar ketertinggalan umat Islam dengan peradaban Barat, terjadi pada abad ke-19 yang kemudian dalam kajian sejarah Islam dikenal Islam modern (*modern Islam*). Sejarah Islam mencatat banyak nama sebagai tokoh yang berkontribusi penting dalam mendekati Islam dengan kemajuan yang diraih Barat diantaranya Rifa'a Tahtawi, Jamaluddin al Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridha di Mesir. Sejak abad ke-19 sampai abad-abad berikutnya, Islam dan modern dengan maksud ingin menegaskan kompatibilitas antara keduanya, menjadi salah satu tema pembicaraan penting di kalangan intelektual, ilmuwan, dan tokoh pergerakan Islam di berbagai belahan dunia Islam.³⁵³ Rifa'a Tahtawi, salah seorang tokoh gerakan modernis Islam, bahkan menegaskan bahwa mengadopsi kemajuan Barat sebagai tindakan mengambil alih kembali apa yang dulu pernah dimiliki oleh umat Islam (*an act of repossession*).³⁵⁴

³⁵¹ Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change* (Boulder: Westview Press, 1991), 2.

³⁵² Mohammed Abdus Salam, "Foreword" dalam Perves Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Book Ltd, 1991), ix.

³⁵³ Ibrahim M. Abu-Rabi', "Contemporary Islamic Thoughts: One or Many?", dalam Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (USA: Blackwell Publishing, 2006), 15.

³⁵⁴ Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salk Lake City: University of Utah Press, 1988), 89.

Sebagai salah satu wilayah penting Islam terutama karena besarnya populasi umat Islam, perbincangan tentang Islam dan modern juga mengemuka di Indonesia. Perbincangan tentang Islam dan modern mengerucut ke dalam berbagai tema, di antaranya pada tema ilmu pengetahuan sebagai salah satu ikon pada fase modern.³⁵⁵ Perbincangan tentang ilmu pengetahuan di Indonesia yang marak pada dekade 80-an dimaksudkan untuk mencari jawaban terhadap pertanyaan mendasar; bagaimana umat Islam dapat terlibat dalam pengembangan ilmu pengetahuan tanpa diliputi kekhawatiran kehilangan jati diri? Pertanyaan ini menimbulkan penafsiran, di satu sisi, setelah berabad-abad mengalami kemunduran, umat Islam mulai diliputi optimisme terhadap kemampuan dirinya dalam mengejar ketertinggalan di bidang ilmu pengetahuan, tetapi di sisi lain diliputi kekhawatiran terhadap perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri yang menimbulkan dampak negatif terhadap kehidupan manusia. Ulasan terhadap berbagai dampak buruk yang menyertai perkembangan ilmu pengetahuan dilakukan dengan baik oleh Haidar Baqir melalui artikel yang dimuat oleh *Ulumul Qur'an* pada edisi perdana, suatu jurnal yang memberikan ruang seluas-luasnya terhadap diskursus Islam dan ilmu pengetahuan. Pada artikelnya yang berjudul, *Sains Islami: Suatu Alternatif?*, Haidar Baqir sejak di paragraf-paragraf awal mengutip literatur-literatur yang mengulas tentang dampak buruk yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan. Di balik manfaat yang diberikan oleh ilmu pengetahuan, manusia mengalami nestapa seperti dirasakan oleh Midas, seorang tokoh dalam dongeng Yunani yang justru mengalami penderitaan pada saat berkelimpahan kekayaan. Ilmu pengetahuan bisa digambarkan sebagai sosok Midas, kata Ziauddin Sardar dalam *The Touch of Midas*, salah satu buku yang dikutip Haidar Baqir. Mengapa Midas? Berkat ilmu pengetahuan, manusia dapat menjalankan beragam aktivitas dengan mudah dan cepat. Tetapi semakin

³⁵⁵ Selain tema Islam dan ilmu pengetahuan, pemikiran Islam di Indonesia pada dekade 80-an dimarakkan oleh empat tema lainnya, yaitu: (1) Interpretasi kembali al Qur'an; (2) aktualisasi tradisi; (3) pribumisasi Islam; (4) masa depan. Lihat M. Dawam Rahardjo, "Melihat ke Belakang, Merancang Masa Depan: Pengantar" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 1-18.

pesat ilmu pengetahuan, manusia juga dilanda kecemasan secara global karena lingkungan yang ditempatinya mengalami perubahan yang mulai memberikan ketidaknyamanan.³⁵⁶

Sebagai solusi terhadap dampak buruk yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan, tetapi di sisi lain tetap mengambil bagian di dalamnya, dari kalangan intelektual dan ilmuwan muslim di Indonesia pada dekade 80-an menawarkan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Mengapa Islamisasi ilmu pengetahuan? Istilah Islamisasi lazim digunakan dalam kajian sejarah untuk menjelaskan dampak masuknya Islam ke wilayah tertentu. Sebagai contoh, dalam suatu wilayah yang semula penduduknya tidak beragama Islam, tetapi setelah masuknya Islam ke wilayah tersebut, banyak penduduk yang berpindah kepada agama Islam. Dengan demikian Islamisasi mengandung pengertian sebagai proses perubahan pada individu dan masyarakat yang pada mulanya belum Islam kemudian menjadi Islam baik dari sisi afiliasi agama maupun aspek budayanya. Bagaimana kalau Islamisasi digunakan dalam konteks ilmu pengetahuan, seperti Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai salah satu tema pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia pada dekade 80-an? Adalah wajar kalau kemudian gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan mengundang pertanyaan yang bernada aneh. Misalnya, apakah ilmu pengetahuan yang telah berkembang pesat hingga abad ini tidak bisa dikatakan Islam sehingga dipandang perlu dilakukan Islamisasi?

³⁵⁶Haidar Baqir, "Sains Islami: Suatu Alternatif?", *Ulumul Qur'an*, No 1, Vol. 1989, 16. Pada bagian pengantar buku yang dikutip Haidar Baqir tersebut, Ziauddin Sardar mengatakan: "*Contemporary science too has the touch of Midas. It has brought mankind riches beyond dreams, freedom from diseases and conquered nature and space. But, like Midas, mankind is discovering that the golden touch has serious shortcomings. Science's ability to do a great good for mankind now seems to be overshadowed by an even greater capacity to do evil. This awareness has produced a profound sense of, to use Jean-Jacques Salomon's words, 'crises of science and crises for and through science.'*" Lihat Ziauddin Sardar "Introduction: Islamic and Western Approaches To Science" dalam Ziauddin Sardar (ed), *The Touch of Midas Science, Values and Environment in Islam and the West* (India: The Other India Press India, 1984), 1

Respons bernada aneh terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan pernah diungkap oleh Kuntowijoyo—nama yang nantinya akan banyak disebut pada tulisan ini—saat menghadiri Kongres Psikologi Islam I di Solo pada 10 Oktober 2003. Pada kongres itu, ungkap Kuntowijoyo, ada yang berkomentar terhadap Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai “Islamisasi non-pri”, yang dihubungkan dengan khitan atau “sunat”. Maksudnya, Islamisasi ilmu pengetahuan itu bisa dipahami seperti khitan yang dilakukan oleh “non-pri” sehingga dia dikatakan sebagai orang Islam setelah dikhitan. Kuntowijoyo merasa kecewa dan sakit hati terhadap komentar yang dangkal terhadap Islamisasi ilmu pengetahuan karena menurutnya gagasan tersebut merupakan gerakan intelektual yang sarat dengan nilai keagamaan.³⁵⁷ Respons terhadap Islamisasi ilmu pengetahuan bahkan seperti pengalaman Kuntowijoyo bisa dikatakan wajar, karena di kalangan masyarakat ilmiah tertanam kuat suatu pandangan bahwa ilmu pengetahuan seharusnya melekat karakter universal (universalisme) dalam pengertian kebenaran (*truth*) dan cara kerja ilmu pengetahuan bersifat imperatif atau mengikat (kebenaran ilmu pengetahuan) dan (cara kerja ilmu pengetahuan) dapat digunakan oleh ilmuwan manapun tanpa perlu mempertimbangkan preferensi keagamaan penggunaannya, misalnya preferensi Islam bagi ilmuwan muslim.

Sejak bergulir pada dekade 80-an, gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan selalu memantik kontroversi. M. Dawam Rahardjo, salah seorang ilmuwan dan intelektual muslim Indonesia yang juga terlibat dalam perbincangan Islamisasi ilmu pengetahuan tidak mengelak terhadap adanya kontroversi yang terpantik oleh gagasan tersebut sebagai kelanjutan dari perspektif filsafat yang digunakan oleh masing-masing ilmuwan.³⁵⁸ Di Indonesia, gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan telah membelah kalangan ilmuwan dan intelektual muslim ke dalam dua kubu. Kubu pertama mendukung gagasan Islamisasi yang di level internasional digulirkan oleh Ismail Faruqi dalam suatu seminar internasional pada tahun

³⁵⁷ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), vii

³⁵⁸ M. Dawam Rahardjo, “Melihat ke Belakang...”, 8.

1982 di Islamabad. A.M. Saefuddin merupakan salah satu pendukung gagasan Islamisasi seperti dapat dibaca pada buku *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* yang diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Mizan pada 1987.³⁵⁹

Kubu kedua menolak gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Pada level internasional, gagasan Ismail Faruqi mendapatkan kritik di antaranya dari Fazlur Rahman dan Pervez Hoodboy. Menurut Fazlur Rahman, gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan hanya membuang energi umat Islam. Alih-alih Islamisasi, Fazlur Rahman justru mendorong umat Islam lebih aktif terlibat dalam berbagai aktivitas yang dapat membuahkan ilmu pengetahuan tanpa perlu tersandra oleh suatu cara berfikir dikotomik: Islam *vs* Barat. Penolakan Pervez Hoodboy bahkan lebih tegas lagi. Menurutnya, usaha untuk menciptakan dan mengembangkan suatu ilmu pengetahuan yang berdasarkan pada prinsip-prinsip agama adalah sia-sia belaka. Tesis yang dikemukakan oleh fisikawan asal Pakistan ini didasarkan pada fakta kegagalan terhadap aktivitas ilmuwan muslim yang bermaksud mengembangkan ilmu pengetahuan yang diklaim Islam, padahal justru melenceng jauh dari wilayah ilmu pengetahuan yang umum terutama yang masuk kategori sains. Ditambahkan oleh Perves Hoodbhoy, afiliasi dan preferensi keyakinan merupakan sesuatu yang berada pada wilayah personal dan privat yang tidak akan memberikan pengaruh apapun terhadap hasil kerja keilmuan sejauh didasarkan pada standar universal yang telah diakui oleh masyarakat ilmiah. Perves Hoodbhoy mencontohkan kolaborasi antara Abdus Salam ilmuwan muslim

³⁵⁹ Dukungan A.M. Saefuddin, misalnya dapat diperhatikan pernyataannya berikut ini: “Sebagai Muslim, kita harus menggunakan ilmu, yang kita dapatkan dari agama Islam, sebagai bahan untuk membuat hipotesis, dan dalam penerapannya itu kita harus menggunakan moral Islam, guna kepentingan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Atau dengan kata lain, metode keilmuan ini harus diislamisasikan terlebih dahulu, sebab, bagi orang non-Muslim Barat, metode demikian menghasilkan ilmu yang sifatnya netral; walaupun keberannya sudah dianggap obyektif, namun keobyektifan itu belum dapat diterima oleh Allah, karena kebenaran hanya ditunjukkan atau telah diberitahukan dalam Al-Quran.” Lihat A.M. Saefuddin et al., *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1987), 44.

yang taat dengan Steven Weiberg yang ateis. Kedua ilmuwan ini dianugerahi Hadiah Nobel pada 1979 berkat temuannya di bidang fisika.³⁶⁰

Respons secara kritis terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan juga berkembang di Indonesia seperti yang disuarakan Kuntowijoyo (1943-2005), intelektual dan sekaligus dosen di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta Dalam kumpulan tulisannya yang disebutnya sendiri sebagai “nonbuku darurat”, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, menawarkan konsep “pengilmuan Islam” untuk menggantikan konsep Islamisasi ilmu pengetahuan. Buku itu diterbitkan oleh Tiara Wacana pada 2006. Tetapi pada 1991, penerbit Mizan telah menerbitkan buku, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Buku ini merupakan kumpulan tulisan Kuntowijoyo yang disunting oleh A.E. Priyono, alumnus Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta. Sengaja buku ini disebut karena ingin menunjukkan konsistensi pemikiran Kuntowijoyo terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Sebagaimana buku *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, pada buku *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Kuntowijoyo menunjukkan sikap kritis terhadap gagasan islamisasi ilmu pengetahuan sebagaimana pernyataannya:

“...sekali lagi kita tidak dapat bersikap dikotomis karena sikap seperti itu hanya akan menjadikan kita eksklusif. Tampaknya kita justru perlu terus menyadari bahwa kita mewarisi tradisi sejarah dari seluruh peradaban manusia...Semua peradaban dan semua agama mengalami proses meminjam dan memberi dalam interaksi mereka satu sama lain sepanjang sejarah. Oleh karena itu hampir tidak mungkin kita bersikap eksklusif. Sikap seperti itu adalah sikap yang a-historis, dan tidak realistis.”³⁶¹

Suatu hal yang menarik, sebagai kelanjutan dari konsistensinya itu, Kuntowijoyo menghindari pembahasan tentang Islamisasi ilmu-ilmu sosial, suatu bidang keilmuan yang menjadi keahliannya. Alih-alih Islamisasi, Kuntowijoyo menawarkan konsep “ilmu sosial profetik” (ISP) seperti

³⁶⁰ Perves Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Book Ltd, 1991), 76-78.

³⁶¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 290.

dapat dibaca pada bagian 18 dalam buku, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Apa yang dimaksud dengan ISP? Apa yang melatarbelakangi ISP? Bagaimana pengembangan ISP di masa yang akan datang kalau kita setuju dengannya? Merujuk pada Stuart Chase³⁶², ilmu sosial melingkupi Antropologi Budaya, Psikologi Sosial, Sosiologi, Ekonomi, dan Ilmu Politik. Semua disiplin ilmu yang dipayungi oleh ilmu sosial tersebut telah berhasil menjalankan fungsi normatifnya yakni menjelaskan berbagai fenomena sosial. Tidak berhenti pada tugas tersebut, ilmu sosial juga telah dilibatkan dalam perubahan sosial. Tetapi fungsi tersebut dipandang belum cukup oleh Kuntowijoyo:

“... yang kita butuhkan sekarang adalah ilmu-ilmu sosial profetik, yaitu yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itulah ilmu sosial profetik tidak mengubah demi perubahan, tapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Dalam pengertian ini maka ilmu sosial profetik secara sengaja memuat kandungan nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakatnya. Bagi kita itu berarti perubahan yang didasarkan pada cita-cita humanisasi/emansipasi, liberasi, dan transendensi, suatu cita-cita profetik yang diderivasikan dari misi historis Islam sebagaimana terkandung dalam ayat 110, surat Ali Imran...”³⁶³

Gagasan ISP yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo sejak dekade 80-an itu, dengan demikian dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan terhadap paradigma ilmu sosial yang, meskipun telah mengalami kemajuan bahkan sampai ke taraf ingin melakukan perubahan, tapi perubahan yang diimajinasikan oleh ilmuwan sosial belum merefleksikan kehendak masyarakatnya. Semenmtara perubahan yang diimajinasikan oleh Kuntowijoyo adalah perubahan yang digerakkan oleh semangat dan mengarah pada proses humanisasi/emansipasi, liberasi, dan transendensi. Apa yang dilakukan oleh Kuntowijoyo mengingatkan kita pada kerja seorang ilmuwan kelahiran Ohio, Amerika Serikat, Thomas S. Khun yang menghasilkan

³⁶² Stuart Chase, *The Proper Study of Mankind* (New York: Harper & Row, 1967), 21.

³⁶³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, 288.

konsep pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Dilihat dari kerangka kerja Thomas S. Khun, Kuntowijoyo ingin memperkenalkan ilmu sosial dengan paradigma baru yang disebutnya dengan ilmu sosial profetik yang bisa lebih diterima oleh kalangan akademisi secara lebih luas, daripada dengan nama ilmu sosial Islam.

Namun sejauh ini rintisan dari Kuntowijoyo belum mendapatkan elaborasi yang memadai terutama dari kalangan intelektual dan ilmuwan muslim. Padahal ISP bisa dikatakan sebagai suatu modal saintifik yang bisa dikembangkan sebagai suatu paradigma untuk mengembangkan ilmu sosial di perguruan tinggi Islam di Indonesia yang nantinya merupakan karakteristik dan keunggulan yang membedakan dengan perguruan tinggi lainnya. Salah satu faktor yang memperlemah elaborasi terhadap gagasan ISP adalah karena di perguruan tinggi Islam belum terbangun suatu komunitas epistemik yang kokoh. Hal ini berbeda dengan ilmu sosial yang dikembangkan dalam tradisi keilmuan Barat yang³⁶⁴ terus mengalami perkembangan secara paradigmatik dimana tidak sedikit dari ilmuwan perguruan tinggi Islam yang memanfaatkannya. Tentu hal tersebut tidak dapat dipandang sebagai tindakan yang keliru karena proses saling pinjam-meminjam paradigma merupakan kelaziman dalam dunia keilmuan. Tapi bila mempertimbangkan kembali misi pendidikan Islam terutama pada level pendidikan tingginya, pengembangan paradigma keilmuan merupakan hal yang niscaya. Fazlur Rahman dalam buku *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* mengatakan bahwa esensi pendidikan tinggi Islam adalah intelektualisme Islam (*Islamic intellectualism*): “It is the growth of a genuine, original, and adequate Islamic thought that must provide the real criterion for judging the success or failure of an Islamic educational system.”

³⁶⁴ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 1

Melanjutkan Fazlur Rahman, intelektualisme Islam dapat pula dipahami sebagai kapasitas kalangan akademisi perguruan tinggi Islam dalam mengoptimalkan daya berfikir untuk menghasilkan suatu karya intelektual pada bidang tertentu yang dapat dijadikan acuan tidak saja oleh komunitas Islam, tapi juga oleh komunitas keilmuan dalam konteks yang luas. Perguruan tinggi yang mampu mengambil peran esensial ini dapat disebut sebagai *universitas magistrarium et scholarium* dalam ungkapan Latin, yakni: “Sebuah tempat bertemu dan berkumpul para sarjana dalam rangka mencari kebenaran ilmiah dan sekaligus mengembangkan kapasitas diri lewat disiplin yang diyakini.”³⁶⁵ Bertolak dari pemikiran Fazlur Rahman ini, maka pengembangan paradigma ilmu sosial perlu dipahami sebagai bagian dari intelektualisme Islam. Pengembangan paradigma ilmu sosial seperti dalam tradisi akademik Barat tidak terlepas dari keberadaan komunitas epistemik. Sebagai contoh perkembangan paradigma dalam sosiologi yang bergerak dari positivisme, interpretif, dan kritis, tentu karena adanya komunitas epistemik. Munculnya paradigma kritis, misalnya, tidak bisa dilepaskan dari keberadaan komunitas Mazhab Frankfurt.

Lalu bagaimana dengan profetisme yang pernah digagas oleh Kuntowijoyo pada dekade 80-an? Jika konsep profetisme pada paradigma ilmu sosial ini hendak diapresiasi lebih jauh, tentu meniscayakan suatu komunitas epistemik yang mampu meretas jalan bagi pengembangan ilmu sosial dari kalangan ilmuwan sosial Muslim. Apa yang harus dikerjakan oleh komunitas epistemik ini? Suatu peta jalan (*roadmap*) yang mampu memberikan petunjuk terhadap dua hal, yaitu perjalanan ilmu sosial dengan paradigma lama (*old paradigm*) lengkap dengan penjelasan terhadap krisis dan anomali yang terjadi, dan kedua, agenda riset ke depan yang dibingkai oleh paradigma baru seperti ISP, penting dipikirkan. Tulisan ini hendak berikhtiar mengelaborasi gagasan ISP Kuntowijoyo ke

³⁶⁵ Heru Nugroho, “Ancaman Kemandegan Ilmu-ilmu Sosial di Indonesia” dalam Taufik Abdullah (Ed.) *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman* (Jakarta: Raja Grafindo, 2006), 121

bidang keilmuan yang lebih spesifik, yakni sosiologi sehingga dapat dimunculkan “sosiologi profetik”.

C. Ilmu Sosial Profetik: Model Integrasi dan Paradigma

Pengembangan ilmu sosial sebagai salah satu tolok ukur intelektualisme Islam pendidikan tinggi Islam perlu semakin diintensifkan untuk mengoptimalkan momentum perubahan secara kelembagaan pendidikan tinggi Islam, yakni perubahan beberapa Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) menjadi universitas Islam negeri (UIN). Setelah dimulai oleh IAIN Syarif Hiyatullah yang pertama kali berubah menjadi UIN pada 2002, pada tahun-tahun berikutnya muncul UIN baru sebagai transformasi dari STAIN dan IAIN seperti: UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang (2004), UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2004), UIN Alauddin, Makassar (2005), UIN Sunan Gunung Djati, Bandung (2005), UIN Sultan Syarif Kasim, Pekanbaru (2005), UIN Ar-Raniry, Banda Aceh (2013), UIN Sunan Ampel, Surabaya (2013), UIN Walisongo, Semarang (2014), UIN Sumatera Utara, Sumatera Utara (2014) dan, UIN Raden Fatah, Palembang (2014).

Kendati banyak lembaga non-pendidikan tinggi dan pendidikan tinggi non-UIN yang terlibat pada perbincangan Islam dan ilmu pengetahuan, UIN memperoleh mandat secara formal untuk mengembangkan berbagai disiplin keilmuan yang berbasis Islam sebagai perluasan dari mandat pada saat masih menjadi STAIN/IAIN yang sebatas mengembangkan ilmu-ilmu keagamaan. Mandat semacam itu wajar diberikan mengingat perubahan dari STAIN/IAIN ke UIN bukanlah sekedar penggantian nama atau nomenklatur kelembagaan, tetapi perubahan yang harus disertai dengan penegasan karakter dari sisi keilmuan yang membedakan (*distinction*), dan yang lebih penting lagi, memiliki keunggulan (*excellency*) dengan pendidikan tinggi umum. Sebagai universitas, UIN tentu saja membuka fakultas dan program studi sebagaimana

universitas pada umumnya. Jika di Universitas Indonesia (UI) terdapat program studi antropologi, manajemen, akuntansi, maka dalam UIN juga terdapat program studi yang sejenis. Kemudian pertanyaannya: “Apakah yang membedakan program studi tersebut antara UI dengan UIN?” Beberapa UIN, seperti UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, tertarik mengembangkan integrasi keilmuan sebagai salah satu karakter yang membedakan dengan universitas umum.

Sebagaimana makna yang terkandung pada kata integrasi, yaitu memadukan, integrasi keilmuan yang dikembangkan oleh UIN dalam rangka memadukan antara agama (Islam) dengan ilmu pengetahuan, dua aspek yang selama ini dipandang bukan saja terpisah, tetapi malah diperentangkan (dikotomik). Integrasi ilmu dengan agama tentu merupakan pekerjaan yang menantang karena membutuhkan fondasi kefilosofan yang meliputi aspek ontologi, epistemologi, aksiologi, dan metodologi. Integrasi ilmu dengan demikian bukan sekedar kegiatan untuk menjustifikasi kebenaran-kebenaran agama dengan temuan-temuan ilmiah sebagaimana dalam *natural theology* yang berkembang di kalangan pemuka agama Kristen.³⁶⁶ Cara kerja semacam ini juga berkembang di kalangan Islam yang dikenal dengan Islam untuk Disiplin Ilmu (IDI) sebagai salah satu pengembangan studi Islam (*Islamic studies*). Dalam kerangka IDI, ayat-ayat al Qur’an terutama yang mengandung isyarat ilmiah dikaji dengan menggunakan konsep dan teori yang terlebih dahulu dikembangkan oleh ilmuwan terutama dari Barat.

Sebenarnya melakukan kajian terhadap Islam dengan menggunakan kerangka IDI juga tidak bisa dipandang sederhana karena meniscayakan pendekatan secara multidisipliner yaitu Islam dan ilmu pengetahuan alam (*natural science*), ilmu pengetahuan sosial (*social science*), dan humaniora (*humanity studies*). Tanpa penguasaan terhadap tiga cabang keilmuan tersebut, ayat-ayat al

³⁶⁶Zainal Abidin Baqir, “Pendahuluan: Bagaimana Menintegrasikan Ilmu dan Agama?,” dalam Zainal Abidin Baqir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), 21.

Qur'an atau hadist tertentu yang mengandung isyarat ilmiah akan sulit dipahami dan dijelaskan. Kajian terhadap al Qur'an dengan menggunakan pendekatan IDI sebenarnya telah menghasilkan karya yang cukup mengembirakan. Sebagai contoh, baru-baru ini Mizan menerbitkan buku *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz Amma*, buah analisis ilmuwan dari ITB, Bandung. Tetapi hasil yang diperoleh melalui IDI dipandang belum memadai jika ingin mengembalikan kejayaan tradisi keilmuan dalam Islam, alih-alih sekedar melakukan "ayatisasi" atau memberi label dengan ayat-ayat al Qur'an dan hadist terhadap temuan-temuan dalam ilmu pengetahuan modern. Kalangan yang tidak puas dengan cara kerja IDI bahkan menyebut sebagai pemikiran apologetik untuk membantah terhadap pandangan pihak luar bahwa Islam sebagai agama yang tidak sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern.

Intelektual dan ilmuwan muslim yang tidak puas dengan pendekatan IDI di antaranya adalah Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo, al Qur'an sebagai sumber Islam yang paling otoritatif perlu diposisikan sebagai titik tumpu dan titik awal untuk mengembangkan kehidupan umat Islam termasuk dalam bidang ilmu pengetahuan. Sementara pemikiran apologetik lebih menempatkan al Qur'an pada tahapan akhir dalam kajian keilmuan atau sekedar sebagai obyek pembenaran terhadap berbagai produk dari ilmu pengetahuan modern.

Lebih dari sekedar obyek, al Qur'an menurut Kuntowijoyo sebenarnya sangat kaya dengan berbagai konsep dan narasi yang mengandung nilai historis dan metafora yang, jika dieksplorasi dan dielaborasi lebih dalam lagi akan berimplikasi pada terciptanya perubahan yang sejalan dengan visi al Qur'an. Kuntowijoyo membagi konsep dalam al Qur'an ke dalam dua bagian: konsep yang abstrak dan konsep yang konkret. Konsep seperti Allah, malaikat, akhirat, ma'ruf, dan munkar, menurut Kuntowijoyo merupakan konsep yang abstrak. Kemudian contoh konsep yang dikategorikan konkret seperti *fuqara'*, *dhua'fa'*, *mustadh'afin*, *zhalimun*, *aghniya'*, *mustakbirun*, *mufsidun*.³⁶⁷ Selain konsep-konsep, perhatian

³⁶⁷ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*,12.

terhadap al Qur'an juga perlu ditunjukkan kepada berbagai narasi yang mengandung nilai historis seperti kisah kesabaran Nabi Ayyub, kezaliman Fir'aun, dan narasi yang mengandung metafora seperti rapuhnya rumah laba-laba, luruhnya sehelai daun yang tak lepas dari pengamatan Tuhan, atau keganasan samudra yang menyebabkan orang-orang kafir berdoa.

Narasi yang berkaitan dengan sejarah dan metafora tersebut, menurut Kuntowijoyo dapat memberikan pemahaman kepada pembacanya tentang *arche-type* kondisi-kondisi universal. Pada kisah kesabaran Nabi Ayyub menggambarkan tentang kemampuan yang begitu sempurna dari orang yang beriman dalam menghadapi cobaan. Kisah kezaliman Fir'aun ingin memberikan penyadaran bahwa kejahatan tiranik telah berlangsung pada kehidupan manusia pada masa-masa paling awal. Sementara *arche-type* mengenai konspirasi untuk melakukan pengkhianatan massal tersaji pada kisah pembunuhan terhadap unta milik Nabi Saleh yang dilakukan oleh kaum Tsamud.³⁶⁸

Aneka narasi dalam al Qur'an selanjutnya perlu dipahami sebagai pelajaran moral tentang keabadian dan universalitas peristiwanya yang bisa berulang dengan aktor yang berbeda dan dalam konteks ruang dan waktu kehidupan manusia hingga kini. Pembacaan terhadap narasi dalam al Qur'an tersebut, tegas Kuntowijoyo, diharapkan memiliki dua implikasi secara simultan. Pertama, subjektivikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etik dan moral individual. Dengan begitu, lanjut Kuntowijoyo, al Qur'an telah difungsikan dalam proses transformasi psikologis guna menciptakan *syakhsiyah-Islamiyyah (Islamic personality)*, serta penyempurnaan kepribadian Islam. Dari proses subjektivikasi, selanjutnya—sebagai implikasi kedua—diharapkan berdampak pada terjadinya transformasi kemasyarakatan. Transformasi atau perubahan yang menyentuh ranah sosial, dalam pandangan Kuntowijoyo, merupakan ciri mendasar pada Islam sebagai

³⁶⁸ Ibid., 14.

suatu agama. Selain memandang penting pengembangan spiritual dan moral pada level individual, Islam tegas Kuntowijoyo:

“Mempunyai tugas untuk melakukan perubahan sosial, yaitu yang sesuai dengan cita-cita profetiknya dalam menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter yang didasarkan pada iman. Cita-cita profetik semacam ini secara eksplisit juga dinyatakan oleh al Qur’an misalnya dalam surat al Imran (3) ayat 110. Ayat ini menyatakan bahwa kita, umat Islam, adalah umat terbaik yang pernah diciptakan untuk manusia yang bertugas melakukan amar ma’ruf dan nahi munkar, dalam rangka keberiman kepada Tuhan. Hal ini berarti bahwa misi profetik kita adalah humanisasi, liberalisasi dan transendensi.”³⁶⁹

Begitulah Kuntowijoyo memahami kandungan al Qur’an. Kuntowijoyo menyebutnya dengan pemahaman secara sintetik. Sayangnya Kuntowijoyo tidak menyertakan uraian secara jelas pengertian yang dimaksud dengan sintetik tersebut. Kuntowijoyo hanya mengatakan: “... *merenungkan pesan-pesan moral al Qur’an dalam rangka mensistesiskan* (garis bawah dari penulis) *pehayatan dan pengalaman subjektif kita dengan ajaran-ajaran normatif.*”³⁷⁰ Dengan mencukupkan pada kutipan ini, maka dapatlah dipahami bahwa pendekatan sintetik merupakan suatu ikhtiar mempertautkan (sintesis) kandungan al Qur’an yang mengandung pelajaran moral ke dalam penghayatan subjektif agar dimensi moral individual semakin kokoh. Namun, pendekatan sintetik saja menurut Kuntowijoyo sendiri belumlah cukup karena al Qur’an baru diterjemahkan pada level subjektif. Al Qur’an, tegas Kuntowijoyo, harus diterjemahkan pada level objektif terutama pada realitas yang menjadi sasaran kritik dan perubahan sebagaimana cita-cita profetik al Qur’an. Pendekatan yang ditawarkan Kuntowijoyo dalam rangka mentransformasikan kesadaran subjektif ke kesadaran objektif adalah pendekatan analitik. Menurut Kuntowijoyo:

³⁶⁹ Ibid., 15.

³⁷⁰ Ibid., 14.

“Pendekatan ini pertama-tama lebih memperlakukan al Qur’an sebagai data, sebagai suatu dokumen mengenai pedoman kehidupan yang berasal dari Tuhan. Ini merupakan suatu postulat teologis dan teoritis sekaligus. Menurut pendekatan ini, ayat-ayat al Qur’an sesungguhnya merupakan pernyataan-pernyataan normatif yang harus dianalisis untuk diterjemahkan pada level yang objektif, bukan subjektif. Itu berarti al Qur’an harus dirumuskan dalam konstruksi-konstruksi teoritis. Sebagaimana kegiatan analisis data akan menghasilkan konstruksi, maka demikian pula analisis terhadap pernyataan-pernyataan al Qur’an akan menghasilkan konstruksi-konstruksi teoritis al Qur’an. Elaborasi terhadap konstruksi-konstruksi teoritis al Qur’an inilah yang pada akhirnya merupakan kegiatan *Qur’anic theory building*, yaitu perumusan teori al Qur’an. Dari situ muncul paradigma al Qur’an.”³⁷¹

Ada hal yang menarik pada kutipan di atas, Kuntowijoyo menyinggung konsep paradigma al Qur’an sebagai elaborasi lebih lanjut dari pendekatan sintetik-analitik. Paradigma al Qur’an menurut Kuntowijoyo merupakan suatu *mode of thought* atau *mode inquiry* yang dengannya realitas dipahami dan kalau perlu ditransformasikan berdasarkan visi al Qur’an. Sebagaimana lazimnya suatu paradigma, al Qur’an menurut Kuntowijoyo juga memuat aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

“...paradigma al Qur’an berarti suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al Qur’an memahaminya. Konstruksi pengetahuan itu dibangun oleh al Qur’an pertama-tama dengan tujuan agar kita memiliki hikmah yang atas dasar itu dapat dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif al Qur’an, baik pada level moral maupun pada level sosial. Tetapi rupanya, konstruksi pengetahuan itu juga memungkinkan kita untuk merumuskan desain besar mengenai sistem Islam, termasuk dalam hal sistem ilmu pengetahuannya. Jadi, di samping memberikan gambaran aksiologis, paradigma al Qur’an juga berfungsi untuk memberikan wawasan epistemologis.”³⁷²

Konsep paradigma yang digunakan Kuntowijoyo mengingatkan pada Thomas S. Kuhn yang sejak 1962 telah mengelaborasi konsep

³⁷¹ Ibid., 16.

³⁷² Ibid., 11

tersebut lewat karya monumentalnya, *The Structure of Scientific Revolution*.³⁷³ Thomas S. Kuhn menggunakan konsep paradigma untuk mengurai perkembangan ilmu pengetahuan yang berlangsung secara revolutif, bukan kumulatif sebagaimana pandangan positivisme. Dalam pandangan positivisme, ilmu pengetahuan berkembang karena proses akumulasi sebagai akibat riset para ilmuwan sepanjang sejarah perkembangannya. Sementara menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dapat berkembang dan berubah secara revolutif karena pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Paradigma yang digunakan oleh Kuntowijoyo dalam konteks paradigma al Qur'an rupanya juga dimaksudkan untuk merancang inisiatif revolusi ilmiah dalam Islam. Untuk sampai ke kondisi yang diidamkan tersebut, umat Islam menurut Kuntowijoyo harus memikirkan penguatan tradisi ilmiah yang memiliki karakter tersendiri yang membedakan dengan karakter tradisi ilmiah di Barat. ISP yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo sejak dekade 80-an merupakan inisiatif sistematis mengembangkan tradisi tersebut yang juga dimaksudkan menggeser paradigma ilmu-ilmu sosial yang sudah mapan dengan paradigma yang dikembangkan dari al Qur'an. Kuntowijoyo terinspirasi oleh ayat ke-110 dalam surat al Imran: *'Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah.'* Tiga kata kunci yang terdapat dalam ayat tersebut yaitu ma'ruf, munkar, dan iman, menurut Kuntowijoyo dapat dijadikan dasar pengembangan ISP.³⁷⁴

Pemahaman Kuntowijoyo terutama tiga kunci yang terdapat dalam ayat tersebut memang memperlihatkan keunikan jika dibandingkan misalnya dengan pemahaman ahli tafsir al Qur'an yang hanya menganalisis dari sisi bahasa. Sekedar sebagai contoh, pemahaman Kuntowijoyo bisa dibandingkan dengan M. Quraish Sihab ketika menjelaskan surat al Imran ayat 110 dalam bukunya,

³⁷³ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

³⁷⁴ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), 106.

Tafsir al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an. Menyuruh kepada ma'ruf (*ta'muruna bilma'ruf*) menurut M. Quraish Shibah: "...*terus- menerus tanpa bosan menyuruh kepada yang ma'ruf, yakni apa yang dinilai baik oleh masyarakat selama sejalan dengan nilai-nilai Ilahi...*"³⁷⁵ Kemudian kata kunci munkar (*tauhauna anilmunkar*) diartikan: "*dan mencegah yang munkar, yakni yang bertentangan dengan nilai-nilai luhur.*"³⁷⁶ Sedangkan *tu'minuna billah*, M. Quraish Shibah mengutip Sayyid Muhammad Husain ath Thabathaba'I, pengarang al Mizan: "...*dalam arti percaya kepada ajakan bersatu untuk berpegang teguh pada tali Allah, tidak bercerai berai.*"³⁷⁷

Tidak seperti M. Quraish Shibah, Kuntowijoyo coba mengembangkan pemahaman secara lebih kontekstual terhadap ketiga kata kunci tersebut dengan memanfaatkan perspektif ilmu-ilmu sosial.³⁷⁸ *Amar ma'ruf* oleh Kuntowijoyo dipahami sebagai proses humanisasi. Penggunaan konsep humanisasi (memanusiakan manusia) dinilai Kuntowijoyo jauh lebih kontekstual dan relevan dengan kondisi umat manusia pada saat ini yang sedang mengalami tiga krisis fundamental, yaitu: dehumanisasi (objektivasi teknologis, ekonomis, budaya, atau negara), agresivitas (agresivitas kolektif, dan kriminalitas), dan *loneliness* (privatisasi, individuasi).³⁷⁹ Krisis yang pertama, dehumanisasi, pada dasarnya merupakan suatu paradoks dari perkembangan yang sengaja didesain oleh manusia sejak masa renaissance pada abad ke-15 sampai kemudian manusia memasuki masa yang disebut oleh Jacques Ellul dengan *The Technological Society*. Buku inilah yang

³⁷⁵ M. Quraish Shibah, *Tafsir al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an, Volume 2* (Tangerang: Lentera Hati, 2006), 184.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Ibid., 186.

³⁷⁸ Menurut Abdul Munir Mulkhani, Kuntowijoyo tidak ingin membuat tafsir baru atas ayat al Qur'an seperti yang terdapat dalam surat al Imran, tetapi ingin membuat sebuah kaki dan pilar sehingga mempunyai arti dan fungsional. Melalui caranya tersebut, lanjut Abdul Munir Mulkhani, Kuntowijoyo berusaha keluar dari perdebatan tentang absah-tidaknya suatu penafsiran atas ayat-ayat al Qur'an seperti yang selama ini menjadi referensi utama ajaran Islam. Lihat Abdul Munir Mulkhani, "Kata Pengantar: Islam Ideologi dan Islam Budaya" dalam M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), xix.

³⁷⁹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid...*, 366.

dijadikan rujukan oleh Kuntowijoyo untuk menjelaskan dehumanisasi. *The Technological Society* ingin menggambarkan paradoks pada masyarakat akibat terpaan teknologi. Paradoks pada masyarakat teknologis terlihat pada wujud teknologi sebagai industri yang lebih mengandalkan penggunaan mesin yang canggih, sementara di pihak lain, manusia hanya menjadi objek yang harus menyesuaikan diri dengan cara kerja mesin. Dampak teknologi tidak hanya berhenti pada pembentukan dunia industri, tetapi juga menimbulkan perubahan pada lingkungan alam, ekonomi, dan sosial. Kendati manusia mendapatkan berbagai kemudahan, tetapi manusia dihindangi kekhawatiran terhadap lingkungan alam yang kian tergerus dan tidak nyaman. Dalam lingkungan ekonomi, industrialisasi juga menciptakan paradoks: borjuasi vs proletarisasi. Selain menciptakan polaritas tersebut, Industrialisasi juga sangat berpotensi melahirkan individu yang mengalami perasaan ketersendirian (*loneliness*) di tengah-tengah kemukiman. Kondisi paradoks inilah dapat menyuburkan benih-benih agresivitas kolektif seperti kerusuhan dan kekerasan yang melibatkan massa.³⁸⁰ Kondisi inilah yang disebut oleh Kuntowijoyo sebagai sasaran humanisasi atau amar ma'ruf melalui ISP.

Berikutnya *tauhauna anil munkar*, mencegah kemunkaran. Liberasi merupakan konsep yang digunakan oleh Kuntowijoyo untuk mengembangkan pemaknaan dan penerjemahan *tauhauna anil munkar* dalam realitas sosial. Kuntowijoyo rupanya terinspirasi dan belajar dari *Theology of Liberation*, ideologi keagamaan yang dianut dan dikembangkan oleh kaum agamawan di Amerika Latin. Dengan menggunakan liberasi, Kuntowijoyo menginginkan praktik Islam atau yang telah populer dengan sebutan “amalan Islam” tidak sebatas pada aktivitas peribadatan (*ubudiyah*) terutama yang lebih berorientasi pada pemenuhan kepuasan secara individual atau subjektif pelakunya sebagaimana lazim dipraktikkan oleh kaum mistikus, suatu cara beragama yang bahkan dihindari oleh Nabi Muhammad sendiri. Kuntowijoyo tertarik pada pemikiran

³⁸⁰ Ibid., 366-368.

Muhammad Iqbal yang disebut sebagai salah seorang yang menginspirasi dirinya untuk mengembangkan ISP, selain Roger Graudy. Muhammad Iqbal menceritakan ihwal perjalanan Nabi Muhammad ke tempat paling tinggi yang menjadi dambaan ahli mistik, tetapi alih-alih Nabi Muhammad kembali ke realitas bumi untuk melaksanakan misi kerasulannya. Lewat perjalanan malam (*isra' mikraj*) yang nantinya menjadi perdebatan di kalangan ahli sejarah, Nabi Muhammad sebenarnya merasakan pengalaman keagamaan yang memberikan kepuasan secara psikologis. Namun pengalaman psikologis tersebut justru dijadikan pijakan Nabi Muhammad terlibat secara total dalam aktivisme sejarah. "*Sunnah Nabi berbeda dengan jalan seorang mistikus yang puas dengan pencapaiannya sendiri*", jelas Kuntowijoyo³⁸¹.

Nabi Muhammad menjadi salah satu eksemplar keberhasilan seorang nabi dalam menjalankan misi kenabiannya (profetik). Salah satu misi kenabian yang dijalankan oleh Nabi Muhammad adalah melakukan kritik dan transformasi terhadap struktur Arab pra-Islam yang menindas. Misi ini tidak mudah dilakukan karena kuatnya tantangan dari para elite yang telah lama menikmati struktur tersebut. Sebagaimana atribut profetik (karakter kenabian) yang melekat pada ilmu sosial yang coba dikembangkan oleh Kuntowijoyo, maka ISP harus melampaui ranah kerja ilmu sosial berparadigma positivistik dan interpretif yang lihat dalam mengurai secara statistik kaitan sebab-akibat munculnya suatu peristiwa sosial (paradigma positivistik) dan menyelami dunia makna (*meaning world*) tindakan individu (paradigma interpretif). Melampaui kedua paradigma tersebut, ISP menurut Kuntowijoyo memiliki misi liberasi atau pembebasan terhadap sistem yang dibentuk oleh manusia. Kuntowijoyo menyebut empat sistem sebagai sasaran liberasi ISP, yaitu sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik. Maksud liberasi pada sistem pengetahuan mungkin dapat dijelaskan dengan menggunakan konsep dekonstruksi dalam arti membongkar terhadap sistem pengetahuan. Kuntowijoyo

³⁸¹ Ibid., 364.

menyebut sistem pengetahuan materialistik sebagai sasaran dekonstruksi dan pembebasan. Pengetahuan materialistik dikembangkan oleh Karl Marx yang memiliki tesis bahwa basis material (*structure*) mendominasi dan menentukan kesadaran (*superstructure*), bukan sebaliknya. Kuntowijoyo berpandangan sebaliknya, kesadaran yang menentukan *structure*. Kuntowijoyo terinspirasi oleh al Qur'an surat al Anfal ayat 63: "Walaupun kau belanjakan semua (kekayaan) yang berada di bumi, kau tidak akan bisa mempersatukan hati mereka." Dengan mengacu pada ayat ini, Kuntowijoyo lalu menegaskan: "Ini berarti bahwa yang di dalam itulah identitas sejati, bukan yang di luar. Kesadaran itulah yang esensial, bukan kondisi materialnya."³⁸² Lebih lanjut Kuntowijoyo menjelaskan:

"Ini bertentangan secara diametral dengan tesis kaum Marxis yang menyatakan bahwa kesadaran itu ditentukan oleh kondisi materialnya. Atau, *superstructure* ditentukan oleh *structure*, bangunan atas ditentukan oleh bangunan bawah. Kalau tidak demikian, maka seseorang mempunyai kesadaran palsu. Padahal, kita tahu bahwa orang bisa saja menjadi orang beriman dalam kemelaratan, sedangkan mereka yang kaya menjadi orang kafir. Sebaliknya, juga bisa terjadi: orang miskin dapat menjadi orang kafir, orang kaya dapat menjadi beriman. Pendek kata, kesadaran tidak ada hubungannya dengan materi. Pendapat Islam tentang perubahan bertentangan dengan Marxisme dalam hal Marxisme melihat kesadaran (termasuk iman) hanya menjadi cerminan dari kondisi material, suatu filsafat yang disebut *Historical Materialism* atau *Economic Determinism*."³⁸³

Sasaran liberasi berikutnya adalah sistem sosial yang sebenarnya mengait dengan sistem ekonomi dan sistem politik. Ketiga sistem ini mendesak dijadikan sasaran liberasi oleh ISP karena perubahan yang menerpa masyarakat dan umat (Islam) dari sistem agraris ke sistem sosial yang kemudian oleh Kuntowijoyo disebut sebagai *the great transformation*,³⁸⁴ di sisi lain, menimbulkan eksese kesenjangan dan ketidakadilan sebagai konsekuensi logis dari sistem ekonomi nasional yang lebih berpihak pada kalangan

³⁸² Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 12

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid...*, 370.

tertentu. Kondisi ini menurut Kuntowijoyo bisa menciptakan deprivasi relatif (*relative deprivation*) yang dapat berlanjut pada kekerasan dan kerusakan. Sebagaimana liberasi terhadap sistem pengetahuan, liberasi terhadap sistem sosial dan ekonomi juga terinspirasi oleh al Qur'an, yaitu surat al Hasyr ayat 7: "Supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya di antara kamu", dan surat al Zukhruf ayat 32: "Apakah mereka (yang berhak) membagi-bagi rahmat Tuhanmu?" Liberasi terhadap sistem sosial dan sistem ekonomi bisa efektif kalau disertai dengan liberasi terhadap sistem politik. Sebab, sistem sosial dan sistem ekonomi yang tidak berkeadilan dan eksploitatif terhadap kalangan tertentu merupakan kelanjutan belaka dari sistem politik yang otoritarian, diktator, dan neo-feodalisme. Sistem politik semacam ini perlu dijadikan sasaran liberasi, digantikan dengan sistem politik demokratis yang memberi ruang secara lebih leluasa terhadap implementasi hak asasi manusia dan perwujudan masyarakat madani.³⁸⁵

Konsep kunci berikutnya sebagai dasar ISP adalah transendensi yang dikembangkan dari pernyataan dalam surat al Imran ayat 110: *tu'minuna billah*. Kuntowijoyo mengolah konsep transendensi dari bahasa aslinya, Latin, *transcendere* yang berarti memanjat di/ke atas, dan dari *Webster's International Dictionary* yang berarti abstrak, metafisis dan melampaui. Untuk memperkuat pemahaman pada konsep transendensi, Kuntowijoyo juga merujuk pada pemikiran Roger Garaudy—salah seorang tokoh yang menginspirasi Kuntowijoyo mengembangkan ISP selain Muhammad Iqbal—yang dituangkan dalam buku, *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat Roger Garaudy*. Dalam buku ini, Roger Garaudy menggambarkan paradoks dalam kehidupan manusia setelah mengalami kemajuan dalam berbagai bidang keilmuan dan teknologi. Tetapi kemajuan dalam bidang tersebut, menurut Roger Garaudy, gagal membawa kebahagiaan. Alih-alih manusia terseret dalam kehidupan yang menyengsarakan dirinya seperti: kekerasan yang diakibatkan oleh kemajuan teknologi

³⁸⁵ Ibid., 371.

perang, kekuasaan pasar sebagai buah dari penguasaan ilmu, dan kesenjangan yang berakar dari ketimpangan manajemen. Fenomena paradoksal ini menurut Roger Garaudy menggambarkan ketidakadaan iman. Barat, ungkap Roger Garaudy, sudah membunuh Tuhan dan manusia.³⁸⁶ Oleh karena itu, tegas Roger Garaudy, transendental dalam arti spiritual akan membantu kemanusiaan menyelesaikan masalah-masalah modern.³⁸⁷ ISP yang digagas Kuntowijoyo memiliki misi perubahan, bukan sekedar menjelaskan (eksplanasi) sebagaimana dalam paradigma positivistik dan memahami seperti karakter paradigma interpretif. Dengan transendensi dalam arti melampaui dan metafisis, Kuntowijoyo ingin memberikan penguatan pada misi perubahan ilmu sosial yang telah berkembang pada saat ini, yakni perubahan yang tetap mengingatkan manusia pada dimensi ketuhanan. Oleh karena itu, Kuntowijoyo menolak sekularisasi dalam ilmu pengetahuan dalam pengertian menolak otoritas Tuhan. Erich Fromm menjelaskan dampak yang ditimbulkan oleh sikap yang menolak otoritas Tuhan sebagaimana dikutip oleh Kuntowijoyo berikut ini:

Menurut Fromm siapa yang tidak menerima otoritas Tuhan akan mengikuti: (1) relativisme penuh, di mana nilai dan norma sepenuhnya adalah urusan pribadi, (2) nilai tergantung pada masyarakat, sehingga nilai dari golongan yang dominan akan menguasai, dan (3) nilai tergantung pada kondisi biologis, sehingga Darwinisme sosial, egoisme, kompetisi, dan agresivitas adalah nilai-nilai kebajikan. Karena itu, sudah selayaknya kalau umat Islam meletakkan Allah sebagai pemegang otoritas, Tuhan Yang Mahaobjektif, dengan 99 Nama Indah itu.³⁸⁸

D. Elaborasi: Ke Arah Sosiologi Profetik

Pada 22 Februari 2005, Kuntowijoyo meninggal dunia dalam usia 61 tahun (lahir pada 18 September 1943 di Bantul, Yogyakarta). Kuntowijoyo menyelesaikan studi doktoralnya di bidang sejarah dari Columbia

³⁸⁶ Ibid., 364.

³⁸⁷ Ibid., 16-17.

³⁸⁸ Ibid.

University, Amerika Serikat pada 1980 dengan disertasi *Social Change in an Agrarian Society: Madura 1850-1940*. Minat terhadap sejarah telah terlihat sejak Kuntowijoyo menempuh studi bidang sejarah di Universitas Gadjah Mada. Kuntowijoyo menulis skripsi dengan judul *Peran Borjuasi dalam Transformasi Eropa* yang diterbitkan oleh Penerbit Ombak pada Mei 2005, tiga bulan setelah kematiannya. Selain skripsi dan disertasi, karya-karya berikutnya yang berkaitan dengan sejarah di antaranya: *Dinamika Umat Islam Indonesia (1985)*, *Budaya dan Masyarakat (1987)*, *Radikalisasi Petani (1993)*, *Pengantar Ilmu Sejarah (1995)*. Selain dikenal sebagai ahli sejarah, Kuntowijoyo dikenal sebagai seorang sastrawan. *Khotbah di Atas Bukit* yang diterbitkan pada 1976 merupakan salah satu karya yang membuktikan kepiawian Kuntowijoyo di bidang sastra. Di luar bidang tersebut, Kuntowijoyo dikenal juga sebagai pemikir sosial. Salah satu gagasan penting dan mendasar, yang bisa dikatakan juga sebagai warisan intelektual (*intellectual legacy*) Kuntowijoyo, tentu saja ISP. Karena itu wajar jika gagasan ISP mendapatkan apresiasi dari sejumlah ilmuwan seperti terlihat pada banyaknya publikasi yang mengkaji gagasan ISP Kuntowijoyo. Apresiasi terhadap gagasan ISP di antaranya berupa elaborasi ke dalam sosiologi. Pada salah satu cabang ilmu-ilmu sosial ini kemudian dikenal nomenklatur Sosiologi Profetik.³⁸⁹Elaborasi ISP ke dalam berbagai bidang keilmuan penting dilakukan, termasuk di bidang sosiologi, agar kesinambungan suatu gagasan bisa terjaga sehingga tidak hanya letupan sesaat. Gagasan ISP Kuntowijoyo tentu bukan sekedar letupan sesaat. Sebagaimana dikemukakan oleh Heddy Shri Ahimsa-Putra, gagasan ISP merupakan wujud dari kegelisahan Kuntowijoyo terhadap kekosongan paradigma utamanya dalam bidang ilmu sosial yang dilandasi oleh Islam. Kuntowijoyo, lanjut Heddy Shri Ahimsa-Putra secara sadar ingin mendorong ISP sebagai paradigma baru ilmu sosial dengan agama Islam sebagai landasannya.³⁹⁰ Lalu bagaimana kemungkinan

³⁸⁹ Lihat Sarifuddin Jurdi, et al., *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam bagi Studi Sosial danm Kemanusiaan* (Yogyakarta: Surya Sarana Grafika, 2009).

³⁹⁰ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlukan?" Makalah disampaikan dalam "Sarasehan Profetik 2011", diselenggarakan oleh Sekolah Pascasarjana UGM,

elaborasi ISP dalam sosiologi sehingga bisa dimunculkan Sosiologi Profetik? Kajian di bawah ini akan coba melihat kemungkinan tersebut.

Kemungkinan untuk mengembangkan sosiologi profetik merupakan pekerjaan yang menantang karena peta bumi sosiologi sepertinya telah penuh sesak dengan sosiologi yang dikembangkan dalam tradisi Barat. Ditilik dari kesejarahannya, sosiologi merentang dalam waktu yang sangat panjang. Perkembangan awal sosiologi biasanya dinisbatkan kepada Auguste Comte (1798-1857). Nama ini dinilai layak menyandang predikat sebagai peretas jalan pengembangan sosiologi karena darinya nama sosiologi pertama kali diperkenalkan sebagai ganti dari istilah fisika sosial yang juga berasal dari Auguste Comte. Pertimbangan utama penyematan kepada Auguste Comte sebagai *the founding father* sosiologi tentu bukan hanya karena kreativitasnya dalam menemukan nomenklatur sosiologi, tetapi karena konstruksi sistematisnya terhadap perkembangan masyarakat. Salah satu konstruksi Auguste Comte yang tetap dikutip terutama dalam konteks pembahasan perkembangan masyarakat adalah teori evolusionernya, atau yang dikenal juga dengan hukum tiga tahap (*the law of three stages*), yaitu tahap teologis, tahap metafisik, dan tahap positivistik.³⁹¹ Tahap ketiga, atau tahap positivistik merupakan puncak perkembangan manusia yang ditandai kepercayaan yang tinggi terhadap ilmu. Dari sisi waktu, tahap positivistik dimulai pada 1800 yang memang di sekitar tahun ini terjadi banyak perubahan radikal atau revolusi termasuk di bidang ilmu. Perkembangan di bidang ilmu sebagai ikon pada tahapan positivistik dengan sendirinya berdampak pada semakin tergerusnya kepercayaan manusia terhadap “kekuatan” pada dua tahap sebelumnya, metafisik dan teologis. Pada tahapan metafisik, yang terjadi kira-kira antara 1300 dan 1800, manusia lebih memercayai pada daya-daya abstrak seperti alam, bukannya dewa-dewa yang berpribadi, sebagai penyebab munculnya berbagai peristiwa di dunia. Sementara pada tahapan teologis, manusia lebih memercayai kekuatan supernatural sebagai akar dari segala sesuatu yang terjadi dalam hidup

di Yogyakarta, 10 Februari 2011

³⁹¹George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill, 2011), 15-16

manusia. Tahapan pertama ini dapat ditelusuri pada saat manusia sebelum manusia memasuki tahun 1300 yang disebut Auguste Comte sebagai awal tahapan metafisik. Selain hukum tiga tahapnya tersebut, Auguste Comte juga memperoleh apresiasi atas kerja ilmiahnya dalam meretas jalan pengembangan metodologi riset sosiologi yang menekankan pada observasi, eksperimentasi, dan analisis historis komparatif. Dengan metodologi yang dimilikinya, Auguste Comte menurut George Ritzer, optimis terhadap masa depan sosiologi yang akan menjadi kekuatan ilmiah dominan dalam menafsirkan hukum-hukum sosial dan untuk mengembangkan pembaruan-pembaruan yang ditujukan untuk memperbaiki masalah-masalah yang ada dalam sistem.³⁹²

Selepas Auguste Comte, sosiologi kemudian dikembangkan oleh Emile Durkheim (1858-1917) yang juga berasal dari Perancis sebagaimana Auguste Comte. Dua buku yang ditulis Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* dan *Suicide*, semakin memperjelas masalah pokok yang dikaji oleh sosiologi. Pada buku yang disebut pertama, Emile Durkheim menyebut fakta-fakta sosial sebagai masalah pokok yang harus dipelajari oleh sosiologi. Emile Durkheim memahami fakta-fakta sosial sebagai kekuatan-kekuatan dan struktur-struktur yang bersifat eksternal bagi, dan memaksa kepada, individu. Emile Durkheim tidak menyukai penjelasan terhadap fenomena sosial yang bersifat spekulatif sebagai turunan dari cara berfikir filsafat. Ia juga mengabaikan analisis terhadap individu sebagaimana yang biasa dilakukan oleh psikologi. Untuk menjadi disiplin keilmuan yang independen, sosiologi menurut Emile Durkheim harus bisa melepaskan diri dari bayang-bayang filsafat dan psikologi yang telah berkembang lebih dulu. Sebagai wujud pertanggungjawaban terhadap kritiknya tersebut, Emile Durkheim memperkenalkan konsep fakta sosial sebagai pokok persoalan penyelidikan sosiologi, bukan individu. Sesuatu yang ada di luar individu yang memiliki kekuatan memaksa adalah peran (*roles*), nilai-nilai (*values*), norma-norma (*norms*), kelompok (*groups*), sistem sosial (*social system*), dan pranata

³⁹² Ibid.,17

sosial (*social institution*).³⁹³ Gambaran terhadap adanya pengaruh fakta-fakta sosial terhadap perilaku individu diperjelas Emile Durkheim pada buku kedua, *Suicide*. Dalam buku ini, Emile Durkheim menjelaskan beragam jenis bunuh diri (*suicide*) karena adanya faktor-faktor sosial di luar individu atau fakta-fakta sosial.³⁹⁴ Cara kerja keilmuan Emile Durkheim dalam menjelaskan fenomena sosial menarik perhatian seorang ahli analisis teori sosiologi, George Ritzer, yang menjadikan Emile Durkheim sebagai eksemplar utama paradigma fakta sosial dalam sosiologi, yang mendahului paradigma definisi sosial dan paradigma perilaku sosial. Dengan posisi tersebut, Emile Durkheim memperoleh pengakuan sebagai ilmuwan yang berkontribusi penting dalam memperkuat sosiologi baik pada permasalahan yang dikaji (fakta-fakta sosial), teori, dan metode kajiannya.

Tetapi karena ilmu pengetahuan memiliki watak dinamis, bahkan revolutif sebagaimana diskemakan Thomas S. Khun, maka sosiologi juga terus mengalami perkembangan. Dalam kajian sejarah sosiologi, dua nama yang telah diurai secara singkat di atas, Auguste Comte dan Emile Durkheim, disebut sebagai tokoh penting sosiologi klasik.³⁹⁵ Pada periode klasik, sosiologi tidak hanya berkembang pesat di Perancis, tetapi juga tumbuh subur di Jerman, Inggris, dan Italia. Perkembangan sosiologi di Jerman tidak bisa dilepaskan dari dua tokoh besar yang sepertinya melekat suatu “watak keabadian” lantaran selalu dan tetap disebut hingga kini, yaitu Karl Marx dan Max Weber. Nama yang

³⁹³ T.K. Das, “A Multiple Paradigm Approach to Organizational Control”, *The International Journal of Organizational Analysis*, 1993, Vol. 1, No. 4 (October), 391.

³⁹⁴ Lihat Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (London: Routledge, 1952).

³⁹⁵ Terdapat perbedaan penyebutan perodesasi perkembangan sosiologi di kalangan ahli. Doyle Paul Johnson, dalam *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, yang diterjemahkan oleh Robert M.Z. Lawang dan diterbitkan oleh PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta pada 1994, sosiologi yang berkembang pada era Auguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim dan Max Weber disebut sebagai sosiologi klasik. Tetapi Ken Morrison menyebut mereka sebagai tokoh yang mengembangkan teori sosial modern (*modern social theory*) dengan alasan penjelasan sebagai berikut: “The term modern social theory grew out of the frame work of European social thought beginning in the nineteenth century and began to take shape in a more definitive form with transition to modern time, the growth of industrialized economies, modern political systems and scientific thought.” Lihat Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formation of Modern Social Thought* (London: Sage Publications, 1995), 5.

disebut pertama, Karl Marx, wafat dalam usia 65 tahun pada 1883. Pada prosesi pemakamannya yang dihadiri segelintir pelayat—George Ritzer menyebut 11 orang—Engel, sebagaimana dikutip George Ritzer mengatakan: “*Nama dan karyanya akan langgeng sepanjang masa.*”³⁹⁶ Engel benar karena ide-ide Karl Marx memiliki pengaruh yang begitu kuat seperti tercermin pada ungkapan Marxisme, Marxian, dan Marxis. Pengaruh Karl Marx tidak akan berpengaruh kuat jika saja ide-idenya sebatas menyempurnakan apalagi sekedar foto kopi buram dari generasi sebelumnya. Seperti ungkapan Randall Collins bahwa, *intellectual life is first of all conflict and disagreement*,³⁹⁷ Karl Marx secara terang-terangan memperlihatkan pertentangan dan penolakan terhadap ide-ide sebelumnya. Perhatikan, misalnya, ungkapan populer Karl Marx: “*The philosophers have only explained the world; the point is to change it.*”³⁹⁸

Dengan ungkapan tersebut, Karl Marx ingin mengambil posisi intelektual yang berbeda dengan lainnya, kendati telah menurunkan berbagai teori dan metode, namun baru berhasil menjelaskan berbagai fenomena sosial di atas permukaan bumi, tapi tidak bisa mengubahnya. Perbedaan Karl Marx dengan filsuf dan ilmuwan sosial atau sosiolog lainnya di antaranya terlihat pada cara berfikirnya dalam memahami dan menjelaskan realitas sosial. Karl Marx membaca realitas sosial dalam kerangka sentralitas kontradiksi Jerman G.W.F. Hegel, tetapi jauh lebih membumi dan kontekstual karena kerangka tersebut dijadikan sebagai kritik untuk mengubah kontradiksi yang ditimbulkan oleh kapitalisme. Ada banyak konsep kunci filsafat dan sosiologi pada Karl Marx yang mengandung makna sebagai kritik dan berimplikasi pada perubahan bahkan secara mendasar terhadap kontradiksi kapitalisme seperti konflik, alienasi, komoditas, modal, kelas (borjuis dan proletar). Karena Karl Marx hidup

³⁹⁶ George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw Hill, 2008), 44

³⁹⁷ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (United State of America: Harvard University Press, 2000), 1

³⁹⁸ Geoffrey Hosking, *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 15

dalam suatu masa di mana gurita kapitalisme mencengkrum ke berbagai ranah kehidupan, maka konsep-konsep tersebut memang harus dipahami dalam konteks kapitalisme yang berakar pada Adam Smith. Alienasi, misalnya. Karl Marx menggunakan konsep alienasi untuk menggambarkan adanya penyesatan relasi manusia dengan pekerjaannya. Bagi Karl Marx, kerja merupakan perwujudan terhadap jati diri dan imajinasi manusia. Jadi, pekerjaan yang dilakukan manusia perlu dipandang sebagai perwujudan terhadap manusia sebagai individu atau subyek, bukan malah manusia sebagai objek dalam arti yang tereksploitasi justru pada saat manusia melakukan suatu pekerjaan. Persoalannya, sistem kapitalisme lebih menempatkan manusia sebagai objek eksploitasi. Kritik Karl Marx:

“Kita tidak lagi melihat kerja kita sebagai pengungkapan suatu maksud. Tidak ada objektivikasi. Sebagai gantinya, kita bekerja sesuai dengan maksud sang kapitalis yang mengupah dan membayar kita. Bukannya sebagai tujuan itu sendiri—ungkapan kecakapan-kecakapan manusia—kerja di dalam kapitalisme disusutkan menjadi alat bagi suatu tujuan: memperoleh uang (Marx, 1932/1964: 173). Karena kerja kita bukan milik kita sendiri, ia tidak lagi mengubah kita. Sebagai gantinya malah kita yang teralienasi dari kerja kita sehingga teralienasi dari hakikat manusia kita.”³⁹⁹

Alienasi hanyalah salah satu kontradiksi yang lahir dari rahim kapitalisme. Kontradiksi ini, menurut Karl Mark, merupakan fenomena yang tidak bisa dihindarkan karena memang watak kapitalisme adalah eksploitatif yang mendatangkan keuntungan besar bagi pihak tertentu, dan sebaliknya, kerugian bagi pihak lainnya. Karl Marx menyebut pihak yang paling diuntungkan oleh sistem yang eksploitatif adalah kaum borjuis, atau kaum kapitalis, yakni mereka yang yang menguasai alat-alat produksi. Sedangkan pihak tereksploitasi adalah kaum proletar, yakni para pekerja yang hanya menjual tenaga kerja dan tidak memiliki alat-alat produksi. Karena para pekerja ini tidak memiliki alat-alat produksi, tapi sekedar pekerja yang mengharapkan upah, maka kehidupan mereka

³⁹⁹ George Ritzer, *Sociological....*, 53

tergantung sepenuhnya kepada orang-orang yang membayar upah, yaitu kaum borjuis atau kapitalis yang berwatak eksploitatif. Yang menarik adalah respons Karl Marx terhadap realitas tersebut. Menurut Karl Marx, realitas kontradiktif yang diakibatkan oleh sistem yang eksploitatif tersebut, tidak bisa dipecahkan oleh filsuf yang sedang duduk di kursi malas, tetapi dengan perjuangan mati-matian mengubah dunia sosial. Di sinilah sisi unik pemikiran Karl Marx yang membedakan dengan lainnya. Sosiologi yang dikembangkan oleh Karl Marx, bukanlah suatu ilmu pengetahuan murni yang hanya menjelaskan berbagai fenomena, dan dari fenomena tersebut lalu terkonstruksi beraneka ragam teori. Bagi Karl Marx, sosiologi perlu berfungsi seperti dikatakan Anthony Giddens sebagai teori kritis (*as critical theory*). Sebagai teori kritis, sosiologi jelas Anthony Giddens: “Does not take the social world as a given, but poses the questions: what types of social change are feasible and desirable, and how should we strive to achieve them?”⁴⁰⁰ Hampir bisa dipastikan, karena adanya unsur kritik dan perubahan itulah, pemikiran Karl Marx melampaui zamannya sendiri. Hal ini di antaranya terlihat pada upaya-upaya pengembangan yang dilakukan oleh generasi pasca-Karl Marx kendati kritik dan revisi tidak bisa dielakkan. Munculnya komunitas epistemik seperti Mazhab Frankfurt perlu dilacak sampai pada Karl Marx.⁴⁰¹

Tentu Karl Marx bukan satu-satunya filsuf dan sosiolog Jerman yang berpengaruh sangat kuat terhadap perkembangan sosiologi. Selain Karl Marx perlu juga disebut posisi dan kontribusi Max Weber yang hidup antara 1864-1920. Kontribusi penting Max Weber di antaranya menggeser fokus kajian sosiologi terhadap fenomena di level mikro, subyektif, atau individu. Tugas utama sosiologi menurut Max Weber adalah memahami dunia makna (*meaning world*) yang

⁴⁰⁰ Anthony Giddens, *Sociology: A Brief But Critical Introduction* (London: Macmillan Education LTD, 1986), 157.

⁴⁰¹ Heru Nugroho, “Mengenal Konsep Hegemoni Gramsci” dalam Tim Redaksi Driyarkara (ed.), *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan* (Jakarta: Gramedia, 1993), 66.

mendasari tindakan sosial individu. Max Weber menyebut metode untuk memahami fenomena tersebut dengan *verstehen*. Karena ranah kerja sosiologi Max Weber lebih ditekankan pada level individu, maka teknik pengumpulan datanya lebih mengutamakan pengamatan terlibat dan wawancara secara mendalam yang dilakukan secara alamiah (*natural setting*). Max Weber juga berkontribusi dalam memahami keterhubungan dua fenomena tetapi tidak tersandera oleh cara kerja ilmu-ilmu pengetahuan alam. Karya yang paling sering disebut untuk membuktikan kontribusi Max Weber tersebut adalah *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. Karya ini menyajikan suatu fenomena penting bawa perkembangan kapitalisme di Eropa tidak bisa dilepaskan oleh faktor agama dalam hal ini sekte Calvin yang mengembangkan pemahaman dan penghayatan tertentu sehingga mendorong munculnya kapitalisme. Kendati dengan penelitiannya tersebut Max Weber kemudian tercatat dalam kepustakaan sosiologi sebagai orang yang bertanggung jawab dalam penggunaan konsep kausalitas, tetapi Max Weber menghindari terhadap klaim sebagaimana lazimnya sudut pandang nomotetik yang menekankan pada kepastian keterhubungan dua entitas, misalnya agama merupakan faktor tunggal terhadap kapitalisme. Terkait dengan perkembangan kapitalisme, agama, tegas Max Weber, hanyalah merupakan salah satu faktor, itu pun bersifat probabilistik. Sebagai kelanjutan dari cara pandang terhadap fenomena sosial yang seperti itu, Max Weber lantas meminta kepada para sosiolog agar mampu mengembangkan perangkat konseptual yang disebutnya dengan tipe ideal (*ideal type*) untuk menggambarkan suatu realitas sosial kendati tidak persis sama dengan realitas yang sebenarnya. Sebagaimana pada konsep “kausalitas lunak” atau “fleksibel” yang digunakan Max Weber untuk menjelaskan kesalingterkaitan fenomena sosial, dengan tipe ideal fenomena sosial juga dapat dipotret dari berbagai sisi sehingga menghasilkan gambaran yang beragam pula. Salah satu hasil dari tipe ideal yang dikembangkan oleh Max Weber, kepustakaan sosiologi kemudian mengenal beragam varian tentang tindakan sosial. Dan tentu saja, cara kerja Max Weber beserta hasilnya merupakan warisan yang berharga

bagi perkembangan sosiologi. Berkat kontribusi Max Weber tersebut, sosiologi berkembang ke arah yang lebih paradigmatis yang disebut oleh George Ritzer dengan paradigma definisi sosial. Sebagaimana Karl Marx, Max Weber memiliki pengaruh sangat kuat termasuk banyak fenomena sosial pada masyarakat Islam yang dibaca dari perspektif paradigma definisi sosial.

Perkembangan sosiologi yang merentang sejak Auguste Comte, Emile Durkhem, Karl Marx, Max Weber yang diurai secara singkat tersebut, dan terus berlanjut hingga kini yang disebut sebagai fase modern bahkan post-modern dengan tokoh-tokoh utamanya sebagian besar sarjana yang berkembang dalam lingkungan tradisi keilmuan Barat,⁴⁰² tak pelak menjadi tantangan terhadap agenda elaborasi ISP ke dalam sosiologi: apakah masih ada peluang untuk mengembangkan suatu sosiologi berkarakter profetik, atau sebut saja, sosiologi profetik? Peluang untuk mengembangkan sosiologi profetik tetaplah ada. Hal ini karena sosiologi sebagaimana cabang ilmu sosial lainnya, menurut Stephen Turner, tidak pernah lahir dari ruang hampa.⁴⁰³

Ketidakhampan sosial lahirnya ilmu sosial termasuk di dalamnya sosiologi bisa menjadi pintu masuk (*entry point*) pengembangan sosiologi profetik. Dalam banyak kepustakaan sosiologi terutama yang menekankan pada kajian sejarah sosiologi, katakanlah seperti yang ditulis Ken Morrison, selalu dimulai dengan penjelasan tentang konteks sosial yang melatarbelakangi munculnya teori dalam sosiologi. Konteks sosial inilah yang menginspirasi para sosiolog untuk merumuskan pertanyaan yang nantinya menjadi unsur penting dalam pengembangan

⁴⁰² Ada banyak buku yang menyajikan pembahasan secara lengkap, mendalam, dan sistematis tentang perkembangan sosiologi sejak periode klasik sampai postmodern, misalnya: (1) George Ritzer, *Explorations in Social Theory From Metatheorizing to Rationalization* (London, Sage Publications, 2001); (2) George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw Hill, 2008); (3) George Ritzer, *Postmodern Social Theory* (New York: McGraw Hill, 1997); (4) Jonathan H. Turner, *Handbook of Sociological Theory*, New York: Springer, 2006; (5) Bryan S. Turner (ed.), *The Blackwell Companions to Sociology* (United Kingdom, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication: 2009).

⁴⁰³ Stephen Turner, "Filsafat dan Sosiologi" dalam George Ritzer (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 13.

paradigma sosiologi: “*Fenomena sosial apa yang ingin dipertanyakan dan dijelaskan oleh sosiologi?*” Pertanyaan ini ingin mempersoalkan apa yang disebut oleh George Ritzer dengan “gambaran tentang masalah pokok” (*image of the subject matter*) sebagai salah satu unsur penting paradigma sosiologi. Tiap-tiap sosiolog memiliki jawaban berbeda sehingga sosiologi berkembang menjadi ilmu pengetahuan berparadigma ganda (*multiple paradigm*).⁴⁰⁴ Max Weber sebagai eksemplar utama paradigma definisi sosial, misalnya, menjelaskan masalah pokok sosiologi adalah cara aktor mendefinisikan situasi sosial mereka. Sebelumnya, Emile Durkheim, eksemplar utama paradigma fakta sosial, mengarahkan pembahasan sosiologi kepada apa yang disebutnya dengan fakta sosial. Sedangkan B.F. Skinner, eksemplar utama paradigma perilaku sosial, menyebut perilaku individu yang tidak terpikirkan sebagai masalah pokok kajian sosiologi. Pertanyaan yang senada bisa ditujukan kepada sosiologi paradigma profetik: “*Apa yang menjadi masalah pokok sosiologi profetik?*” Kuntowijoyo sebagai orang yang paling bertanggung jawab terhadap gagasan ISP memang tidak menjelaskan secara eksplisit apa yang akan menjadi *image of the subject matter* ISP. Namun demikian kita bisa mengembangkan hal tersebut dengan cara memahami kembali tiga karakter ISP yang didasarkan pada surat al Imran ayat 110 yaitu: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Suatu disertasi berjudul, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, ditulis oleh M. Syafi Anwar, menempatkan pemikiran Kuntowijoyo dalam kluster pemikiran transformatif. Penempatan pada kluster tersebut didasarkan pada pertimbangan: Kuntowijoyo memiliki pandangan dunia (*world view*) bahwa misi utama Islam adalah kemanusiaan. Sejalan dengan misi ini, Islam

⁴⁰⁴ Dengan mengacu pada konsep paradigma dari Thomas S. Kuhn, George Ritzer menjelaskan konsep paradigma sebagai berikut: “*A paradigm is a fundamental image of the subject matter within a science. It serves to define what should be studied, what questions should be asked, how they should be asked, and what rules should be followed in interpreting the answers obtained. The paradigm is the broadest unit of consensus within a science and serves to differentiate one scientific community (or subcommunity) from another. It subsumes, defines, and interrelates the exemplars, theories, and methods and instruments that exist within it*”. Lihat, George Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory: Volume II* (London: Sage, 2005), 543.

harus menjadi kekuatan yang dapat mentransformasikan kehidupan masyarakat dari berbagai kelemahan fundamental dalam berbagai realitas kehidupan sosial.⁴⁰⁵

Dua langkah simultan perlu ditempuh untuk mewujudkan aksi tersebut yaitu: interpretasi dan aksi, persis judul buku Kuntowijoyo yang diedit oleh A.E. Priyono, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Dengan interpretasi, berarti ilmu sosial terutama sosiologi profetik harus melakukan pembacaan dan pemahaman secara mendalam terhadap fenomena sosial yang tidak sejalan dengan misi kemanusiaan Islam. Suatu hal menarik, sosiologi profetik tidak berhenti pada aktivitas pembacaan dan pemahaman secara kritis, tetapi berlanjut pada aktivitas yang lebih mendasar lagi, yakni melakukan aksi transformatif agar kondisi masyarakat sejalan dengan misi kemanusiaan Islam. Sampai di sini, sebenarnya telah ditemukan jawaban dari pertanyaan tentang *image of the subject matter* sosiologi profetik, yaitu: sosiologi profetik mempersoalkan fenomena atau realitas sosial yang bertolak belakang dengan misi kemanusiaan Islam.

Dengan begitu semakin dapat diperjelas keunikan sosiologi profetik apabila dibandingkan dengan ketiga paradigma sosiologi sebagaimana telah dipetakan George Ritzer. Bila ketiga paradigma sosiologi ala George Ritzer lebih menekankan pada aktivitas keilmuan, menjelaskan, dan memahami, fenomena makro dan mikro atau gabungan antara keduanya (makro-mikro), maka sosiologi profetik berlanjut pada aksi transformatif. Karena pada sosiologi profetik terdapat unsur kritisisme (pembacaan secara kritis terhadap realitas sosial), lalu ada kajian yang menyandingkan secara sejajar antara sosiologi profetik dengan paradigma sosiologi kritis yang dikembangkan oleh Mazhab Frankfurt. Meskipun ada kemiripan, tetapi ada hal yang membedakan sosiologi profetik dengan sosiologi kritis, yaitu pembacaan dan pemahaman secara kritis terhadap realitas sosial, demikian juga dengan aksi transformatifnya, diinspirasi oleh al Qur'an. Jadi tidak langsung ke realitas sosial, tetapi bergerak secara dialektis dari wahyu ke

⁴⁰⁵ M. Syafi'i Anwar, "Pemikiran Politik dengan Paradigma al Qur'an: Sebuah Pengantar" dalam Kuntowijoyo, *Identitas Politik...xx-xxi*.

realitas. Bagi Kuntowijoyo, al Qur'an dapat dijadikan sebagai pangkal tolak gerak dialektis karena al Qur'an memiliki struktur transendental: "*Ide yang murni, yang sumbernya berada di luar manusia; suatu konstruk tentang struktur nilai-nilai yang berdiri sendiri dan bersifat transendental.*"⁴⁰⁶Selanjutnya Kuntowijoyo menjelaskan: "*Pengandaian mengenai adanya struktur transendental juga berarti mengakui bahwa al Qur'an harus dipahami sebagai memiliki bangunan ide yang transendental, suatu orde, atau sistem gagasan yang otonom dan sempurna.*"⁴⁰⁷

Untuk memahami struktur transendental dalam al Qur'an, Kuntowijoyo menawarkan suatu metode yang disebut dengan strukturalisme transendental. Asumsi di balik tawaran metode ini adalah adanya jarak sosio-historis antara kondisi masyarakat sekarang dengan kondisi masyarakat Arab saat Islam disebar-kan oleh Nabi Muhammad. Kondisi masyarakat Arab pada saat itu digambarkan oleh Kuntowijoyo sebagai masyarakat pra-industrial, masyarakat kesukuan (*tribal society*), dan masyarakat homogen. Sedangkan sekarang, masyarakatnya telah berubah menjadi masyarakat industrial, bahkan ada yang menyebut pasca-industrial, masyarakat kenegaraan (*civic society*), dan masyarakat heterogen.⁴⁰⁸ Strukturalisme transendental dengan demikian dimaksudkan untuk mendekatkan jarak tersebut sehingga ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama dapat diterapkan pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah strukturnya.⁴⁰⁹ Tawaran metode strukturalisme transendental Kuntowijoyo mengingatkan pada Fazzlur Rahman yang menawarkan dua gerakan ganda (*double movement*) dalam membaca teks-teks dalam al Qur'an. Pertama, situasi kekinian dibawa ke masa turunnya al Qur'an. Kendati ada jarak sebagaimana dikatakan Kuntowijoyo, al Qur'an dapat dijadikan acuan untuk merespons situasi kekinian asalkan arti dan makna pernyataan al Qur'an dipahami dengan cara menelusuri makna dari sisi bahasa dan mendalami konteks sosio-historis

⁴⁰⁶ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...* 18-19.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 19

⁴⁰⁸ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid...*, 9.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 10

yang melatarbelakangi pernyataan al Qur'an. Setelah langkah ini dilakukan, berikutnya melakukan generalisasi dalam bentuk pernyataan-pernyataan dengan kandungan moral yang bersifat umum. Kemudian gerak yang kedua, setelah menemukan pesan moral pada pernyataan al Qur'an yang diturunkan dalam konteks sosio-historis tertentu, lalu dibawa kembali ke situasi kekinian.⁴¹⁰

Begitulah cara pembacaan dan pemahaman yang dibangun oleh sosiologi profetik. Persoalan berikutnya yang perlu diperjelas dari sisi paradigmatik oleh sosiologi profetik adalah relasi epistemik, atau dalam ungkapan yang lebih teknis, metode yang digunakan untuk mendalami fenomena sosial yang tidak sejalan dengan misi kemanusiaan Islam. Metode merupakan salah satu unsur penting dalam suatu paradigma. Semua paradigma sosiologi hasil pemetaan George Ritzer memiliki metode yang sebagian berbeda, tetapi sebagian lainnya sama. Paradigma fakta sosial menggunakan metode kuisioner, wawancara dan perbandingan sejarah. Paradigma definisi sosial mengutamakan pengamatan terlibat dan wawancara secara mendalam dengan penekanan pula pada suasana yang alami (*natural setting*) selama proses pengamatan dan wawancara. Adapun metode dalam paradigma perilaku sosial adalah eksperimen. Seturut dengan gambaran pokok yang menjadi perhatian sosiologi profetik, maka metode yang relevan adalah metode seperti dikembangkan oleh paradigma definisi sosial, namun bisa melampauinya karena relasi epistemik sosiologi profetik lebih dari sekedar memahami realitas, tetapi mengkritik dan memberi petunjuk ke arah transformasi yang sejalan dengan misi Islam.⁴¹¹ Wawancara mendalam dan pengamatan terlibat menurut Kuntowijoyo dinilai belum cukup. Kuntowijoyo memberikan contoh transformasi bagi kaum lemah. Sosiolog yang bekerja dalam kerangka paradigma sosiologi profetik dituntut memahami secara persis

⁴¹⁰ Sarjana Indonesia yang melakukan kajian cukup mendalam terhadap hermenutika Fazlur Rahman di antaranya dilakukan oleh Abd. A'la. Lihat, Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 84.

⁴¹¹ M. Dawam Rahardjo, "Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat" dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, 19.

siapa kaum lemah itu dalam struktur masyarakat, bagaimana mereka menjadi lemah, proses-proses sosial yang seperti apa mereka menjadi demikian, dan bagaimana mentransformasikan mereka berdasarkan cita-cita sosial Islam.⁴¹² Jika dikembangkan ke arah riset kualitatif, maka sosiologi profetik mengandalkan keberadaan sosiolog atau peneliti yang sekaligus sebagai instrumen penelitian, yang tidak saja sekedar berdialog dan hadir di tengah-tengah fenomena sosial yang sedang dikaji, melainkan juga melakukan penyadaran atau *conscientizacao* dalam konsep Paulo Freire. Penyadaran yang dimaksud di sini adalah, sosiolog yang bekerja dalam kerangka sosiologi profetik harus mampu mentransformasi diri “subyek kajian/penelitian” bahwa kondisi yang dialaminya, misalnya lemah secara ekonomi (*dhuaifa*), sesungguhnya bisa diubah jika dirinya mau melakukan transformasi mental. Transformasi ini bisa dikatakan sebagai proses transformasi kesadaran, dari kesadaran magis yang menyebabkan individu dan masyarakat pasrah dengan kondisinya padahal terdapat faktor dalam dirinya dan luar yang bisa dikritik dan dan diubah (kesadaran naif). Penyadaran yang dilakukan sosiolog tidak cukup sampai pada kesadaran naif, tetapi terus bergerak ke kesadaran kritis yang mampu melihat aspek sistem dan struktur sebagai sumber masalah.⁴¹³

Sampai pada pembahasan tentang relasi epistemik atau metode kajian tersebut, diharapkan karakter paradigma sosiologi profetik semakin jelas. Jadi, Secara epistemik atau metodis, selain wawancara dan pengamatan secara terlibat, sosiologi profetik menekankan proses penyadaran. Untuk melakukan proses ini, di samping membutuhkan kedekatan dengan fenomena dan subjek kajian, juga dituntut mengembangkan empati agar kesadaran subjek kajian bisa bertransformasi yang pada gilirannya mampu melakukan perubahan atau transformasi. Dengan demikian, sosiologi profetik ingin memosisikan sosiolognya sebagai

⁴¹² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, 46.

⁴¹³ Mansour Fakih, Roem Topatimasang, dan Toto Rahardjo, *Pendidikan Populer: Membangun Kesadaran Kritis* (Yogyakarta: Read, 2001), 35. Lihat juga William Smith, *Conscientizacao Tujuan Pendidikan Paulo Freire* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

agen perubahan (*agent of social change*), sebagaimana telah diperankan oleh para nabi (*prophet*).⁴¹⁴

Masih ada dua unsur paradigma lainnya yang perlu diperjelas oleh sosiologi profetik. Selain *image of the subject matter* dan metode, George Ritzer menyebut eksemplar dan teori sebagai dua unsur pentingnya bagi paradigma sosiologi. Eksemplar merupakan model yang akan dijadikan acuan sosiolog lainnya. Sebagai contoh, George Ritzer menyebut karya Emile Durkheim khususnya *The Rule of Sociological Method* dan *Suicide* sebagai eksemplar paradigma fakta sosial. Sedangkan karya yang layak dijadikan model pada paradigma definisi sosial adalah yang dihasilkan oleh Max Weber. Bagaimana dengan sosiologi profetik? Ada banyak karya yang telah dihasilkan oleh sarjana muslim yang bisa diakui sebagai eksemplar paradigma sosiologi profetik. Di Indonesia setidaknya terdapat dua nama, yaitu Kuntowijoyo sendiri dan Moslem Abdurrahman. Meskipun bunga rampai, buku *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* bisa diakui sebagai karya untuk menghadirkan eksemplar sebagai salah satu unsur paradigma sosiologi profetik.

E. Kesimpulan

Tetapi memang harus diakui, sejak digagas oleh Kuntowijoyo pada dekade 80-an, ISP belum begitu banyak mendapatkan sentuhan elaborasi secara mendalam dan luas, termasuk elaborasi dalam sosiologi sehingga bisa dihadirkan suatu sosiologi profetik. Kuntowijoyo sendiri telah membentangkan harapan dengan menawarkan ISP agar nantinya umat Islam bisa memiliki paradigma sendiri:

“Kita hendaknya mengembangkan paradigma ilmu tersendiri, seperti halnya *Critical Theory* yang sudah berkembang menjadi sebuah paradigma. Ada kemungkinan Ilmu Sosial Profetik menjadi paradigma baru dalam wacana ilmu sosial.”⁴¹⁵

⁴¹⁴ Lihat Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan* (Yogyakarta: LKIS, 2009).

⁴¹⁵ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid...*, 375.

Untuk mewujudkan harapan tersebut, masih ada agenda mendesak yang perlu dilakukan, yaitu mengembangkan teori yang diinspirasi oleh al Qur'an dan mengaktifkan riset-riset yang ditujukan kepada apa yang menjadi *image of the subject matter* sosiologi profetik. Kemungkinan ke arah tersebut, menurut Kuntowijoyo sangat besar. Kuntowijoyo berkaca pada perkembangan ilmu-ilmu empiris maupun rasional yang diwariskan oleh peradaban Barat, sebenarnya berasal dari paham-paham etik dan filosofis yang bersifat normatif. Dari ide-ide normatif, perumusan ilmu-ilmu dibentuk sampai kepada tingkat yang empiris. Umat Islam, lanjut Kuntowijoyo, bisa mengembangkan al Qur'an yang mengandung premis-premis normatif menjadi teori-teori yang rasional dan empiris.⁴¹⁶ Bagi Kuntowijoyo, pengembangan al Qur'an sebagai basis ilmu-ilmu rasional dan empiris merupakan jihad intelektual sebagai perwujudan tugas utama intelektual Muslim.⁴¹⁷

REFERENSI

- A.M. Saefuddin et al., *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1987).
- Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003).
- Akyol, *Islam Without Extremes: A Muslim Case for Liberty* (New York: W.W. Norton & Company, 2013).
- Alnoor Dhanani, "Islam" dalam Gary B. Ferngren (ed.), *Science & Religion: A Historical Introduction* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002).
- Anthony Giddens, *Sociology: A Brief But Critical Introduction* (London: Macmillan Education LTD, 1986)..
- Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accomodation of Social Change* (Boulder: Westview Press, 1991).
- Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salk Lake City: University of Utah Press, 1988).

⁴¹⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, 335.

⁴¹⁷ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid...*, 111.

- Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (London: Routledge, 1952).
- Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982)
- Geoffrey Hosking, *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- George Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory: Volume II* (London: Sage, 2005).
- George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw Hill, 2008).
- George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill, 2011).
- Haidar Baqir, "Sains Islami: Suatu Alternatif?", *Ulumul Qur'an*, No 1, Vol. 1989, 16.
- Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlukan?" Makalah disampaikan dalam "Sarasehan Profetik 2011", diselenggarakan oleh Sekolah Pascasarjana UGM, di Yogyakarta, 10 Februari 2011
- Heru Nugroho, "Ancaman Kemandegan Ilmu-ilmu Sosial di Indonesia" dalam Taufik Abdullah (Ed.) *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman* (Jakarta: Raja Grafindo, 2006).
- Heru Nugroho, "Mengenal Konsep Hegemoni Gramsci" dalam Tim Redaksi Driyarkara (ed.), *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan* (Jakarta: Gramedia, 1993).
- Ibrahim M. Abu-Rabi', "Contemporary Islamic Thoughts: One or Many?", dalam Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (USA: Blackwell Publishing, 2006).
- Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formation of Modern Social Thought* (London: Sage Publications, 1995).
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997)
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007)
- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001).
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991).

- M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005).
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an, Volume 2* (Tangerang: Lentera Hati, 2006).
- Mary Ann frese Witt et al., *The Humanities* (Lexington: D.C. Hesth and Company, 1993).
- Mohammed Abdus Salam, "Foreword" dalam Perves Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Book Ltd, 1991).
- Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989).
- Perves Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Book Ltd, 1991).
- Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (United State of America: Harvard University Press, 2000).
- Sarifuddin Jurdi, et al., *Sosiologi Profetik: Invitasi Islam bagi Studi Sosial danm Kemanusiaan* (Yogyakarta: Surya Sarana Grafika, 2009).
- Stephen Turner, "Filsafat dan Sosiologi" dalam George Ritzer (ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Sosiologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).
- Stuart Chase, *The Proper Study of Mankind* (New York: Harper & Row, 1967).
- T.K. Das, "A Multiple Paradigm Approach to Organizational Control", *The International Journal of Organizational Analysis*, 1993, Vol. 1, No. 4 (October), 391.
- Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).
- Timothy Ferris, *The Science of Liberty: Democracy, Reason, and The Laws on Nature* (New York: HarperCollins, 2010).
- Zainal Abidin Baqir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005).
- Ziauddin Sardar (ed), *The Touch of Midas Science, Values and Environment in Islam and the West* (India: The Other India Press India, 1984)



BAB IV

KEPEMIMPINAN MENUJU MUHAMMADIYAH BERKEMAJUAN

A. Pendahuluan

Fenomena Ahmad Dahlan

Sejak berdiri (1912) hingga sekarang, Muhammadiyah telah mengalami pergantian pucuk pimpinan sebanyak 15 kali. Pada mulanya adalah Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah yang berada di pucuk pimpinan Muhammadiyah selama 11 tahun, mulai dari 1912 hingga 1923. Kepemimpinan Ahmad Dahlan bisa dikatakan sebagai fase krusial sebagaimana yang biasa dialami oleh organisasi dan gerakan yang sedang berada di tahapan awal. Tidak banyak organisasi yang mampu bertahan dan tetap berkembang hingga melewati beberapa dekade bahkan seabad lebih.

Muhammadiyah adalah contoh organisasi yang mampu melewati usia yang panjang. Ahmad Dahlan memiliki peran krusial dalam membangun landasan organisasi selama kepemimpinannya. Landasan yang dimaksud adalah apa yang sekarang disebut dengan *corporate culture*. Ahmad Dahlan

memang tidak mengungkapkan, menuliskan, dan menjadikannya sebagai artifak yang ditempel di beberapa dinding kantor Muhammadiyah, seperti yang biasa dijumpai dalam organisasi belakangan ini. *Corporate culture* dalam tahapan awal perkembangan Muhammadiyah melekat pada kepribadian Ahmad Dahlan dan murid-muridnya yang loyal, militan, dan penuh dedikasi.

Ahmad Dahlan lalu menjadi teladan penyatuan antara ucapan dan tindakan. Pada Ahmad Dahlan terdapat *living values*. Ada banyak contoh pimpinan organisasi yang fasih melafadzkan *corporate culture*, tetapi tidak membekas pada tindakannya. Ada banyak pula contoh pimpinan yang karena inkonsistensinya itu, harus menanggung sanksi dan hukuman yang tidak ringan.

Ahman Dahlan adalah tipologi pimpinan yang bisa menyeimbangkan antara gagasan dan tindakan. Ia adalah *man of idea* dan sekaligus *man of action*.⁴¹⁸ Sebagai *man of idea*, menurut kesaksian dari murid-muridnya, di antaranya HM Hadjid sebagaimana dikatakan dalam buku yang ditulisnya, *Pelajaran Kiai Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an*, Ahmad Dahlan memiliki kecerdasan (*dzaka'*) yang ditunjukkan pada kemampuan mendalami, tidak saja ilmu-ilmu keagamaan tetapi juga ilmu pengetahuan umum.⁴¹⁹

Kedalaman ilmunya itu diperkuat pula dengan kemampuan dalam berfikir kritis yang diperlihatkan pada kritik Ahmad Dahlan terhadap paham dan praktik keagamaan umat Islam yang mengakibatkan keterbelakangan. Tidak berhenti pada kritik, Ahmad Dahlan merancang gerakan kolektif untuk mengubah kondisi umat Islam ke arah kemajuan. Seperti kita lihat hari ini, dikutip dari Munir Mul Khan, sesungguhnya berbagai amal sosial yang dikembangkan KH.

⁴¹⁸ Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, (Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat, Surabaya: 2002).

⁴¹⁹ KRH. M. Hadjid, *Pelajaran Kiai Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an* (LPI PP Muhammadiyah, Yogyakarta: 2008).

A. Dahlan melalui Muhammadiyah terinspirasi dari pengalaman orang-orang Kristiani dan warga Belanda, Inggris atau Portugis”.⁴²⁰

Dengan demikian, Ahmad Dahlan boleh disebut sebagai ulama *cum* intelektual. Sebagai ulama, Ahmad Dahlan menunjukkan penguasaan secara memadai terhadap literatur berbahasa Arab yang menjadi rujukan utama di bidang ilmu keagamaan. Kemampuan ini diperoleh berkat ketekunannya menjadi murid ulama Nusantara seperti Kiai Shaleh Darat yang juga menjadi guru Hasyim Asyari, pendiri NU. Beberapa literatur yang dikuasai Ahmad Dahlan di antaranya *Kitab Tauhid* dan *Tafsir Juz Amma* karya Muhammad Abduh yang juga memberi inspirasi Ahmad Dahlan melakukan gerakan pembaharuan paham dan praktik keagamaan.

Dikatakan sebagai intelektual, karena Ahmad Dahlan mampu menjalankan peran kepemimpinan perubahan (*transforming leadership*), seperti dikemukakan James MacGregor Burns dalam *Leadership*, karena padanya melekat kemampuan teoritik, kepekaan etis, dan kemampuan praktikal sebagaimana terlihat ketika Ahmad Dahlan ketika membentuk perkumpulan Muhammadiyah dan menggerakkannya. Karena kemampuannya ini pula, Ahmad Dahlan merupakan eksemplar dan *role model* kepemimpinan intelektual (*intellectual leadership*), bila menggunakan konsep dari James MacGregor Burns.⁴²¹

B. Pasca Ahmad Dahlan

Ahmad Dahlan memimpin Muhammadiyah selama 11 tahun. Jika saja tidak terkendala oleh kondisi kesehatan dan wafat dalam usia 55 tahun, usia yang tergolong masih muda, masa kepemimpinan Ahmad Dahlan bisa lebih panjang lagi. Kendati tergolong pendek, Ahmad Dahlan adalah

⁴²⁰ Munir Mulkhani, Jejak Pembaruan Sosial dan Kemanusiaan KH. Ahmad Dahlan (Kompas, Jakarta: 2010).

⁴²¹ James MacGregor Burns, *Leadership* (HarperCollins, New York: 1978)

teladan yang menginspirasi dan membentuk karakter kepemimpinan Muhammadiyah.

Kekuatan Ahmad Dahlan tentu yang pertama adalah pada kedalaman dan keluasan ilmunya. Ahmad Dahlan adalah sosok yang alim dalam arti penguasaan pada beberapa bidang keilmuan. Kekuatan kedua terlihat pada kepribadiannya yang bersehaja; asketis; tidak mau memperkaya diri dan inklusif sehingga memiliki area pergaulan yang luas. Ahmad Dahlan juga menunjukkan keterbukaan pada gagasan modern atau berkemajuan. Kemudian kekuatan yang ketiga, Ahmad Dahlan adalah penggerak yang mampu memobilisasi potensi orang-orang di sekitarnya dalam mewujudkan gagasan dan cita-citanya.

Dengan kekuatan itu, kendati masa kepemimpinannya relatif pendek, Ahmad Dahlan berhasil meletakkan fondasi organisasi dan gerakan Muhammadiyah sehingga di samping mampu menambah organ-organ penting, menambah basis massa dan amal usaha, area perkembangan Muhammadiyah meluber tidak saja hingga di luar Yogyakarta, tetapi bahkan ke luar Jawa.⁴²² Dengan perkembangan ini pula, citra Muhammadiyah sebagai organisasi modern dan berkemajuan, di samping juga gerakan Islam puritan, kian menguat tentu dengan segala risiko yang dihadapinya.

Pelajaran yang bisa diambil dan dikembangkan dari Ahmad Dahlan adalah model kepemimpinan yang bisa menjamin keberlanjutan dinamika Muhammadiyah hingga pada dekade dan abad mendatang. Pada kenyataannya, Muhammadiyah tidak saja mampu bertahan, tetapi berkembang bahkan menetapkan tonggak capaian menuju internasionalisasi.

Kepemimpinan menjadi faktor yang tidak terbantahkan yang bisa menjamin Muhammadiyah mampu merespons berbagai tantangan. Salah satu

⁴²² Mohammad Kamaludin dan Nafik Muthohirin. "Modernisasi Pendidikan Islam Ahmad Dahlan: Perspektif Kesadaran (Konsientisasi) Kritis Paulo Freire" (JPAI FITK UIN Malang, 2021).

tantangan yang dihadapi Muhammadiyah adalah pada masa kepemimpinan AR Fakhruddin, yakni ketika pemerintah Orde Baru memberlakukan UU Keor-masan Nomor 5 Tahun 1985 yang berintikan penerapan azas tunggal Pancasila. Mencermati tahun pemberlakuan UU itu, berarti persis tahun pertama dalam periode terakhir kepemimpinan Pak AR (1985-1990).

Respons Muhammadiyah hingga kemudian menerima Pancasila sebagai azas tunggal dalam muktamar ke 41 di Surakarta terbilang alot. Beberapa tokoh Muhammadiyah khawatir, pencantuman Pancasila sebagai azas organisasi akan mengaburkan jati diri Muhammadiyah sebagai organisasi dan gerakan Islam. Dalam situasi yang diwarnai ketegangan dan terkadang memanas, AR Fakhruddin menjalin komunikasi ke berbagai pihak termasuk dengan Presiden Soeharto untuk menemukan solusi yang moderat. Hasilnya, Anggaran Dasar Muhammadiyah mencantumkan Pancasila sebagai azas tanpa menghilangkan Islam sebagai ciri khas Muhammadiyah. Menurut AR Fakhruddin, Muhamma-diyah seperti berjalan di jalur helm yang harus menggunakan helm supaya aman. Pancasila, dalam metafora AR Fakhruddin adalah helm yang harus dikenakan.⁴²³

Kepemimpinan AR Fakhruddin yang berlangsung selama 22 tahu, mulai 1968-1990, terlama jika dibandingkan dengan durasi kepemimpinan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah lainnya, merupakan fase krusial bagi umat Islam terutama karena kebijakan Orde Baru yang hegemonik dan represif di antaranya ditunjukkan dengan kebijakan azas tunggal itu. Ormas Islam yang tidak sejalan dengan kebijakan Orde Baru dibubarkan seperti dialami Pelajar Islam Indonesia (PII) pada 1987. Atau jika Ormas Islam menjadilkan Pancasila sebagai azas tunggal, perpecahan tidak terhindarkan seperti yang terjadi pada Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dengan kemunculan HMI MPO (Majelis Penyelamat Organisasi).

Muhammadiyah terhindar dari perpecahan. Kepemimpinan AR Fakhruddin perlu disebut sebagai faktor pemersatu kendati sempat terjadi

⁴²³ AR. Fakhruddin, *Mengenal dan Menjadi Muhammadiyah* (UMM Press, Malang: 2005).

ketegangan di antara tokoh Muhammadiyah dalam menanggapi kebijakan azas tunggal pemerintah Orde Baru.⁴²⁴

C. Polimatik

Dari sisi keilmuan dan pendidikan, pimpinan puncak Muhammadiyah sejak Ahmad Dahlan hingga AR Fakhruddin dan kemudian Ahmad Azhar Basyir, pada umumnya menunjukkan keahlian di bidang ilmu-ilmu keagamaan sehingga mereka dikategorikan sebagai ulama. Karena keahliannya itu, terkadang mereka disebut kiai. Ahmad Azhar Basyir, misalnya, pernah belajar di Fakultas Darul Ulum, Universitas Kairo, Mesir, dan memiliki keahlian di bidang hukum Islam.

Pasca-Ahmad Basyir, kepemimpinan Muhammadiyah yang pada mulanya didominasi kalangan ulama, bergeser kepada mereka yang lebih menonjol sebagai akademisi di perguruan tinggi. Di samping di antara mereka bergelar doktor dari kampus ternama di luar negeri, juga menjadi profesor di kampus ternama di Indonesia. Mereka adalah Amin Rais, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Din Syamsuddin, dan Haedar Nashir.

Tiga nama yang disebut terlebih dahulu mendalami ilmu-ilmu sosial di luar negeri. Amin Rais tertarik pada ilmu politik di Universitas Chicago, sedangkan Ahmad Syafi'i Ma'arif mendalami sejarah di kampus yang sama. Din Syamsuddin menekuni ilmu politik di Universitas California, Los Angeles. Adapun Haedar Nashir mendalami sosiologi di UGM. Kendati demikian, keempatnya dikenal juga sebagai pemikir keagamaan di tanah air. Bahkan Din Syamsuddin pernah menjadi Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Sebagai organisasi dan gerakan berbasis keagamaan, kepemimpinan di Muhammadiyah perlu mengakomodasi kalangan yang memiliki

⁴²⁴ *Muhammad Iqbal Malueka*, Pemikiran KH. A.R. Fachruddin dalam Perkembangan Muhammadiyah Di Indonesia (1968-1990) (Skripsi) (UNY, Jogjakarta: 2018).

kualifikasi dan kompetensi di bidang keagamaan. Sejauh ini Muhammadiyah telah menunjukkan praktik baik kepemimpinan yang searah dengan ketentuan tersebut. Praktik baik ini harus dipertahankan. Tentu akan menjadi pertanyaan publik secara luas apabila pimpinan di level puncak tidak memenuhi kriteria di bidang keagamaan tersebut mengingat Muhammadiyah telah dikenal karena karakter dan identitas keagamaannya, apalagi Muhammadiyah juga memiliki semangat kembali kepada al Qur'an dan as Sunnah.

Namun perlu ditambahkan, kualifikasi dan kompetensi itu harus terlihat juga pada kemampuan pimpinan puncak Muhammadiyah dalam menciptakan narasi dan praksis keagamaan yang berpihak dan memenuhi kemaslahatan publik. Jika dipandang urgen, narasi keagamaan—dalam ungkapan Muhammad AS Hikam dalam *Demokrasi dan Civil Society*—bisa menjadi suatu “kontra-diskursus” dan “kontra-hegemoni” terhadap ideologi dan tindakan dominan seperti pernah dilakukan oleh Amin Rais ketika menyuarakan suksesi kepemimpinan, justru ketika kekuasaan Soeharto sedang kuat-kuatnya.

Agar bisa mewujudkan praksis kepemimpinan semacam itu, maka seseorang harus memiliki wawasan dan pengalaman polimatik, yakni memiliki pengalaman dan wawasan keilmuan multidisipliner; tidak hanya ilmu keagamaan tetapi diperkuat juga dengan wawasan keilmuan lainnya. Di samping itu, pemimpin juga harus memiliki pengalaman dan pergaulan dengan berbagai kalangan.

D. Kesimpulan

Muhammadiyah, sebuah organisasi Islam yang berperan penting dalam perkembangan pendidikan, sosial, dan keagamaan di Indonesia, tidak akan pernah lepas dari sosok Ahmad Dahlan. Lahir pada 1 Agustus 1868 di Yogyakarta, Ahmad Dahlan tumbuh menjadi seorang pemikir dan

pemimpin yang berdedikasi untuk memajukan umat Islam dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Inilah kiprahnya dalam mendirikan dan memajukan Muhammadiyah.

Pada awal abad ke-20, Indonesia mengalami situasi sosial dan politik yang kompleks. Kolonialisme Belanda dan masuknya berbagai ideologi modern seperti nasionalisme dan kapitalisme membuat perubahan sosial sangat dibutuhkan. Di tengah situasi ini, Ahmad Dahlan merasa panggilan untuk menghadirkan perubahan positif melalui peran Islam dalam masyarakat.

Pada tanggal 18 November 1912, Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah di Yogyakarta. Muhammadiyah adalah organisasi Islam reformis yang bertujuan untuk mengembangkan pendidikan, sosial, dan keagamaan umat Islam Indonesia. Tujuan utama Muhammadiyah adalah menjaga kemurnian ajaran Islam dan memodernisasi umat Islam Indonesia tanpa meninggalkan akar agama mereka.⁴²⁵

Salah satu bidang utama yang ditekankan oleh Ahmad Dahlan dalam Muhammadiyah adalah pendidikan. Ia melihat bahwa pendidikan adalah kunci untuk memberdayakan umat Islam dan masyarakat Indonesia secara keseluruhan. Oleh karena itu, Muhammadiyah mendirikan sekolah-sekolah modern yang memberikan pendidikan berkualitas dengan landasan nilai-nilai Islam.⁴²⁶

Pendidikan yang diberikan oleh Muhammadiyah tidak hanya berfokus pada aspek akademik, tetapi juga mencakup pendidikan karakter, moral, dan sosial. Hal ini bertujuan untuk membentuk generasi yang berintegritas, berkepribadian, dan siap berkontribusi dalam pembangunan bangsa.

Selain pendidikan, Ahmad Dahlan juga sangat peduli terhadap pemberdayaan sosial dan kesejahteraan masyarakat. Muhammadiyah mendirikan berbagai

⁴²⁵ A. Hamzah, *Pembaruan Pendidikan dan Pengajaran Islam oleh Pergerakan Muhammadiyah* (Universitas Negeri Jember, Jember: 1985).

⁴²⁶ Syafiq A. Mughni, Abdul Mu'ti, Syamsul Arifin, Nafik Mutohirin, dkk. *Risalah Islam Berkemajuan* (PP. Muhammadiyah, Jakarta: 2022).

lembaga sosial seperti rumah sakit, panti asuhan, dan lembaga amal untuk membantu mereka yang membutuhkan, tidak terkecuali di bidang pendidikan Muhammadiyah membantu anak-anak tidak mampu untuk bisa bersekolah.⁴²⁷ Organisasi ini juga aktif dalam menyuarakan hak-hak sosial dan politik umat Islam Indonesia.

Dalam hal pemberdayaan ekonomi, Muhammadiyah juga memberikan pelatihan dan bantuan kepada masyarakat untuk meningkatkan keterampilan mereka dan mengembangkan usaha kecil. Hal ini bertujuan untuk mengurangi kemiskinan dan meningkatkan kesejahteraan ekonomi umat Islam. Dalam upayanya untuk memajukan Muhammadiyah, Ahmad Dahlan juga sangat berfokus pada aspek keagamaan. Ia mendorong umat Islam Indonesia untuk lebih memahami ajaran Islam dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Muhammadiyah mengadakan berbagai kegiatan keagamaan seperti pengajian, kajian kitab, dan kegiatan dakwah untuk meningkatkan kesadaran keagamaan umat Islam.

Ahmad Dahlan meninggal pada tahun 1923, tetapi warisan dan pengaruhnya dalam mendirikan dan memajukan Muhammadiyah terus berlanjut hingga hari ini. Muhammadiyah telah tumbuh menjadi salah satu organisasi Islam terbesar di Indonesia dengan ribuan lembaga pendidikan, sosial, dan keagamaan di seluruh negeri. Organisasi ini juga terlibat dalam berbagai aktivitas sosial dan kemanusiaan di seluruh dunia.

Kepemimpinan visioner Ahmad Dahlan dalam mendirikan dan memajukan Muhammadiyah telah membantu membentuk perubahan signifikan dalam masyarakat Indonesia. Ia menunjukkan bahwa Islam bisa menjadi sumber inspirasi untuk memajukan pendidikan, sosial, dan keagamaan tanpa harus bertentangan dengan modernitas dan perkembangan zaman. Ahmad Dahlan tetap menjadi salah satu tokoh inspiratif

⁴²⁷ Al Alim, Z. F. *Pembaharuan Pendidikan Islam dalam Pandangan KH Ahmad Dahlan* (Skripsi) (Universitas Muhammadiyah Surakarta, Surakarta: 2021).

dalam sejarah Indonesia, dan kiprahnya dalam Muhammadiyah terus menginspirasi generasi-generasi penerus untuk berkontribusi dalam membangun bangsa yang lebih baik.

REFERENSI

- A. Mughni, Syafiq. Abdul Mu'ti, Syamsul Arifin, Nafik Mutohirin, dkk. *Risalah Islam Berkemajuan* (PP. Muhammadiyah, Jakarta: 2022).
- Alim, Z. F, Al. "Pembaharuan Pendidikan Islam dalam Pandangan KH Ahmad Dahlan" (Skripsi) (Universitas Muhammadiyah Surakarta, Surakarta: 2021).
- Fakhruddin, AR. *Mengenal dan Menjadi Muhammadiyah* (UMM Press, Malang: 2005).
- Hadjid, KRH. M. *Pelajaran Kiai Ahmad Dahlan: 7 Falsafah & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an* (LPI PP Muhammadiyah, Yogyakarta: 2008).
- Hamzah, A. *Pembaruan Pendidikan dan Pengajaran Islam oleh Pergerakan Muhammadiyah* (Universitas Negeri Jember, Jember: 1985).
- Iqbal Malueka, Muhammad*. "Pemikiran KH. A.R. Fachruddin dalam Perkembangan Muhammadiyah Di Indonesia (1968-1990)" (Skripsi) (UNY, Jogjakarta: 2018).
- Jainuri, Achmad. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, (Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat, Surabaya: 2002).
- Kamaludin, Mohammad dan Nafik Muthohirin. "Modernisasi Pendidikan Islam Ahmad Dahlan: Perspektif Kesadaran (Konsientisasi) Kritis Paulo Freire" (JPAI FITK UIN Malang, 2021).
- MacGregor Burns, James. *Leadership* ([HarperCollins](#), New York: 1978)
- Munir Mulkhan, Abdul. *Jejak Pembarun Sosial dan Kemanusiaan KH. Ahmad Dahlan* (Kompas, Jakarta: 2010).



BAB V

POLITIK NILAI MUHAMMADIYAH DAN POLITIK KEKUASAAN

A. Pendahuluan

Pada jelang kontestasi dan kandidasi pemilihan presiden (Pilpres), biasanya selalu ada saja tokoh Muhammadiyah yang disuarakan untuk menjadi bakal calon presiden dan wakil presiden. Misalnya saja yang terjadi pada Pilpres 2024, nama Muhadjir Effendy mendapat sorotan media sebagai salah satu bakal calon wakil presiden bersama Agus Harimurti Yudhoyono, Erick Tohir, M. Ridwan Kamil, Khoffifah Indraprawarsa, Sandiaga Uno, Airlangga, dan Mahfud MD.

Respons positif kemunculan nama Muhadjir sebagai bakal calon wakil presiden itu berdatangan, mulai dari pucuk pimpinan hingga di level akar rumput Muhammadiyah. Menurut Haedar Nashir, Ketua Umum PP Muhammadiyah, sebagaimana dikutip oleh beberapa media mengatakan bahwa masuknya nama Muhadjir Effendy menghadirkan pilihan sosok yang lebih variatif, juga mendorong kemunculan figur-figur lain sebagai

calon terbaik pemimpin bangsa. Sekretaris Umum PP Muhammadiyah, Abdul Mu'ti berpandangan serupa. Katanya, dengan masuknya Muhadjir Effendy dapat dinilai sebagai respons dari partai politik atas usulan Muhammadiyah agar figur yang bakal bertanding di Pilpres bukan orang yang itu-itu saja.

Tidak hanya kalangan pimpinan puncak, level menengah, bahkan hingga level akar rumput menyambut positif kemunculan nama Muhadjir Effendy saat itu. Muhadjir dianggap memenuhi kapabilitas pada posisi tersebut bila melacak rekam jejak sejak menjadi aktivis di beberapa organisasi pelajar dan mahasiswa; keaktifannya di Muhammadiyah hingga ke level puncak; dan pengalaman akademiknya di Universitas Negeri Malang (UM) termasuk "sentuhan Midas" (*the touch Midas*) terhadap Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) yang mengantarkannya menjadi menteri.

Namun dalam politik tidak cukup bila hanya mengandalkan kapabilitas. Yang paling krusial adalah akseptabilitas yang memerlukan modal dalam pengertian seluas-luasnya dan dukungan dari berbagai pihak baik politik maupun non-politik. Di luar masalah krusial tersebut, menyerukannya nama Muhadjir Effendy menjadi suatu fenomena yang menarik di Muhammadiyah untuk ditelaah lebih lanjut tentang area artikulasi politik Muhammadiyah dalam konteks politik makro, lebih-lebih jelang perhelatan politik akbar pada 2024 nanti.

B. Muhammadiyah dan Politik

Terkait relasi dengan politik, Muhammadiyah perlu dipahami dari dua perspektif, yaitu: *Pertama*, Muhammadiyah sebagai organisasi; dan *Kedua*, Muhammadiyah sebagai fenomena perorangan. Sebagai organisasi, Muhammadiyah bukan perkumpulan politik, namun harus tetap

bisa menjadi kekuatan politik yang ikut memengaruhi politik nasional.⁴²⁸ Haedar Nashir juga menyebut Muhammadiyah sebagai organisasi non politik, tetapi sejak reformasi membuka peluang semua kekuatan politik untuk berkontestasi.⁴²⁹ Sedari awal pendiriannya, Muhammadiyah mendedikasikan dirinya untuk mewujudkan masyarakat yang berdaya dan sejahtera melalui pendirian berbagai institusi sosial seperti pendidikan, kesehatan, panti asuhan yang bisa diakses oleh masyarakat luas.⁴³⁰

Kendati bukan perkumpulan politik, Muhammadiyah tidak alergi terhadap politik. Terbukti Muhammadiyah bersama Nahdlatul Ulama (NU) serta ormas Islam arus utama lainnya menjadi penyokong Masyumi yang berdiri pada 1945.⁴³¹ Keterlibatan Muhammadiyah dalam Masyumi merupakan aktualisasi politik akomodatif Muhammadiyah setelah beberapa tahun sebelumnya, yakni pada 1918 Muhammadiyah nyaris terbawa oleh arus logika Agus Salim yang menginginkan Muhammadiyah sebagai organisasi politik.⁴³²

Agus Salim yang memang dikenal mumpuni dalam agitasi dan retorika pada akhirnya bisa dipatahkan oleh logika keagamaan Ahmad Dahlan sehingga Muhammadiyah tetap dalam khittahnya sebagai organisasi sosial keagamaan yang lebih menjamin ketahanan Muhammadiyah hingga mampu merambah usia abad kedua. Muhammadiyah menjadi semakin tidak terbebani dengan urusan politik praktis setelah melepaskan afiliasi politik formal dengan Masyumi pada 1959 sebagai implikasi dari Khittah Palembang 1956 yang dihasilkan oleh Mukhtar Muhammadiyah di Palembang.

⁴²⁸ Pramono U. Tanthowi. "Muhammadiyah dan Politik: Landasan Ideologi bagi Artikulasi Konstruktif". *Jurnal Ma'arif*. Vol. 14. No. 2 (2019).

⁴²⁹ Haedar Nashir, *Perilaku Politik Elite Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Tarawang, 2000), h. 216-217.

⁴³⁰ Syafiq A. Mughni, Abdul Mu'ti, Syamsul Arifin, Nafik Mutohirin, dkk. *Risalah Islam Berkemajuan* (PP. Muhammadiyah, Jakarta: 2022).

⁴³¹ A. Wahid, M. Maridjan, Makmun Murod, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Gramedia Widiasarana Indonesia, Jakarta: 1999).

⁴³² Suwarno, Suwarno. "Muhammadiyah dan Masyumi di Yogyakarta, 1945-1960" *Jurnal Patrawidya*, Vol. 16. No. 3 (2015).

Pergumulan panjang dan melelahkan memberikan pelajaran berharga bagi Muhammadiyah untuk lebih bijak ketika menghadapi tarikan politik praktis pada fase-fase berikutnya, seperti ketika Amin Rais mendirikan PAN pada 1998. Amin Rais yang semula sebagai Ketua Umum PP Muhammadiyah berdasarkan hasil Mukhtamar Muhammadiyah di Aceh pada 1995, digantikan oleh Ahmad Syafii Maarif. Setelahnya tidak ada kaitan secara formal antara Muhammadiyah dengan PAN kendati sebagian besar warga Muhammadiyah memberikan dukungan kepada PAN terutama di awal-awal pendiriannya karena alasan kultural dan moral kepada Amin Rais.

Afiliasi warga Muhammadiyah sebenarnya mencair, tidak hanya kepada PAN, tetapi juga kepada partai-partai lain bahkan yang tidak tergolong sebagai partai Islam, suatu model afiliasi kosmopolit yang mengingatkan pada Ahmad Dahlan. Dengan begitu menjadi jelas gambaran khittah Muhammadiyah terhadap politik. William Shepard, seperti dikutip Haedar Nashir pada Pengantar dalam buku *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah, dan Langkah*, menegaskan karakter Muhammadiyah sebagai gerakan *Islamic-Modernism* yang lebih menaruh perhatian pada keterwujudan *Islamic society*, alih-alih *Islamic state*, yang fokus gerakannya pada bidang pendidikan, kesejahteraan sosial, serta tidak menjadi organisasi politik kendati para anggotanya menyebar dan tersebar di berbagai partai politik.⁴³³

Dengan cara begitu, Muhammadiyah memiliki banyak kesempatan untuk memperkuat amal usaha yang telah dimilikinya, bahkan Muhammadiyah terlihat mulai merambah ke bidang yang dikesankan bukan inti amal usaha Muhammadiyah seperti ditunjukkan dengan diluncurkan hotel setara bintang empat dengan nama Suara Muhammadiyah (SM) Tower baru-baru ini.⁴³⁴ Kemampuan Muhammadiyah merambah berbagai jenis amal usaha, pada gilirannya

⁴³³ Haedar Nashir, *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah, dan Langkah* (Suara Muhammadiyah, Yogyakarta: 2010).

⁴³⁴ Mengenai peluncuran hotel Suara Muhammadiyah lihat pada artikel ini <https://rejogja.republika.co.id/berita/rwylsp291/dari-utang-hampir-3-miliar-hingga-berdirinya-sm-tower>. Dikutip pada Sabtu, 7 Oktober 2023, pukul 11.40 Wib.

memperluas pula basis sosial Muhammadiyah bahkan hingga pada kalangan yang disebut memiliki cara berfikir atau *state of mind* Muhammadiyah kendati tidak dirunjukkan dengan kepemilikan dokumen resmi sebagai anggota Muhammadiyah. Mereka bisa disebut pula sebagai simpatisan Muhammadiyah. Semua itu lalu menjadi “kekuatan politik” bagi Muhammadiyah dalam melakoni peran signifikan kendati krusial yakni sebagai representasi masyarakat madani atau sipil Islam.⁴³⁵ Sebagai salah satu unsur masyarakat madani, Muhammadiyah memosisikan dirinya sebagai mitra kritis bagi pemerintah. Muhammadiyah akan menyampaikan kritik kepada pemerintah dan advokasi terhadap masyarakat bila ada kebijakan yang tidak sejalan kepentingan publik.

C. Jelang 2024

Muhammadiyah menyadari, peran politik secara demikian perlu dukungan secara berlapis dari warga Muhammadiyah. Karena itu Muhammadiyah memberi ruang artikulasi dan partisipasi kepada warga Muhammadiyah terlibat dalam politik praktis dengan cara menceburkan dirinya dalam partai politik tertentu. Tetapi saluran partai dipandang belum cukup. Muhammadiyah juga mendorong kepada para kadernya memanfaatkan saluran mobilitas sosial agar bisa berperan di lembaga eksekutif, yudikatif, dan legislatif. Ungkapan sederhananya dan mudah dipahami, bagi Muhammadiyah, kadernya dipersilahkan memasuki “politik kekuasaan”, karena sebagaimana jamaknya manusia, di antara mereka (kader Muhammadiyah) juga memiliki naluri politik yang melekat pada setiap *political animal* atau *homo politicus* jika meminjam ungkapan Aristoteles.

Yang terpenting, ditegaskan oleh Haidar Nashir pada bagian Epilog buku yang ditulis intelektual dan akademisi muda Muhammadiyah, Ridho Al-Hamdi, bertajuk *Paradigma Politik Muhammadiyah: Epistemologi Berpikir dan Bertindak Kaum Reformis* (2020), aktivitas politik

⁴³⁵Gustav Brown and Amelia Fauzia. “Civic Islam: Muhammadiyah, NU and the Organisational Logic of Consensus-making in Indonesia,” *Asian Studies Review*, Volume 43, 2019 - [Issue 3: Special Issue](#) (2019).

mereka selalu terbingkai oleh politik nilai, atau politik kelas tinggi seperti ditulis Amien Rais pada 1987 di *Panji Masyarakat*. Esensi politik nilai adalah politik yang dibingkai oleh nilai-nilai utama seperti amanah, pertanggungjawaban, keadilan demi terwujudnya kebahagiaan autentik warga.

Politik nilai berlawanan dengan politik kualitas rendah yang lebih mengajar kekuasaan semata kendati diperoleh dengan menghalalkan segala cara. Pada praktiknya tidak mudah dan pasti menghadapi kerumitan untuk mewujudkan politik nilai dalam realitas politik sehari-hari. Karena itu tidak jarang di antara mereka yang berada di ruang kekuasaan tidak bisa menghindari praktik culas seperti oligarki dan KKN kendati pada mulanya akrab dengan berbagai simbol keagamaan.

Politik elektoral, politik kekuasaan, atau apapun namanya, adalah realitas politik yang tidak bisa dihindari oleh Muhammadiyah. Muhammadiyah harus pandai dan bijak dalam memainkan peran politik di dua level sekaligus: institusional (Muhammadiyah sebagai organisasi) dan personal (Muhammadiyah sebagai entitas dari berbagai anggota Muhammadiyah). Sebagai organisasi, Muhammadiyah menegaskan khittahnya, di samping Khittah Palembang yang dirumuskan pada 1956, juga khittah berikutnya yaitu Khittah Ponorogo (1969), Khittah Ujung Pandang (1971), Khittah Surabaya (1978), dan Khittah Denpasar (2002). Tentu ada konteks yang melatarbelakangi pada tiap-tiap khittah sehingga terdapat keunikan dan penekanan pada aspek tertentu, namun demikian terdapat semangat moral yang sama, yakni Muhammadiyah secara formal keorganisasian tetap netral dan menjaga jarak dengan berbagai institusi kepartaian, namun tetap aktif melakoni peran sebagai *civil society* yang kritis terhadap kebijakan pemerintah.

Sementara itu terhadap warga atau anggotanya, Muhammadiyah memberikan keleluasaan berafiliasi kepada institusi kepartaian tertentu

serta ikut membuka jalan bagi mobilitas sosial menuju politik kekuasaan. Posisi Muhammadiyah yang demikian disebut netralitas aktif oleh Haidar Nashir. Jelang perhelatan akbar pada 2024, Muhammadiyah tidak boleh gagap atau malu-malu menjalankan peran di bidang politik.

Apa saja yang perlu dilakukan Muhammadiyah? *Pertama*, Muhammadiyah harus lebih aktif menyuarakan keadaban politik atau politik berkeadaban dengan memanfaatkan berbagai media dan forum termasuk platform digital. Aktivitas ini bisa disebut juga dengan “syiar politik berkeadaban”. Kita perlu belajar dari perpolitikan pada lima tahun sebelumnya (2019), yang kendati pemilu berhasil dilaksanakan, tetapi baru sebatas demokrasi prosedural, bukan demokrasi substansial. Praktik politik kita masih diwarnai dengan politik uang dan instrumentasi terhadap unsur-unsur primordial yang berakibat pada terjadinya pembelahan masyarakat.⁴³⁶ Dampaknya masih terasa hingga saat ini, bahkan dikhawatirkan menguat kembali.

D. Kesimpulan

Muhammadiyah bisa memprioritaskan warganya sebagai sasaran syiar politik berkeadaban. Luarannya adalah warga Muhammadiyah yang di samping baik atau beradab, juga cerdas sebagai warga negara (*good and smart citizen*). Warga Muhammadiyah tidak mudah terprovokasi dan terbelah dalam menghadapi banjir bahkan tsunami informasi terkait politik terutama di medsos yang potensial menggiring pembacanya kepada *post-truth* dan pembelahan. Jelang perhelatan akbar 2024, Muhammadiyah perlu mengintensifkan Dialog Ideopolitor (Ideologi, Politik, dan Organisasi) pada semua level dari atas hingga ke bawah agar warga Muhammadiyah memiliki keluasan pengetahuan dan kedewasaan perilaku politik.

⁴³⁶ Ibadurrahman, “Implementasi dan Dampak Politik Transaksional (Mahar Politik) dalam Pilkada terhadap Pembangunan di Daerah”, *Lex Renaissance* Vol. 6 No. 4 (October 2021), 770-780.

Kedua, bagi warga Muhammadiyah yang berafiliasi pada institusi kepartaian tertentu, dan memasuki saluran mobilitas sosial politis kekuasaan, harus dipastikan terbingkai oleh politik nilai. Karena itu penting bagi Muhammadiyah memperkuat dan menyegarkan komitmen mereka kepada politik nilai. Politisi dan pejabat publik yang berakar dan berasal dari Muhammadiyah harus menampilkan diri sebagai sosok yang memiliki Kepribadian Muhammadiyah. Kepribadian Muhammadiyah dirumuskan pada 1962 sewaktu Muhammadiyah di bawah kepemimpinan H.M. Yunus Anis (1959-1962). Muhammadiyah memandang urgen merumuskan Kepribadian Muhammadiyah karena setelah pembubaran Masyumi pada 1960 dikhawatirkan Muhammadiyah terkontaminasi oleh wabah politik praktis yang dibawa oleh mantan aktivis Masyumi. Pada Kepribadian Muhammadiyah terdapat sepuluh pernyataan yang sarat nilai yang sekaligus mempertegas karakter Muhammadiyah yang jika diwujudkan dalam politik adalah politik yang ditujukan kepada terciptanya kesejahteraan, persaudaraan, keadilan, kerjasama dengan pemerintah tetapi tetap bersikap kritis, kepastian hukum, serta menjamin keberlanjutan NKRI yang berdasarkan pada Pancasila dan UUD 1945.

Ketiga, the last but not least, dalam konteks kontestasi selalu ada pihak yang pada akhirnya mendapatkan dukungan mayoritas, sebaliknya, ada pihak yang harus puas dengan dukungan minoritas. Terkadang muncul ketegangan yang bahkan berkembang ke arah konflik yang dibumbui kekerasan. Siapa pun dan kelompok mana pun yang nantinya menduduki posisi mayoritas atau sebaliknya pada perhelatan politik tahun 2024 harus bisa menjamin harmoni sosial. Dalam konteks ini, syiar politik berkeadilan penting didengungkan secara terus menerus oleh Muhammadiyah.

REFERENSI

A. Mughni, Syafiq, Abdul Mu'ti, Syamsul Arifin, Nafik Mutohirin, dkk. *Risalah Islam Berkemajuan* (PP. Muhammadiyah, Jakarta: 2022).

- Brown, Gustav and Amelia Fauzia. "Civic Islam: Muhammadiyah, NU and the Organisational Logic of Consensus-making in Indonesia", *Asian Studies Review*, Volume 43, 2019 - [Issue 3: Special Issue](#) (2019).
- Ibadurrahman, "Implementasi dan Dampak Politik Transaksional (Mahar Politik) dalam Pilkada terhadap Pembangunan di Daerah", *Lex Renaissance* Vol. 6 No. 4 (October 2021), 770-780.
- Nashir, Haedar. *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah, dan Langkah* (Suara Muhammadiyah, Yogyakarta: 2010).
- Nashir, Haedar. *Perilaku Politik Elite Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Tarawang, 2000), h. 216-217.
- Republika, Rabu 28 Jun 2023. Lihat link ini <https://rejogja.republika.co.id/berita/rwylsp291/dari-utang-hampir-rp-3-miliar-hingga-berdirinya-sm-tower>. Dikutip pada Sabtu, 7 Oktober 2023, pukul 11.40 Wib.
- Suwarno, Suwarno. "Muhammadiyah dan Masyumi di Yogyakarta, 1945-1960" *Jurnal Patrawidya*, Vol. 16. No. 3 (2015).
- U. Tanthowi, Pramono. "Muhammadiyah dan Politik: Landasan Ideologi bagi Artikulasi Konstruktif". *Jurnal Ma'arif*. Vol. 14. No. 2 (2019).

Riwayat Singkat Penulis

Prof. Dr. Syamsul Arifin, M.Si. adalah Guru Besar Sosiologi Agama di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Malang (FAI UMM). Saat ini menjabat sebagai Wakil Rektor I UMM. Studi doktoralnya diselesaikannya di Program Doktor Studi Islam UIN Sunan Ampel Surabaya pada 2005, setelah sebelumnya menyelesaikan studi magister di Program Sosiologi Pedesaan di Universitas Muhammadiyah Malang pada 1996, dan Program Sarjana Pendidikan Agama Islam (PAI) di IAIN Sunan Ampel Malang pada 1991. Minat studi pria kelahiran Sampang 22 Desember 1967 tersebut berpusat pada topik-topik pemikiran Islam kontemporer, seperti diskursus tentang populisme Islam, pemikiran pendidikan Islam, dan gerakan-gerakan keagamaan Islam di Indonesia. Berbagai artikel ilmiahnya telah terbit menjadi buku dan banyak ditemukan di jurnal-jurnal keislaman berreputasi, seperti Demokratisasi dan Urgensi Pendidikan Demokrasi (2007); Attitudes to human rights and freedom of religion or belief in Indonesia: Voices of Islamic religious leaders in East Java (Kanisius, 2010); serta artikel jurnal berjudul Islamic religious education and radicalism in Indonesia: strategy of de-radicalization through strengthening the living values education (<https://www.ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/401>); Minority Muslims and freedom of religion: learning from

Australian Muslims' experiences (<https://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/1873>); Deradicalization of former terrorists in East Java, Indonesia: the commitment to Islamic religious education (RELIGACIÓN. Journal of Social Sciences, 2021). Selain itu, banyak artikel reflektifnya terhadap isu-isu sosial keagamaan banyak tersebar di media-media lokal dan nasional, seperti *Kompas*, *Media Indonesia*, *Jawa Pos*, dan *Republika*.

Nafik Muthohirin, MA.Hum. adalah dosen Fakultas Agama Islam dan Direktur Program di RBC Institute Abdul Malik Fadjar - Universitas Muhammadiyah Malang (UMM). Sebelumnya aktif sebagai Sekretaris di Pusat Studi Islam dan Filsafat (PSIF) UMM, dan juga sebagai pengelola program di Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM) UMM. Minat penelitiannya terpusat pada tema Islam dan perdamaian; Pendidikan Agama Islam; radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Karya-karyanya yang telah terbit antara lain: (1) *Da'wa in Social Media: The Views of Ustad Hanan Attaki and Felix Siau to The Hijrah Phenomenon* (<https://journal.umy.ac.id/index.php/afkaruna/article/view/12671>); (2) *Salafi Madrasah: Ideology, Transformation, and Implication for Multiculturalism in Indonesia* (<https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/fikrah/article/view/14380>); (3) *Tradition and Resilience of Religious Moderation at Pesantren Karangasem Muhammadiyah, Lamongan* (<http://proceedings.kopertais4.or.id/index.php/ancoms/article/view/389>); (4) *Islamic Fundamentalism: Movement and Typology of Campus Da'wa Activist Thought* (*Fundamentalisme Islam: Gerakan dan Tipologi Pemikiran Aktivistis Dakwah Kampus*, IndoStrategi, Jakarta: 2014); (5) *Islamic Radicalism and Its Movement in Social Media* (*Radikalisme Islam dan Pergerakannya di Media Sosial*, Jurnal Afkaruna, UMY: 2015); (6) *Reproduction of Salafis: From Apolitical Silence to Jihadists* (*Reproduksi Salafi: Dari Kesunyian Apolitis Menuju Jihadis*, Jurnal Sosial Budaya, UIN Suska Riau: 2017); (7) *The Viewpoint*

of Young Muhammadiyah Intellectuals towards the Religious Minority Groups
in Indonesia (TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam: 2019).

