

# ***QUO-VADIS* ISLAM MODERAT INDONESIA?**

## **Menimbang Kembali Modernisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah**

**Masdar Hilmy**

Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya  
Jl. Jendral Ahmad Yani No. 117, Surabaya, 60237  
e-mail: hilmy@yahoo.com

**Abstrak:** Tulisan ini hendak membongkar mitos Islam moderat Indonesia melalui pengamatan terhadap dua organisasi keagamaan yang selama ini dikenal sebagai “juara” Islam moderat yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Pertanyaan yang mengemuka adalah, pertama, apakah benar bahwa pandangan-pandangan keagamaan kedua organisasi ini moderat; kedua, apakah ada Islam moderat yang khas Indonesia, dan ketiga, bagaimana—setelah membongkar mitos—membangun sebuah cetak-biru Islam Indonesia yang aplikatif dan adaptif. Dalam tulisan ini ditemukan bahwa teologi moderat kedua organisasi ini tidak cukup lagi untuk mengakomodasi tantangan era modern. Sekalipun pencapaian kedua organisasi ini patut diapresiasi sebagai pelopor dalam merumuskan Islam moderat di Indonesia yang *visible* secara rinci, mereka perlu membangun argumen yang lebih mapan untuk visi moderat “dari dalam.”

**Abstract: Quo-vadis Moderate Islam Indonesia? Reconsidering the NU and Muhammadiyah Modernism.** This paper tries to unravel the “myth” of Indonesia’s moderate Islam by analyzing two mainstream religious organizations which have long enjoyed their reputation as the champion of moderate Islam: Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah. The questions put forward are: first, whether the religious worldviews of the two organizations are moderate in nature; second, whether there is such thing as typically Indonesian moderate Islam; and third, how to construct a viable and workable blue-print of Indonesia’s moderate Islam. This paper reveals that the moderate theology of both organizations is no longer sufficient in accommodating the challenges of this modern era. Although the achievement of both organizations deserve appreciation as a pioneering attempt at making a more detailed but visible formulation of Islamic moderatism in Indonesia, they need to construct a more established argument for moderate vision “from within.”

**Kata Kunci:** modernisme Islam, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah

## Pendahuluan

Pada sebuah Konferensi tahunan ke-33 *Association of Muslim Social Scientists (AMSS)* yang diselenggarakan pada 24-26 September 2004 di George Mason University Law School di Arlington, Virginia, AS, dengan tema “Revisioning Modernity: Challenges and Possibilities for Islam,” sejumlah kertas kerja mencoba untuk mengkritisi dan mereformulasi apa dan siapa Muslim moderat itu. Salah satu kertas kerja mengangkat tema “Moderate Islam, Progressive Muslims, Democracy, and Post-Islamism,”<sup>1</sup> menggarisbawahi bahwa yang disebut Muslim “moderat” adalah mereka yang menolak pemberlakuan kekerasan sebagai garis ideolog dan perjuangannya. Dalam konteks Amerika dan Barat, konsep dan praksis moderatisme Islam boleh jadi berbeda dari konsep dan praksis yang sama di Indonesia. Di Amerika, konsep moderatisme lebih banyak menekankan pada mentalitas keberagamaan yang kritis-reflektif, pro-demokrasi dan HAM, serta mendukung ideologi sekularisme. Fitur moderatisme terakhir jelas akan problematik jika ditarik ke dalam konteks Islam Indonesia.

Tulisan ini hendak membongkar mitos moderatisme Islam Indonesia melalui pengamatan terhadap dua organisasi keagamaan yang selama ini dikenal sebagai “juara” moderatisme Islam yaitu Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Pertanyaan yang hendak dikembangkan adalah apakah benar bahwa pandangan-pandangan keagamaan kedua organisasi ini moderat? Adakah moderatisme Islam yang khas Indonesia? Bagaimana—setelah membongkar mitos—membangun sebuah cetak-biru Islam Indonesia yang aplikatif dan adaptif?

## Persoalan Semantik

Moderatisme merupakan sebuah istilah atau nomenklatur konseptual yang tidak mudah untuk didefinisikan. Hal ini karena ia menjadi istilah yang diperebutkan pemaknaannya (*highly contested concept*), baik di kalangan internal umat Islam maupun eksternal non-Muslim. Ia dipahami secara berbeda-beda oleh banyak orang, tergantung siapa dan dalam konteks apa ia didekati dan dipahami.<sup>2</sup>

Khazanah pemikiran Islam Klasik memang tidak mengenal istilah “moderatisme”. Tetapi, penggunaan dan pemahaman atasnya biasanya merujuk pada padanan sejumlah kata dalam bahasa Arab, di antaranya *al-tawassut* (*al-wast*), *al-qist*, *al-tawazun*, *al-i’tidal*, dan semacamnya. Oleh sejumlah kalangan umat Islam, kata-kata tersebut dipakai untuk merujuk pada modus keberagamaan yang tidak melegalkan kekerasan sebagai jalan keluar

---

<sup>1</sup>Kamran A. Bokhari, “Moderate Islam, Progressive Muslims, Democracy, and Post-Islamism,” (Kertas Kerja: *The 33<sup>rd</sup> Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists (AMSS)*, 2004.

<sup>2</sup>John L. Esposito, “Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists,” dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005, h. 12.

untuk mengatasi berbagai persoalan teologis dalam Islam. Oleh karena moderatisme merupakan kata yang relatif dan dipahami secara subyektif oleh banyak orang, maka ia selalu mengundang kontroversi dan bias-bias subyektif. Ia juga tidak pernah netral dari berbagai macam kepentingan politik-ekonomi. Sebagai akibatnya, kepelikan semantik semacam inilah yang menyebabkan seseorang mengalami kesulitan untuk sampai pada tahap konklusif tentang apa dan siapa Islam moderat itu.

Jika kita melihat definisi moderat pada kamus bahasa Inggris, maka akan dijumpai kata *moderate* yang bermakna 1) *average in amount, intensity, quality, etc; not extreme* [rata-rata dalam jumlah, intensitas, kualitas, dan lain-lain; tidak ekstrem]; misalnya jumlah yang tidak banyak atau sedikit, kualitas yang tidak bagus atau jelek, intensitas yang tidak sering dan tidak pula jarang, dan seterusnya; 2) *of or having (usu political) opinions that are not extreme* [pandangan politik yang tidak ekstrem; misalnya pandangan politik yang tidak ekstrem kiri tau ekstrem kanan; 3) *keeping or kept within limits that are not excessive* [menjaga dalam batas-batas yang tidak berlebihan]; makan atau minum dalam batas-batas yang tidak berlebihan.<sup>3</sup>

Dalam tradisi pemikiran keagamaan, derajat moderatisme paham keberagaman dipahami secara berbeda-beda sesuai dengan konteks masing-masing lokalitas tertentu. Sekalipun secara generik konsep moderatisme memiliki kerangka pikir yang relatif sama, jika dikaitkan dengan konteks lokalitas tertentu ia berimplikasi pada pemaknaan yang beragam. Secara generik, konsep moderatisme bermakna jalan tengah, pilihan di antara dua kutub ekstremitas pemikiran keagamaan. Dalam tradisi pemikiran keagamaan, kutub ekstremitas seringkali didefinisikan sebagai *al-guluw*–Yûsuf al-Qardhâwî sering menyebutnya sebagai *al-mutatarrif*—dan moderatisme sering disebut sebagai *al-wast* yang berarti jalan tengah (*middle-path* atau *middle-way*).<sup>4</sup>

Jika merujuk secara spesifik pada konteks lokalitas tiap-tiap komunitas atau negara, niscaya akan didapati pemahaman yang beragam tentang konsep moderatisme. Konsep moderatisme di negara mayoritas Muslim seperti Indonesia jelas berbeda dari konsep moderatisme di negara minoritas Muslim seperti AS dan negara Barat lainnya. Di Indonesia, konsep moderatisme seringkali dipahami sebagai pemikiran dan paham keagamaan yang tidak mengadopsi dua kutub pemikiran: pemikiran liberal Barat di satu sisi, dan pemikiran ekstrem radikal di sisi lain. Dalam konteks ini, kelompok moderat terletak di antara kedua kutub tersebut.

Dalam konteks pemahaman teologis, moderatisme seringkali diasosiasikan dengan konsep “*la-wa-la*”, sebuah istilah yang berkonotasi pejoratif pada konsep yang bermakna “tidak-tidak”: tidak ke Barat atau Timur, tidak ekstrem kanan atau kiri, tidak literalis

---

<sup>3</sup>*Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1994), h. 798.

<sup>4</sup>*Al-Wast* diartikan oleh Hans Wehr sebagai *middle-path*, jalan tengah. Hans Wehr, *Modern Written Arabic* (Göttingen: Otto Harrassowitz Verlag, 1979), h. 1248.

atau liberalis, dan seterusnya. Oleh sebagian kalangan, konsep semacam ini diartikan sebagai sebuah ketidakjelasan bersikap. Kondisi semacam ini menggambarkan absennya fundamen teologis yang semestinya dapat diidentifikasi dengan jelas dan tegas. Sebagian kalangan menolak terma ini atas argumentasi ambiguitas makna yang dikandungnya. Pertanyaan remeh tetapi menggelitik adalah jika secara konseptual konstruk moderatisme Islam tidak Barat dan juga tidak Timur, tidak liberal dan juga tidak literal, lalu bentuk konkretnya seperti apa?

Penolakan sebagian orang juga dilandasi oleh sebuah pemikiran bahwa Islam moderat tidak menggambarkan semangat keberagaman (*girah diniyah*) yang kuat.<sup>5</sup> Mereka menangkap kesan bahwa moderatisme tidak mencerminkan *greget* beragama yang *kâffah*. Seolah-olah Islam moderat merupakan format yang tereduksi atau terdegradasi dari model keberagaman yang *kâffah* tadi (*downgraded-version of Islam*). Dalam pandangan mereka, Islam moderat bukanlah Islam yang sesungguhnya atau kurang derajat keberislamannya (*less Islam*). Kelompok semacam ini tidak menghendaki pengatribusian berbagai label yang dilekatkan ke Islam, seperti “Islam literal,” “liberal” atau “moderat.” Dengan demikian, pengatribusian berbagai label ke dalam Islam secara politik mengesankan bahwa realitas Islam terfragmentasi. Mereka menyanggah argumen semacam ini dengan menegaskan bahwa Islam hanya ada satu.<sup>6</sup>

Argumen lain untuk menolak penggunaan moderatisme adalah bahwa kata ini merupakan istilah khas Barat yang tidak memiliki akar teologis dalam tradisi pemikiran Islam. Pihak Barat mungkin secara sengaja hendak menggerogoti kekuatan Islam dengan cara menciptakan istilah-istilah yang tidak autentik dan justru berdampak negatif terhadap soliditas umat Muslim. Penolakan semacam ini mengingatkan seseorang pada penolakan yang sama atas sejumlah terma yang diasumsikan sepaket dengan modernitas seperti demokrasi, HAM, pluralisme dan multikulturalisme, dan semacamnya, yang dianggap hanya rekayasa pihak Barat untuk menghancurkan identitas dan pemikiran keislaman.<sup>7</sup> Menurut sebagian dari mereka, seluruh istilah ini adalah temuan Barat yang tidak dijumpai padanannya dalam al-Qur’an, hadis, maupun kitab-kitab Klasik lainnya.

Dalam konteks pemikiran keislaman di Indonesia, konsep moderatisme Islam memiliki sekurang-kurangnya lima karakteristik berikut ini. Pertama, ideologi non-kekerasan dalam mendakwahkan Islam. Kedua, mengadopsi pola kehidupan modern beserta seluruh derivasinya, seperti sains dan teknologi, demokrasi, HAM dan semacamnya. Ketiga, penggunaan pemikiran rasional dalam mendekati dan memahami ajaran Islam. Keempat,

---

<sup>5</sup>M. A. Muqtedar Khan, “Islamic Democracy and Moderate Muslims: The Straight Path Runs through the Middle,” dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005, h. 40.

<sup>6</sup>*Ibid.*

<sup>7</sup>Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapore: ISEAS, 2010), h. 165-169.

menggunakan pendekatan kontekstual dalam memahami sumber-sumber ajaran Islam. Kelima, penggunaan ijtihad dalam menetapkan hukum Islam (*istinbat*). Namun demikian, kelima karakteristik tersebut dapat diperluas menjadi beberapa karakteristik lagi seperti toleransi, harmoni dan kerjasama antar kelompok agama yang berbeda.

Sementara itu, pemahaman atas konsep moderat di AS jelas berbeda sebagai paham paham atau pemikiran Islam yang tidak mengadopsi cara-cara kekerasan dalam ber-*amar ma'rûf nahi munkar*. Dalam konteks Amerika, moderatisme seringkali mengandung bias-bias ideologis-politis-ekonomi sesuai dengan kecenderungan mutakhir yang tengah berlangsung di negeri tersebut. Konteks moderatisme teologis seringkali dikaitkan dengan peristiwa September 11 yang meruntuhkan menara kembar WTC. Serangan al-Qaeda terhadap pusat-pusat peradaban dan kedigdayaan AS dianggap sebagai *turning point* (titik balik) perubahan paradigmatik dalam memahami konsep moderatisme. Jika sebelum September 11 konsep moderatisme banyak dipahami sebagai varian atau sikap keberagamaan yang nirkekerasan, maka setelah September 11, konsep moderatisme telah diseret sedemikian jauh ke dalam kontestasi identitas keberagamaan untuk mengidentifikasi garis demarkasi yang membedakan identitas pro-Barat dan pro-kelompok ekstremis.

Dengan demikian, bisa dipahami bahwa konsep moderatisme di AS seringkali dipahami secara tumpang-tindih dengan mereka yang mendukung demokrasi, HAM, paham sekularisme, kebijakan Amerika tentang *war on terror*, dan semacamnya. Di kalangan media AS, kalangan Muslim moderat seringkali diindikasikan sebagai kelompok yang pro-Barat dalam visi politiknya ataupun yang kritis dalam pemikiran keagamaannya.<sup>8</sup> Sementara itu, istilah Islam moderat seringkali dipakai secara pejoratif sebagai mereka yang visi keberagamaannya sekuler dan secara normatif kurang “Islami.” Di AS, Muslim moderat adalah mereka yang menerapkan versi Islam yang lebih lunak—semacam keberislamannya John Esposito, Irshad Manji dan Karen Armstrong—yang mau hidup secara berdampingan dengan non-Muslim dan merasa nyaman dengan demokrasi dan pemisahan agama dan negara.<sup>9</sup>

Konteks politik global juga sering menjadi konsideran dalam memaknai moderatisme Islam.<sup>10</sup> Dalam kaitannya dengan konsep moderatisme, respons politik sekelompok Muslim atas konstelasi politik global sering menjadi pertimbangan lain untuk memahami konsep moderatisme. Kelompok Muslim yang tidak merespon secara keras terhadap konflik Israel-Palestina banyak dianggap sebagai kelompok moderat. Atau, dalam konteks pendudukan pasukan multinasional di sejumlah negara berpenduduk Muslim seperti di Afghanistan dan Irak, kelompok Muslim moderat adalah mereka yang tidak menentang pendudukan tersebut, bahkan seringkali mendukungnya dengan alasan demokratisasi. Intinya, kelompok Muslim moderat adalah mereka yang tidak menunjukkan respons berlebihan

---

<sup>8</sup>Khan, “Islamic Democracy and Moderate Muslims,” h. 40.

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>Graham E. Fuller, “Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation,” dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005, h. 21-28.

terhadap konflik yang melibatkan negara berpenduduk Muslim di satu sisi, dengan pihak Barat di sisi lain.

Sekalipun kata moderatisme sulit didefinisikan, terdapat sejumlah fitur yang dapat dijadikan sebagai payung besar bagi modus keberagamaan moderat di kalangan umat Muslim Indonesia. Di antara kelima karakteristik sebagaimana disebutkan di muka, adalah ideologi nirkekerasan yang dapat menyatukan seluruh anasir Islam moderat ke dalam sebuah *enklav* moderatisme. Dalam spektrum inilah, NU dan Muhammadiyah merepresentasikan dua model organisasi keagamaan moderat *par excellence*.

## **Moderatisme Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah**

Dalam konteks Indonesia, pertanyaannya adalah apa dan bagaimana bentuk moderatisme Islam itu? Siapakah individu dan atau kelompok umat Islam yang bisa diklasifikasikan sebagai kelompok moderat? Apakah Muhammadiyah, NU, atau organisasi dan atau individu lainnya? Sebuah pertanyaan sederhana tetapi sulit dijawab, terutama ketika dilihat betapa variatifnya modus keberagamaan umat Islam di Indonesia. Islam Indonesia terdiri dari hamparan spektrum ideologi, paham, pemikiran sekaligus aksi umat Islam yang merentang jauh dari ekstrem paling kanan hingga ekstrem paling kiri.<sup>11</sup>

Sebelum diidentifikasi apa, siapa dan bagaimana Islam moderat dalam konteks Indonesia, tentu saja dibutuhkan sebuah kerangka kerja konseptual (*conceptual framework*) yang hendak digunakan untuk mengukur derajat moderatisme. Memang kerangka kerja moderatisme versi Islam Indonesia boleh jadi berbeda dari kerangka kerja di belahan dunia Muslim lainnya, baik di negara Islam mayoritas maupun minoritas. Konteks sosio-politik di setiap negara jelas memiliki andil signifikan dalam membentuk dan memola pemahaman atas konsep moderatisme. Selain itu, perkembangan sebuah konsep selalu berevolusi sesuai dengan derap langkah perkembangan masyarakat bersangkutan.<sup>12</sup>

Memang secara umum kelompok moderat menempati titik tengah dalam spektrum pemikiran keislaman. Namun, jika diamati secara seksama, di dalam spektrum Islam moderat juga terdapat sub-spektrum yang merentang dari moderatisme-radikal, moderatisme-tengah, hingga moderatisme-lunak. Moderatisme-radikal dapat dicirikan sebagai paham, pemikiran dan atau gerakan keagamaan radikal salafi yang menganjurkan kembali kepada modus keberagamaan asali yang diambil dari sumber-sumbernya yang otentik yaitu al-Qur'an dan hadis.<sup>13</sup> Mereka cenderung menolak modus keberagamaan yang mendasarkan diri

---

<sup>11</sup>Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia*, h. 100.

<sup>12</sup>William R. Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning* (London & New York: Routledge, 1987).

<sup>13</sup>Bandingkan dengan Brian S. Farmer, *Understanding Radical Islam: Medieval Ideology in the Twenty-First Century* (New York: Peter Lang Publishing Inc., 2008), h. 8-11.

pada khazanah pemikiran ulama Klasik.<sup>14</sup> Mereka juga menolak peradaban Barat dengan segala macam derivasinya seperti demokrasi, HAM, masyarakat sipil, dan sebagainya, tetapi melalui cara-cara damai, bukan kekerasan.

Menurut Erich Kolig dan Greg Fealy melalui penelitiannya masing-masing, konsep moderatisme Islam bukanlah entitas yang memiliki sekat-sekat pembatas yang tegas dan jelas.<sup>15</sup> Hal ini terutama karena pandangan moderatisme Islam tidak ditopang oleh sistem teologis yang benar-benar solid dan autentik. Klaim-klaim moderatisme lebih banyak disandarkan pada tiadanya ekstremitas dalam merespon atau bersikap atas sebuah pemikiran. Mayoritas kaum moderat lebih banyak dihuni oleh kalangan “massa mengambang” (*floating mass*) yang tidak ditopang oleh “narasi tebal” teologis-filosofis.<sup>16</sup>

Kelompok “massa mengambang” adalah segolongan umat yang cenderung tidak sepenuhnya memedulikan atau tidak memiliki basis argumentasi yang jelas dalam bersikap dan beragama.<sup>17</sup> Pendasaran dalam beragama mereka lebih banyak dilakukan melalui faktor-faktor lingkungan sosiologis yang memiliki daya koreksi terhadap pengambilan keputusan kalangan mayoritas dalam mengadopsi sikap keagamaan mereka. Artinya, kecenderungan sikap beragama mereka lebih banyak ditentukan oleh pertimbangan pragmatis-sosiologis belaka, bukan argumentasi atau narasi teologis yang mendalam. Sebagai akibatnya, sikap dan pandangan keagamaan mereka cenderung mengikuti arus angin, tergantung pada praktik beragama yang tengah menjadi arus-utama. Secara sederhana, sikap beragama semacam ini sering disebut sebagai sikap beragama ikut-ikutan atau—dalam bahasa fikih disebut sebagai—taklid buta, yakni derajat awam dalam strata masyarakat beragama yang hanya mengikuti secara membabi buta apapun yang dihasilkan oleh elit agamawan.

Hal yang sama juga berlaku dalam hal Islam radikal dan liberal. Kelompok Islam moderat sebenarnya menempati ruang tengah di antara dua kelompok *mutatarrif* tersebut yang memungkinkan keleluasaan bergerak bagi mereka. Secara ideologis, pemikiran Islamisme radikal dapat dengan mudah memengaruhi, mengambil simpati dan pada tahap berikutnya menambah kepengantuan dari kelompok moderat “massa mengambang” ini. Artinya, pihak paling dekat yang dapat tertular ideologi Islamisme radikal adalah kelompok Islam moderat, bukan kelompok Islam liberal. Sebaliknya, kelompok moderat “massa mengambang” ini tidak bisa dengan leluasa bergerak ke arah Islam liberal, karena mayoritas

---

<sup>14</sup>John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1994), h. 111.

<sup>15</sup>Greg Fealy, “Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?,” dalam *Southeast Asian Affairs 2004* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004), h. 104-121; Erich Kolig, “Radical Islam, Islamic Fervour, and Political Sentiments in Central Java, Indonesia,” dalam *European Journal of East Asian Studies* Vol. IV, No. 1, 2005, h. 57.

<sup>16</sup>Masdar Hilmy, “Moderatisme Islam Indonesia,” dalam *Kompas* (22 Oktober 2011), h. 6.

<sup>17</sup>Dalam bahasa sosiologis khas Indonesia, kelompok “massa mengambang” ini barangkali beririsan atau *overlapping* dengan Islam Abangan, Islam Nominal atau Islam Nasionalis.

penganut Islam liberal cenderung mengabaikan khazanah tradisi keagamaan, sebuah sikap beragama yang tidak dikehendaki oleh para penganut Islam moderat. Memang sebagian besar penganut Islam liberal berasal dari kalangan Islam moderat, tetapi bukan dari sayap “massa mengambang” tadi.

Sejumlah pengkaji Islam di Indonesia masih tetap pada pendirian bahwa Islam di negeri ini terdiri dari versi keberagamaan moderat.<sup>18</sup> Posisi moderat ini diwakili, misalnya, oleh dua organisasi keagamaan terbesar di Indonesia, yaitu Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Kedua organisasi ini dikelompokkan ke dalam versi moderatisme Islam karena ketidaksetujuannya dengan sikap dan pandangan keagamaan kalangan garis keras yang menggunakan cara-cara kekerasan, atau mentransformasi ruang publik secara revolusioner-radikal. Kedua organisasi ini juga sejak awal tidak setuju dengan negara Islam, isu laten yang disusung oleh kalangan Muslim garis keras. Bagi keduanya, bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan Pancasila sebagai asas ideologisnya, UUD 1945 sebagai basis konstitusinya, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyannya, dianggap sudah cukup mengakomodasi elemen-elemen substantif ajaran Islam moderat yang bervisi *rahmat lil ‘alamîn*.

Dalam konteks nilai-nilai modernitas, NU dan Muhammadiyah tidak menunjukkan sikap perlawanan terhadap nilai-nilai demokrasi dan HAM.<sup>19</sup> Demokrasi adalah nilai universal yang tidak hanya dijumpai di negara-negara demokrasi maju seperti Eropa Barat dan AS, tetapi juga bisa digali dari ajaran Islam karena pada dasarnya Islam sejalan dengan demokrasi. Demikian pula dengan HAM, kedua organisasi ini secara umum menegaskan bahwa Islam sangat mengapresiasi HAM sebagai elemen penting dalam kehidupan umat manusia. Karena HAM pula, Islam terbukti mampu meninggalkan tradisi perbudakan pada masa lalu.

Selain penerimaan terhadap nilai-nilai modernitas, Islam di Indonesia—terutama kedua organisasi keagamaan di atas—juga dikenal dengan tradisi toleransi atas perbedaan paham keagamaan.<sup>20</sup> Jika ditelusuri secara genealogis, Islam Indonesia sebenarnya memiliki tradisi toleransi beragama yang kental, bahkan sejak sebelum Islam datang dan menjadi agama mayoritas di negeri ini. Islam Indonesia sejatinya memiliki mata rantai yang tidak terputus dengan tradisi toleransi yang ada pada masa Hindu-Buddha, di mana persandingan

---

<sup>18</sup>Azyumardi Azra, *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Jakarta: Equinox Publishing, 2006), h. 60-64.

<sup>19</sup>Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy* (Hamburg: Abera Verlag Meyer & Co. KG, 1997). Lihat juga, Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

<sup>20</sup>Douglas Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance* (London & New York: Routledge, 1995). Lihat juga, Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2009), 187.

antara elemen Hindu dan Buddha dalam satu lokus merupakan keniscayaan sejarah, seperti kuil atau candi Hindu-Buddha yang berdiri berdampingan.<sup>21</sup>

Pertanyaannya adalah, apakah seluruh anggota NU dan Muhammadiyah dapat dipastikan memiliki haluan pemikiran moderat seperti tergambar di atas? Mengikuti spektrum pemikiran yang telah disketsakan di atas, tidak seluruh warga kedua organisasi tersebut dipastikan memiliki haluan moderat. Jika diuraikan lagi, tipologi warga dan penganut kedua organisasi tersebut dapat dipetakan menjadi tiga kelompok, moderatisme-radikal, moderatisme-tengah, dan moderatisme-lunak.

Kelompok pertama merujuk pada sekelompok individu yang memiliki kecenderungan ideologi keagamaan puritan dan dekat dengan ideologi garis keras. Bahkan sebagian dari mereka ada yang sudah bermetamorfosis secara ideologis dengan gerakan garis keras dan menjadi bagian penting dari *rank-and-file* organisasi keagamaan garis keras seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Jamaah Anshorut Tauhid (JAT), dan semacamnya. Kelompok-kelompok garis keras tersebut menjadikan penganut NU-Muhammadiyah sebagai “lahan dakwah” ideologi mereka. Bahkan di sejumlah daerah di Jawa Timur, terdapat beberapa elit NU yang juga merangkap sebagai juru bicara HTI.<sup>22</sup>

Sementara itu, kelompok moderatisme-lunak merujuk pada satu segmen terbanyak dari NU-Muhammadiyah yang mayoritas diisi oleh “massa mengambang” atau Muslim awam dengan tingkat pengetahuan keagamaan yang cukup terbatas. Kelompok kedua ini menempati segmen terbesar dari kedua organisasi tersebut. Oleh karena sikap moderatisme mereka lebih karena ikut-ikutan atau karena pertimbangan sosiologis-pragmatis belaka, maka mereka menghadapi kerentanan menjadi *potential recruits* bagi organisasi garis keras. Hal ini terjadi ketika mereka bertemu dengan salah seorang ustaz (*murabbi*) dari kelompok garis keras dan sang ustaz mampu melakukan *brainwashing* yang dapat berujung pada *internal conversion* di kalangan mereka.

Kelompok moderat ketiga adalah mereka yang secara keagamaan merupakan kelompok terpelajar (*deeply-learned*) dalam ilmu-ilmu keagamaan atau pesantren yang belakangan menjadi agen atau aktor perubahan sosial di lingkungan masing-masing. Mereka pada umumnya adalah para kiai alumni pesantren, baik pesantren *salâf* maupun *khalâf*, yang memiliki pengetahuan mendalam tentang khazanah keilmuan Islam klasik dan modern. Kelompok ini merepresentasikan pemain utama (*makers*) dalam proyek moderatisme Islam Indonesia yang mampu menggerakkan kesadaran keberagaman bagi jutaan penganut kedua organisasi tersebut.

---

<sup>21</sup>M.C. Ricklefs, “Six Centuries of Islamization in Java,” dalam Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1979), h. 100-128.

<sup>22</sup>Berdasarkan temuan data lapangan oleh Rubaidi, mahasiswa program Doktorat di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya dalam penelitian untuk disertasinya.

Di kalangan Nahdliyin, misalnya, terdapat banyak tokoh, pemikir, dan atau ulama yang dikenal memiliki karakter pemikiran moderat. Para tokoh moderat ini kebanyakan mengisi jajaran struktur kepengurusan di tingkat pusat atau Pengurus Besar (PB), baik di jajaran Majelis Syuro atau Dewan Tanfidz. Di antara nama-nama kiai NU yang bisa disebut sebagai tokoh moderat adalah KH. Sahal Mahfudz, KH. Hasyim Muzadi, KH. Salahuddin Wahid, KH. Said Aqil Sirodj, KH. Masdar Farid Mas'udi, dan masih banyak lagi yang lain. Sementara itu, di kalangan Muhammadiyah, terdapat nama-nama seperti KH. Ahmad Dahlan, Hamka, Buya Syafi'i Ma'arif, Amin Ra'is, Din Syamsuddin, dan seterusnya, yang dikenal luas karena arus pemikiran moderatnya.

Secara kuantitatif jumlah kelompok ini barangkali sangat sedikit—mungkin jauh lebih sedikit dari dua kelompok sebelumnya. Namun demikian, dalam kapasitasnya sebagai agen perubahan sosial, mereka menempati struktur kelas sosial yang paling berpengaruh dalam konfigurasi moderatisme Islam Indonesia yang pada gilirannya mampu menginspirasi jutaan pengikutnya akibat gagasan-gagasan moderatisme yang kuat (*powerful ideas of moderatism*). Kelompok terakhir inilah yang banyak diharapkan mampu menghasilkan pemikiran atau bahkan cetak-biru moderatisme Islam Indonesia yang lebih aplikatif dan integratif.

Visi moderatisme kedua ormas di atas terrefleksikan bukan saja dalam tataran teologis, tetapi juga dalam tataran sosial, politik dan budaya. Secara politik, moderatisme NU dan Muhammadiyah tergambar melalui sikap penerimaan mereka terhadap konstruk negara Indonesia yang berlandaskan Pancasila, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), UUD 1945, dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika—yang kemudian dikenal sebagai 4 (empat) Pilar Kebangsaan.<sup>23</sup> Kedua organisasi ini sepakat untuk tidak mengutak-atik keberadaan empat pilar kebangsaan sebagai pembentuk Indonesia. Begitu salah satu dari empat komponen tersebut coba diabaikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, maka akibatnya bisa fatal bagi keberlangsungan negara Indonesia modern.

Di luar catatan positif tentang penerimaan kedua organisasi keagamaan terbesar tersebut atas, NKRI, Pancasila, UUD 1945, semboyan Bhinneka Tunggal Ika, nilai-nilai demokrasi dan HAM, ada satu fitur yang seringkali menjadi penanda Islam moderat dalam konteks Barat tetapi kehadirannya ditolak oleh keduanya: sekularisme.<sup>24</sup> Hampir seluruh lapisan Islam moderat di Indonesia tidak menerima kehadiran sekularisme karena ia dianggap mengandung bias-bias moderatisme khas Barat—yang sangat boleh jadi—berbeda dari konsep moderatisme Islam di Indonesia.

Penolakan secara mayoritas ini memang perlu pembuktian empiris di lapangan.

---

<sup>23</sup>"PBNU: Empat Pilar Negara adalah Ruh Bangsa," dalam [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id), diakses 15/10/2012.

<sup>24</sup>Lihat misalnya, "4 Pilar Bangsa untuk Saring Dampak Negatif Globalisasi," dalam [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id), diakses 15/10/2012.

Sepanjang pengalaman Islam Indonesia, sekularisme merupakan kata asing yang terdengar kehadirannya ditolak oleh sebagian besar Muslim moderat, sekalipun kenyataannya sekularisme merupakan fenomena harian yang dipraktikkan dalam kehidupan umat Muslim di negeri ini.<sup>25</sup> Hal ini karena sebagian besar Muslim moderat tidak merasa nyaman dengan gagasan pemisahan agama dari negara sebagai nomenklatur politik-kenegaraan. Nomenklatur pemikiran Islam Klasik hanya mengenal doktrin Islam sebagai perpaduan antara agama (*al-dîn*) dan negara (*dawlah*).<sup>26</sup> Dengan kata lain, sekularisme banyak dipahami sebagai “alien” dalam lanskap pemikiran dan praktik keberagamaan Muslim Indonesia.

Derajat moderatisme Islam Indonesia juga sering ditentukan oleh cara pandang umat Islam terhadap teks suci (al-Qur’an dan hadis). Kalangan Muslim yang banyak bertumpu pada konteks dalam memahami ayat-ayat Allah atau hadis Nabi Muhammad SAW. sering disebut sebagai kelompok kontekstualis. Kelompok inilah yang diasosiasikan sebagai penghuni utama posisi moderat. Sebaliknya, kelompok Muslim yang cenderung menggunakan pendekatan literal (*harfiyah*) sering diasosiasikan sebagai kelompok literalis atau tekstualis (radikal). Penggunaan kedua pendekatan ini dapat dilihat, misalnya, dalam memahami bentuk negara yang ideal menurut Islam. Terhadap isu ini, kelompok moderat cenderung menggunakan referensi modern dalam membangun argumentasi mereka tentang bentuk ideal sebuah negara. Sebaliknya, kelompok literal cenderung mengambil beberapa kata atau istilah dalam kedua sumber suci tersebut yang dianggap mengindikasikan kebenaran, misalnya melalui kata *khilâfah* untuk diterjemahkan menjadi *Dawlah* atau *Khilâfah Islâmiyah*, sebagaimana diusung oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).<sup>27</sup>

Namun demikian, pendemarkasian antara kelompok literalis dan kontekstualis merupakan kategori yang problematis. Hal ini karena masing-masing kelompok ini tidak menerapkan pendekatan metodologisnya secara konsisten dan permanen. Penanda kedua karakteristik ini bahkan semakin memperlihatkan pembauran dan sekaligus saling bertukar. Terdapat saat-saat tertentu di mana kaum literalis lebih mengedepankan konteks dalam memahami doktrin keagamaan. Sebaliknya, ada saat-saat tertentu ketika kaum kontekstualis menghampiri teks suci secara literal. Misalnya, banyak kelompok literalis lebih mengutamakan konteks dalam tata-cara berpakaian (*dress-code*), sementara itu kaum kontekstualis terkadang sangat literal dalam memahami aspek ibadah.

---

<sup>25</sup>Dalam formulasi Abdurrahman Wahid, mantan Presiden RI dari NU, jenis sekularisme yang diterapkan dalam kehidupan umat Muslim di negeri ini adalah “sekularisme ringan” (*mild secularism*). Lihat, Abdurrahman Wahid, “Indonesia’s Mild Secularism,” dalam *SAIS Review*, 21, No. 2, Summer-Fall 2001, h. 25-27.

<sup>26</sup>Lebih jauh tentang doktrin ketidakterpisahan agama dari politik dalam Islam, lihat, misalnya, Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996); Lihat juga, James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London & New York: Routledge, 1991).

<sup>27</sup>Lihat Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia*.

## Menuju Cetak-biru Moderatisme Islam Indonesia

Sistem berteologi yang di dalam dirinya (*in itself sufficient*) menopang terhadap praksis keberagamaan moderat menjadi *sine qua non* dalam spektrum moderatisme Islam Indonesia. Ia haruslah tumbuh dari dalam dirinya dan memancar menerangi ruang publik keberagamaan Indonesia. Jika selama ini konsep moderatisme Islam seringkali dipersandingkan dengan modalitas-modalitas eksternal seperti warisan budaya-spiritual leluhur bangsa yang digali dari anasir-anasir non-Islam, sudah saatnya umat Islam menggali dari ajaran Islam paling autentik untuk merumuskan sebuah cetak-biru moderatisme Islam Indonesia, yakni sebuah bangunan teologis-konseptual yang berpijak pada modalitas internal.

Memang NU dan Nuhammadiyah harus diapresiasi sebagai organisasi keagamaan yang telah memelopori terbentuknya modus keberagamaan moderat, terlepas dari sulitnya me-*landing*-kan rumusan moderatisme ke dalam praksis kehidupan beragama. Rumusan cetak-biru kedua organisasi ini di satu sisi diinspirasi secara langsung oleh doktrin normatif Islam, namun bisa dianggap sebagai *local genius* aktualisasi pemikiran keagamaan yang tidak ditemukan di belahan dunia Islam lain. Dalam rumuan yang kurang lebih sama, Malaysia memiliki formula “Islam Hadhari,” sebuah nomenklatur pemikiran Islam yang secara khusus dirancang untuk mengakomodasi pergulatan teologis antara dimensi *al-ashalah* (autentisitas asali) dengan dimensi *al-hadharah* (peradaban modern-kekinian).<sup>28</sup>

Agak mirip dengan format Islam *hadhari* versi Malaysia, di negeri ini juga sempat populer format keberagamaan “masyarakat madani”.<sup>29</sup> Digagas oleh sekelompok ilmuwan-intelektual dari kalangan Muslim “modernis” pada awal dekade 1990-an, “masyarakat madani” segera menjadi sebuah nomenklatur politik Islam yang banyak dielu-elukan oleh banyak kalangan sebagai representasi model keadaban Islam Indonesia. “Masyarakat madani” merepresentasikan membuncahnya kelas menengah Muslim di atas panggung politik nasional, setelah pada masa Orde Lama dan awal Orde Baru mereka lebih banyak dimarginalkan oleh rezim penguasa. Lebih penting lagi, “masyarakat madani” merepresentasikan versi keberagamaan Islam moderat yang memadukan antara dimensi modernitas dan dimensi primordialitas identitas keagamaan.

Jika dilihat dari perjalanan sejarahnya sejak penerimaan asas tunggal Pancasila pada Mukdamar Situbondo 1984 yang belakangan dikenal sebagai gerakan kembali ke Khittah 26, NU sebenarnya telah memperlihatkan pergerakan pendulum keberagamaan ke tengah titik-tengah moderatisme. Perjalanan sejarah keberagamaan di kalangan NU

---

<sup>28</sup>Terence Chong, “The Emerging Politics of Islam Hadhari,” dalam Saw Swee-Hock & K. Kesavapany (ed.), *Malaysia: Recent Trends and Challenges* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006), h. 26-46.

<sup>29</sup>M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1999).

tentu saja memperlihatkan dinamika internal yang sangat beragam dan fluktuatif, dan tantangan dari kalangan sayap kanan untuk mempertanyakan serta meruntuhkan bangunan moderatisme Islam akhir-akhir ini tidak bisa dianggap remeh.

Untuk menopang bangunan moderatisme Islam, sejumlah ulama NU kenamaan—seperti KH. Achmad Siddiq, KH. Ali Maksum, KH. As’ad Syamsul Arifin dan lain-lain—telah merumuskan sebuah peta jalan beragama (*road-map to moderate Islam*) yang disebut sebagai teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah* (sering disingkat ASWAJA), yakni jalan beragama yang mengikuti Rasulullah SAW, para sahabatnya, para tabi’in, dan segenap *al-salaf al-shâlih* yang diasumsikan dapat menjamin kemurnian ajaran agama.<sup>30</sup>

Bangunan moderatisme teologis NU ditopang oleh “trilogi” ajaran yaitu *al-tawâssuth* (pertengahan), *i’tidâl* (tegak lurus, tidak condong ke kanan atau ke kiri), dan *al-tawâzun* (keseimbangan, tidak berat sebelah antara dimensi duniawi dan ukhrawi).<sup>31</sup> Konsep *al-tawâssuth* diderivasi dari ayat al-Qur’an (al-Baqarah/2: 143), konsep *al-i’tidâl* diderivasi dari QS al-Mâ’idah/5: 8, sementara itu konsep *al-tawâzun* diambil dari Q.S al-Hadîd/57: 25. Manifestasi ketiga prinsip dan karakter di atas, menurut sejumlah ulama NU, harus ditampakkan pada seluruh bidang ajaran Islam seperti bidang akidah, syariah, tasawuf dan akhlak, bidang *mu’âsharah* (pergaulan sosial), bidang kehidupan bernegara-bangsa, bidang kebudayaan, bidang dakwah, dan bidang-bidang lain.<sup>32</sup>

Sebagai sebuah modalitas, tentu saja rumusan ASWAJA tersebut baru sebatas “cikal-bakal” cetak-biru moderatisme, dan belum cetak-biru itu sendiri. Ia bukanlah rumusan ideal yang dapat mengakomodasi seluruh kecenderungan baru dalam kehidupan beragama yang jauh lebih kompleks dan menantang. Hal lain dari kosmologi keberagamaan *ala* NU dan pesantren adalah dipergunakannya sejumlah perangkat metodologis yang dipakai untuk menghampiri Islam melalui kedua sumbernya, al-Qur’an dan hadis. Perangkat metodologis tersebut seperti kaidah *ushûliyyah*, kaidah usul fikih, *maslahah*, *istihsân*, *istishab*, *qawl shahabi*, *sadd al—zhara’i*, dan sebagainya.

Namun demikian, penggunaan sejumlah perangkat metodologis di atas dalam arus pemikiran NU dapat diibaratkan pedang bermata ganda; di satu sisi ia cenderung melanggengkan ortodoksi keagamaan akibat perujukan yang tidak langsung terhadap al-Qur’an dan hadis. Namun di sisi lain, penggunaan perangkat tersebut meruangkan eksperimentasi dan artikulasi berpikir yang dapat menumbuhkan kreativitas dan kebebasan berpikir melalui pemanfaatan metode *ilhaqi* dalam proses *istinbath* hukum Islam. Harus diakui, dari sinilah sebenarnya kecerdasan lokal yang membuahkan terobosan dan lompatan berpikir terlahir dari rahim NU. Kemunculan kecenderungan berpikir progressif, bahkan

---

<sup>30</sup>Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah* (Surabaya: Khalista bekerjasama dengan LTN-NU Jawa Timur, 2006), h. 27.

<sup>31</sup>Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran (Refleksi 65 Th. Ikut NU)* (Surabaya: Khalista, 2007), h. 69-71.

<sup>32</sup>*Ibid.*, h. 72-73.

liberal, di sejumlah kalangan anak muda NU sebenarnya merepresentasikan berfungsinya perangkat-perangkat metodologis di atas dalam dialektika pemikiran keagamaan kontemporer.<sup>33</sup>

Di kalangan penganut Muhammadiyah, di sisi lain, apresiasi terhadap khazanah pemikiran dan metodologi ijtihad sebagaimana banyak dikembangkan di tubuh NU praktis kurang terawat dengan baik akibat pembakuan slogan “*al-ruju’ ila al-Qur’an wa al-Sunnah*” (kembali kepada al-Qur’an dan sunnah Nabi Muhammad SAW).<sup>34</sup> Untuk konteks Islam Indonesia, penggunaan perangkat metodologis bagi proses pembaruan sebenarnya diperkenalkan pertama kali oleh Muhammadiyah, bukan oleh NU.<sup>35</sup> Pendirian Muhammadiyah pada mulanya diinspirasi oleh keprihatinan sejumlah elit Muslim atas kondisi keterbelakangan umat. Keprihatinan inilah yang pada tahap selanjutnya melahirkan benih-benih pembaruan pemikiran Islam (*tajdîd* dan *ijtihad*), yang di kalangan NU bahkan banyak dianggap sudah tertutup.

Di kalangan muda Muhammadiyah sendiri muncul sebuah kesadaran akan pentingnya merevitalisasi *tajdîd* sebagai mekanisme menggerakkan visi pembaruan organisasi ini. Dalam rangka merespon kritik terhadap Muhammadiyah tentang stagnasi visi pembaruan organisasi ini, sejumlah generasi muda membentuk Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), sebuah jaringan yang sepadan dengan Jaringan Islam Liberal (JIL) di kalangan anak muda NU. Dipelopori oleh generasi muda seperti Zuly Qadir, Abd. Rahim Ghozali, Hilman Latief, dan lainnya, organisasi ini dibentuk pada 9 Oktober 2003 untuk mengangkat kembali semangat pembaruan yang menjadi *branding* utama dari Muhammadiyah sejak kelahirannya.<sup>36</sup>

Penerimaan dan pemanfaatan perangkat metodologis semacam ini terbukti telah mengantarkan Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharu *par excellence* dan, karenanya, mendapatkan julukan sebagai organisasi modernis—karena visi positif-proyektif terhadap modernitas.<sup>37</sup> Melalui gerakan *tajdîd*, Muhammadiyah mulai melancarkan serangkaian proses pembaruan di tubuh internal umat Islam Indonesia. Sekalipun mendapatkan perlawanan dan resistensi dari kalangan Muslim tradisional, gerakan pembaruan Muhammadiyah

---

<sup>33</sup>Lihat Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekuler Baru* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004); Shonhadji Sholeh, *Arus Baru NU: Perubahan Pemikiran Kaum Muda NU dari Tradisionalisme ke Post-Tradisionalisme* (Surabaya: Jawa Pos Books, 2004); Hairus Salim H.S. & Muhammad Ridwan (ed.), *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

<sup>34</sup>Moenawar Chalil, *Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1956).

<sup>35</sup>Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), h. 105.

<sup>36</sup>Suaidi Asyari, *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris* (Yogyakarta: LKiS-Center for the Study of Contemporary Indonesian Islam and Society, 2009), h. 262.

<sup>37</sup>Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973).

berada pada jalur *point of no return*, dan belakangan banyak mengambil kepegangan dari kalangan Muslim tradisional. Salah satu contoh gerakan pembaruan yang dilakukan oleh Muhammadiyah yang belakangan diamini dan bahkan diikuti oleh kalangan tradisional adalah mengubah bahasa pengantar dalam khutbah Jum'at dan dua hari raya dari bahasa Arab—sebagaimana banyak dijumpai di kalangan tradisional—ke bahasa lokal dan nasional.<sup>38</sup>

Namun ibarat pedang bermata ganda, disamping menjadi batu loncatan bagi proyek pembaruan, slogan “kembali kepada al-Qur'an dan sunnah/hadis Nabi” mungkin saja telah membunuh semangat pembaruan dari dalam.<sup>39</sup> Kejumudan berpikir menjadi isu kritis yang banyak dilontarkan kepada Muhammadiyah akhir-akhir ini, terutama ketika generasi muda yang tergabung dalam Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) yang hendak meremajakan kembali semangat *tajdîd* banyak ditentang oleh sebagian generasi tua. Pertentangan antar-generasi ini bahkan telah menelan “korban.” Mohammad Shofan, salah seorang tenaga pengajar di Universitas Muhammadiyah Gresik, yang diberi sanksi berupa pemecatan sebagai dosen akibat gagasan-gagasannya yang dianggap anomali dengan paham keagamaan arus-utama di Muhammadiyah.

Di kalangan Nahdliyin, pemanfaatan metodologi pembaruan oleh generasi muda NU ternyata masih belum cukup mengantarkan organisasi ini menjadi pembaharu, meskipun belakangan ini terjadi lompatan-lompatan paradigmatis-metodologis di kalangan generasi muda NU akibat pencerahan pendidikan. Selain itu, identitas tradisionalisme NU lebih disebabkan oleh apresiasi yang cukup berlebihan atas khazanah pemikiran ulama Klasik sebagaimana terekam dalam kitab kuning.<sup>40</sup> Dengan demikian, apresiasi terhadap khazanah pemikiran Klasik berakna bahwa NU sangat menjunjung tinggi khazanah tradisi yang belakangan menjadi modalitas organisasi ini menapaki tradisi pemikiran “post-tradisionalisme.”<sup>41</sup>

Kerja-kerja moderatisme Islam membutuhkan perluasan, pendalaman dan penggalian yang lebih autentik atas khazanah tradisi Islam Klasik, mulai dari *sîrah Nabâwiyah*, kehidupan sahabat, hingga praktik *al-salaf al-shâlih* melalui perspektif modernitas. Namun, kerja-kerja moderatisme Islam pada ujungnya meniscayakan cara pandang umat Islam terhadap

---

<sup>38</sup>W. Sairin, *Gerakan Pembaruan Muhammadiyah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995). Lihat juga, Abdul Munir Mulkan, *Kiai Ahmad Dahlan: Jejak Pembaruan Sosial dan Kemanusiaan, Kado Satu Abad* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), h. 236.

<sup>39</sup>Suaidi Asy'ari, “A Real Threat from Within: Muhammadiyah's Identity Metamorphosis and the Dilemma of Democracy,” dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. I, No. 1, June 2007, h. 18-41.

<sup>40</sup>Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Badung: Mizan, 1995); Martin van Bruinessen, “Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu,” dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146, 1990, h. 226-269.

<sup>41</sup>Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 25.

al-Qur'an dan hadis; kapan harus menempatkan keduanya sebagai rujukan langsung dan kapan menempatkan keduanya sebatas sebagai basis etika. Memang benar bahwa Islam moderat dan Islam radikal sama-sama menempatkan al-Qur'an dan hadis sebagai basis normatif dalam mengembangkan sikap keberagamaan mereka. Namun, istilah "basis normatif" memiliki konotasi makna yang beragam; mulai dari rujukan langsung sampai sebatas sumber inspirasi. Ada hal-hal yang secara literal harus merujuk langsung pada kedua sumber tersebut dan karena itu, diterima serta dipraktikkan apa adanya; namun ada hal-hal yang diambil semangatnya saja. Di sinilah derajat moderatisme Islam akan dipertaruhkan.

Dalam konteks inilah, *tajdîd* menemukan signifikansinya dalam membangun modus kebergamaan moderat. Ajaran-ajaran yang sudah anakronistik dengan semangat zaman—karena bias budaya lokal Arab, misalnya—dapat dimoderasi melalui mekanisme metodologis istinbath atau *tajdîd* tersebut. Ajaran Islam yang mengandung dimensi *habl min Allâh* (ibadah ritual-vertikal) bisa diambil secara *letterlijk*, apa adanya. Sementara itu, dimensi ajaran *habl min al-nâs* (dimensi sosial-horizontal-publik) yang mengatur pola interaksi antar-sesama manusia dalam sebuah wadah institusi Negara bisa dimoderasi melalui *tajdîd* sesuai dengan konteks perkembangan zaman atau perubahan ruang dan waktu.

Jika konsep moderatisme Islam selama ini lebih banyak berjalan secara sentripetal, maka sekarang ini sudah saatnya menarik pendulum konsep moderatisme ke arah sentrifugal ajaran Islam. Jika modus yang pertama lebih banyak mengandalkan kelenturan Islam untuk mengadaptasikan dirinya dengan aspek eksternal khazanah keindonesiaan, maka modus yang kedua lebih banyak bertumpu pada penggalian ke dalam ajaran Islam itu sendiri, untuk kemudian merelevansikannya dengan khazanah keindonesiaan. Metode dan pendekatan penggalian tersebut tidak selamanya dilakukan secara *letterlijk*, dalam artian menggali norma-norma ajaran Islam yang mengandung aspek moderatisme dari sumber-sumber yang paling autentik. Metode atau pendekatan dimaksud bisa berupa—meminjam kerangka metodologis Fazlur Rahman—"*double movement*" yang dilakukan dengan cara mengonsultasikan modernitas dengan konteks ajaran Islam normatif ketika ia diwahyukan, untuk kemudian dikembalikan lagi pada konteks sekarang.<sup>42</sup>

## Penutup

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa entitas Islam Indonesia telah menikmati reputasi sebagai versi keberagamaan yang moderat berkat dua organisasi keagamaan terbesar di negeri ini: NU dan Muhammadiyah. Namun demikian, teologi moderat kedua

---

<sup>42</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1984), h. 7.

organisasi ini tidak lagi mampu mengakomodasi perubahan dan tantangan kehidupan modern yang semakin kompleks dan menantang. Sebagaimana telah dijelaskan oleh kertas kerja ini, banyak jalan menuju sebuah cetak-biru moderatisme Islam Indonesia. Sekarang adalah saat yang tepat untuk menunjukkan pada dunia bahwa Islam Indonesia memiliki bangunan teologi moderat yang autentik yang digali dari ajaran Islam, bukan semata-mata bersandar pada modalitas eksternal. Dalam konteks ini, fenomena “konversi internal” umat Islam dari kepegangan ideologi moderat menuju ideologi garis keras harus dipersepsi sebagai sebuah tamparan serius akan pentingnya merumuskan sebuah cetak-biru teologi Islam moderat yang lebih detail tapi aplikatif.

Bagi Muhammadiyah, para pengikut dan anggotanya sudah seharusnya tetap berpegang pada semangat *tajdid* yang menjadi identitas organisasi ini. Hal yang demikian ini agar menjadi modalitas teologis untuk dapat mengembangkan sebuah cetak biru moderatisme Islam yang jauh lebih kokoh dan mendalam. Program-program pembaruannya mesti dilanjutkan dengan kerja-kerja lebih konkret sebagai kontinum dari gerakan pembaruan keagamaan yang dirintis sejak 1920-an. Di sisi lain, pendasaran yang terlalu berlebihan terhadap slogan “kembali kepada al-Qur’an dan hadis” justru dapat membunuh semangat dan visi pembaruan yang diusung organisasi ini.

Bagi NU, demikian pula, formulasi sejumlah konsep kunci semacam *al-tawâssut* (moderasi), *al-tawâzun* (keseimbangan), *al-’itidâl* (harmoni) dan *al-tasâmuh* (toleransi), harus diapresiasi sebagai tahap awal untuk mengembangkan sebuah cetak biru moderatisme Islam Indonesia. Namun demikian, formulasi semacam ini banyak dikritik oleh sejumlah kalangan “garis keras” sebagai formulasi “tidak-tidak” yang ambigu. Sejumlah kalangan bahkan mengkritik rumusan teologi moderat semacam ini sebagai versi keberagamaan yang kurang Islam atau Islam yang terdegradasi. Karena itu, formulasi ini membutuhkan elaborasi lebih jauh di tingkat praksis. Pendek kata, prinsip moderatisme yang dikembangkan NU perlu dielaborasi secara lebih detail jika organisasi ini berkehendak menjaga elan vitalitasnya di antara masyarakat modern. Prinsip moderatisme Islam yang baik mestilah merefleksikan sebuah komitmen yang kuat untuk menjunjung tinggi Islam secara normatif tanpa harus mengorbankan karakteristik keadabannya.

Di atas itu semua, proyek moderatisme Islam Indonesia mestilah berangkat dari dalam (*from within*). Adalah kenyataan yang tidak terbantahkan jika *common denominator* semacam Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika merupakan simbol budaya (*cultural emblems*) yang menyampaikan pesan-pesan moderatisme. Tetapi, simbol budaya semacam ini dikembangkan dari luar (*from without*) yang kurang memiliki *sense of being authentic* dalam perspektif identitas keberagamaan. Dengan cara demikian, fondasi moderatisme Islam Indonesia akan menemukan pijakan yang lebih kokoh karena dikembangkan dari modalitas internal.

## Pustaka Acuan

- Abdillah, Masykuri. *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy*. Hamburg: Abera Verlag Meyer & Co. KG, 1997.
- Azra, Azyumardi. *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context*. Jakarta: Equinox Publishing, 2006.
- Asyari, Suaidi. *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*. Yogyakarta: LKiS-Center for the Study of Contemporary Indonesian Islam and Society, 2009.
- Asy'ari, Suaidi. "A Real Threat from Within: Muhammadiyah's Identity Metamorphosis and the Dilemma of Democracy," dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. I, No. 1, June 2007.
- Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London & New York: Routledge, 1991.
- Bokhari, Kamran A. "Moderate Islam, Progressive Muslims, Democracy, and Post-Islamism," Kertas Kerja disampaikan pada *The 33<sup>rd</sup> Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists (AMSS)* yang diselenggarakan pada 24-26 September 2004 di George Mason University Law School di Arlington, Virginia, AS.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Badung: Mizan, 1995.
- Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146, 1990.
- Bruinessen, Martin van. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Bush, Robin. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2009.
- Chalil, Moenawar. *Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah*. Djakarta: Bulan Bintang, 1956.
- Chong, Terence. "The Emerging Politics of Islam Hadhari," dalam Saw Swee-Hock & K. Kesavapany (ed.), *Malaysia: Recent Trends and Challenges*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.
- Eickelman, Dale F., dan James Piscatori, *Muslim Politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
- Esposito, John L. "Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists," dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005.
- Farmer, Brian S. *Understanding Radical Islam: Medieval Ideology in the Twenty-First Century*. New York: Peter Lang Publishing Inc., 2008.
- Fealy, Greg. "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?," dalam *Southeast Asian Affairs 2004*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.
- Fuller, Graham E. "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation," dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005.

- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Hilmy, Masdar. *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*. Singapore: ISEAS, 2010.
- Hilmy, Masdar. "Moderatisme Islam Indonesia," dalam *Kompas*, 22 Oktober 2011.
- H.S., Hairus Salim, & Muhammad Ridwan (ed.). *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Ida, Laode. *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekuler Baru*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004.
- Jainuri, Achmad. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM, 2002.
- Khan, M.A. Muqtedar. "Islamic Democracy and Moderate Muslims: The Straight Path Runs through the Middle," dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXII, No. 3, Summer 2005.
- Kolig, Erich. "Radical Islam, Islamic Fervour, and Political Sentiments in Central Java, Indonesia," dalam *European Journal of East Asian Studies* Vol. IV, No. 1, 2005.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Kiai Ahmad Dahlan: Jejak Pembaruan Sosial dan Kemaanusiaan, Kado Satu Abad*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Muzadi, Abdul Muchith. *NU dalam Perspektif Sejarah & Ajaran (Refleksi 65 Th. Ikut NU)*. Surabaya: Khalista, 2007.
- Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press, 1973.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- "PBNU: Empat Pilar Negara adalah Ruh Bangsa," dalam [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id), diakses 15/10/2012.
- "4 Pilar Bangsa untuk Saring Dampak Negatif Globalisasi," dalam [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id), diakses 15/10/2012.
- Piscatori, James P. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Rahardjo, M. Dawam. *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- Ramage, Douglas. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam, and the Ideology of Tolerance*. London & New York: Routledge, 1995.
- Ricklefs, M.C. "Six Centuries of Islamization in Java," dalam Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1979.
- Roff, William R., (ed.). *Islam and the Political Economy of Meaning*. London & New York: Routledge, 1987.

- Sairin, W. *Gerakan Pembaruan Muhammadiyah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995.
- Siddiq, Achmad. *Khittah Nahdliyyah*. Surabaya: Khalista bekerjasama dengan LTN-NU Jawa Timur, 2006.
- Sholeh, Shonhadji. *Arus Baru NU: Perubahan Pemikiran Kaum Muda NU dari Tradisionalisme ke Post-Tradisionalisme*. Surabaya: Jawa Pos Books, 2004.
- Voll, John Obert. *Islam Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1994.
- Wahid, Abdurrahman. "Indonesia's Mild Secularism," dalam *SAIS Review* 21, No. 2, Summer-Fall 2001.
- Wehr, Hans. *Modern Written Arabic*. Göttingen: Otto Harrassowitz Verlag, 1979.