

# Gagasan dan Manifestasi Neo-Sufisme dalam Muhammadiyah: Sebuah Analisis Teoretik

DOI 10.18196/AIJIS.2015.0047.157-194

---

## HASANAN BACHTIAR

Peneliti Filsafat dan Teologi Sosial di Pusat Studi Islam dan Filsafat (PSIF) Universitas Muhammadiyah Malang (UMM)  
Email: hasnan.unmuh@gmail.com

---

### ABSTRACT

This article evaluates the concept of neo-sufism manifested in the Muhammadiyah movement. The main objective of this article is to diagnose whether Muhammadiyah intellectuals accept the concept of neo-sufism. Using philosophical study as an approach, the writer argues that the religious and social concepts growing within Muhammadiyah, such as social tauhid, prophetic social sciences, and transformative theology have resembled the concept of neo-sufism..

Keyword: Neo-sufism, Muhammadiyah, Theory

### ABSTRAK

Penelitian ini mengevaluasi konsep neo-sufisme yang termanifestasikan dalam gerakan Muhammadiyah. Tujuan utama penelitian ini adalah untuk mendiagnosa, apakah kalangan intelektual di kalangan Muhammadiyah dapat menerima konsep neo-sufisme. Melalui studi filosofis, ditemukan bahwa beberapa konsep sosial-keagamaan di lingkungan Muhammadiyah seperti tauhid sosial, ilmu sosial profetik, dan teologi transformatif memiliki koherensi dengan konsep neo-sufisme.

Kata kunci: Neo-sufisme, Muhammadiyah, Teori

### Pendahuluan

Istilah Sufisme atau Neo-Sufisme dapat dimanifestasikan tidak hanya dalam sikap atau perilaku yang bersifat praksis, tetapi juga dalam artikulasi teoretis. Di dalam Muhammadiyah, tidak sedikit orang yang menuangkan kesenyapan batinnya dalam bentuk ikhtisar-ikhtisar intelektual (teori). Di kalangan Muhammadiyah terdapat beberapa sosok yang memperkenalkan konsep-konsep baru dalam menerjemahkan keislaman mereka, antar lain M. Amien

Rais dengan konsep "Tauhid Sosial", Kuntowijoyo dengan "Ilmu Sosial Profetik", Moeslim Abdurrahman dengan "Islam Transformatif" dan Abdul Munir Mul Khan dengan "Sufitisasi Syariah". Sebagai tokoh dan intelektual Muhammadiyah, mereka memberikan sumbangsih yang sangat bernilai, terhadap konsep Neo-Sufisme yang tumbuh dan berkembang di lingkungan Muhammadiyah. Memang, cukup beresiko menyebut bahwa para intelektual Muhammadiyah yang disebut di atas sedang menyampaikan pokok-pokok pikiran mengenai Neo-Sufisme, terlebih Neo-Sufisme Muhammadiyah. Namun, konsep-konsep yang telah dirumuskan para tokoh di atas, memiliki kemiripan dengan konsep Neo-Sufisme. Dalam sudut pandang sosiologi pengetahuan, seperti yang rumuskan oleh Karl Mannheim, terdapat hubungan timbal balik antara intelektual dan komunitas: setiap intelektual dapat mempengaruhi suatu komunitas, dan di saat yang sama, setiap komunitas turut memberikan kontribusi bagi terbangunnya konstruksi ilmu pengetahuan. Karl Mannheim menyebutnya sebagai "*Social processes influencing the process of knowledge*."<sup>1</sup> Amien Rais Rais, Kuntowijoyo, Moeslim Abdurrahman dan Munir Mul Khan memproduksi karya yang sangat bernafaskan "Neo-Sufisme" sebagai bagian dari keterlibatan mereka dalam gerakan.

Artikel ini akan menjelaskan beberapa persoalan berikut. *Pertama*, apa makna Neo-Sufisme itu. *Kedua*, bagaimana konsep Neo-Sufisme di dalam Muhammadiyah. *Ketiga*, bagaimana memahami Neo-Sufisme Muhammadiyah secara teoretis. *Keempat*, bagaimana koherensi masing-masing konsep yang pernah digagas oleh para tokoh Muhammadiyah dengan Neo-Sufisme Muhammadiyah.

Dalam tulisan ini, sebagai batasan yang bersifat akademik, kiranya perlu dijelaskan bahwa tidak ada perbedaan di antara istilah Sufisme dan Tasawuf. Secara lebih spesifik, Sufisme yang dimaksud tidak sekedar mengarah pada praktik-praktik Tarekat yang terlembagakan (secara struktural dan sistemik). Istilah sufisme yang digunakan dalam tulisan ini bersifat lebih cair, menjangkau penghayatan personal dan komunitas tertentu, bahkan lebih mengarah pada hal-hal yang bersifat konseptual. Dengan demikian, Sufisme atau Neo-Sufisme yang hendak dibahas adalah sebuah pengetahuan yang berbentuk wacana.

### **Konstruksi Neo-Sufisme**

Memang sejatinya mustahil memisahkan antara pengetahuan sebagai hasil ejawantah intelektualitas manusia dan perilaku hidupnya sehari-hari. Tidak terkecuali dengan Neo-Sufisme. Ada yang mengulas aspek teoretisinya, ada

pula orang yang mempraktikkannya. Namun, ada pula yang memiliki keduanya sekaligus. Terlepas dari pandangan dikotomi antara teori dan praktik, tatkala segala hal yang berhubungan dengan Neo-Sufisme dibaca oleh kekuatan nalar manusia, itulah teori. Dengan kata lain, sekumpulan kertas kerja tentang (teori) Neo-Sufisme, tidak lebih dari sekedar arsip pengetahuan.<sup>2</sup> Menyadari itu semua, lantas bagaimana sebenarnya konstruksi Neo-Sufisme tersebut? Jelas, jawabannya tergantung pada setiap sarjana yang memiliki perhatian khusus terhadap perkara itu.

Adalah Fazlur Rahman, salah satu pemikir Muslim terkemuka yang mempopulerkan wacana Neo-Sufisme. Ia menyatakan bahwa, sebenarnya Neo-Sufisme adalah istilah baru untuk menyebut Sufisme, yang dielaborasi dengan paradigma pemikiran Islam yang cenderung mengarah pada fundamentalisme. Dalam konteks ini, Rahman menunjuk dua pemikir reformis terbesar di dalam sejarah Islam: yang pertama adalah Ibn Taimiyyah, sementara yang berikutnya adalah Ibn al-Qayyim. Mereka adalah guru dan murid yang sepaham.<sup>3</sup> Di lain kesempatan, Rahman menyampaikan bahwa, Ibn Taimiyyah adalah peletak dasar Neo-Sufisme. Ia memiliki kecenderungan membangkitkan kembali aktivisme ortodoks dan menanamkan optimisme kebangkitan peradaban Islam.<sup>4</sup>

Secara tekstual, Ibn Taimiyyah dalam karyanya yang bertajuk *Kitab al-Istiqâma* pernah menyebut istilah Neo-Sufisme dengan istilah *al-tasawwuf al-muhdats*.<sup>5</sup> Namun dalam bukunya tersebut, ia tidak bermaksud untuk menjelaskan makna Neo-Sufisme seperti halnya yang dikehendaki oleh penulis. Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa, istilah tersebut mewakili segala praktik Sufisme yang kontraproduktif dengan Sufisme yang hakiki. Kendati demikian, melalui pandangan kritis tersebut, Ibn Taimiyyah menghasilkan pemahaman baru mengenai Sufisme (Neo-Sufisme), sebagaimana yang disinggung oleh Rahman.

Mengapa fundamentalisme-spiritualistik ala Taimiyyah menjadi pertimbangan Rahman dalam merumsukan Neo-Sufisme. Konteks sejarah sosial kaum Muslim yang saat itu begitu terpuruk, menjadi salah kata kunci untuk menjelaskan persoalan ini.. Paling tidak, terdapat faktor internal dan eksternal, yang menyebabkan kondisi masyarakat Muslim agaknya menjadi terbelakang. Merebaknya Sufisme mistis dan popularnya wacana tentang tertutupnya pintu ijtihad membawa kehidupan dunia Islam menjadi suram. Keputusan-asaan yang menjelma serupa katak (yang sekarat) dalam tempurung. Mereka tersiksa dalam buaian *taklid* dan larangan-larangan legalsentris yang bersifat kolektif. Di saat

yang sama, kolonisasi dan imperialisasi bangsa lain (Mongol, atau Barat pada abad ke- 19 dan 20) di wilayah-wilayah Muslim, menjadi faktor yang sangat menentukan bagi gelap atau terangnya kehidupan masyarakat setempat. Jelas telah menjadi setiap watak penjajahan, orang-orang pribumi beserta segala sumber daya alam yang ada di sana, menjadi obyek penguasaan, eksploitasi, dominasi dan hegemoni oleh para penjajah. Oleh karena dua faktor ini, penderitaan kaum Muslim benar-benar berlipat ganda. Sementara itu, kemampuan untuk bangkit dari keterpurukan menjadi semakin sukar dengan jalan terjal yang menanjak. Kendati demikian, bukan berarti tidak ada jalan keluar. Setitik sinar terang muncul dari gerak hati dan akal pikiran yang tajam dari orang-orang yang diberi anugerah oleh Tuhan. Justru dari jurang nestapa inilah kebangkitan masyarakat Islam dipertaruhkan.<sup>6</sup>

Rahman kembali mencatat bahwa, Neo-Sufisme sebagai kombinasi terbaik dari fundamentalisme dan Sufisme adalah bentuk spiritualisasi moral publik.<sup>7</sup> Rahman tidak menolak fundamentalisme. Justru dari dasar pijak pemikiran fundamentalis inilah, dapat diidentifikasi secara gamblang, bagaimana sikap seorang Muslim tatkala berhadapan dengan pelbagai bentuk dehumanisasi. Dalam bahasa Charles Amjad-Ali, diungkapkan bahwa, "*That is the only instance of resistance in the Sunni tradition until about 100 years ago, when Sunnis began to invoke Ibn Taymiyyah to legitimise resistance against the colonial or semi-colonial rulers who dominated the Muslim world.*"<sup>8</sup>

Sementara itu, Ibn Taimiyah pernah menegaskan bahwa setiap sifat kebajikan bergantung pada pengetahuan tentang jati diri manusia (*mausuf*).<sup>9</sup> Ibn Taimiyah berupaya mengkaji masalah-masalah agama dan kemanusiaan secara seimbang. Apek spiritual diselarasakan dengan perjuangan untuk meningkatkan martabat kemanusiaan. Dengan mengenal jati dirinya sendiri, termasuk menyangkut persoalan perasaan, emosi, pemikiran dan otonomi atau kemerdekaan jiwanya, manusia akan mampu menemukan sifat-sifat ketuhanan yang luhur. Oleh karena itu, dengan berjuang keras melawan penjajahan dalam segala aspek kehidupan (struktural, kultural dan intelektual), setaraf dengan ikhtiar pemuliaan keagungan Allah SWT. Tentu saja Sang Pencipta melalui al-Qur'an telah memerintahkan hamba-Nya untuk ber-*amar ma'ruf nahi munkar* dan ber-*jihad fi sabilillah*.

Lantas bagaimana dengan segala problem yang datang dari dalam komunitas Muslim itu sendiri? Sebenarnya yang hendak dikikis habis oleh Ibn Taimiyah adalah sikap *taklid* yang berlebihan. Bahkan tidak jarang bahwa *taklid* tersebut mendapatkan legitimasi dari beberapa tokoh keagamaan,

khususnya mereka yang dianggap memiliki otoritas di bidang ilmu-ilmu hukum. Para ahli hukum itu menetapkan syarat-syarat ijtihad dengan sangat berat, sehingga sukar dilakukan oleh orang-orang biasa, bahkan oleh orang-orang yang dididik dalam akademi khusus sekalipun. Otoritas ijtihad imajiner yang sangat ideal telah ditetapkan, dalam rangka menutupi ketidakmampuannya sendiri. Alhasil, tertutuplah pintu ijtihad bagi kaum Muslim.<sup>10</sup>

Selaras dengan itu, kaum sufi. Mereka menekankan aspek spiritualitas, dan bahkan beranggapan bahwa kehidupan duniawi bukanlah bagian dari kehidupan peribadatan yang penting. Dalam tradisi sufi, kedekatan seorang hamba kepada Tuhan merupakan perkara yang sangat tinggi, luhur dan serba melampaui. Spiritualitas yang ditempuh pada akhirnya mengarah pada spiritualitas yang mistis.<sup>11</sup> Dalam pandangan ahli hukum (syariah), pandangan sufistik ini dilihat bukan sekedar dapat menjauhkan dari kehidupan sosial kemanusiaan sehari-hari, tetapi juga pengabaian terhadap ilmu-ilmu hukum atau syariah. Bagi kaum sufi, Syariah hanyalah tahapan para awam yang tidak mengerti hakikat, terlebih *ma'rifatullahi* atau pengetahuan tertinggi mengenai ide-ide ilahiah. Dalam konteks ini, para sufi-mistis juga mengapresiasi *taklid*. Mereka *taklid* pada aturannya sendiri, maupun terhadap segala nasihat yang diajukan oleh para pimpinan sufi (*mursyid*). Sebagian bahkan terlibat secara intensif dengan perkara-perkara Sufisme Filosofis (*Tasawuf Falsafi*) yang tiada berujung pangkal. Dalam hal ini, *ittihad* maupun *hulul* adalah trend utama untuk menggambarkan pencapaian level tertinggi dalam *taqarrub ila Allah*.

Para mistikus terkadang sealiran dengan mereka yang bergelut dengan *Tasawuf Falsafi*. Beberapa yang lain, mungkin berseberangan, karena menganggap *Tasawuf Falsafi* bertentangan dengan syariah. Karena beberapa aspek peribadatan yang bersifat mistis, semestinya harus ditempuh melalui jalur hukum yang sah (*fiqih*). Sementara itu, para pengapresiasi hukum yang menolak ijtihad, tidak memberikan sumbangsih apa pun mengenai persoalan nalar yang tertawan tersebut (para legalsentris dogmatis). Kecuali mereka hanya menyibukkan diri sendiri dengan pembuatan legitimasi-legitimasi hukum. Menanggapi persoalan ini, Ibn Taimiyyah secara moderat mengemukakan bahwa,

“Ada kelompok yang mencela kaum sufi dan Tasawuf dengan mengatakan bahwa kaum sufi adalah pembuat bid'ah dan telah keluar dari Sunnah. Ada pula yang berpendapat bahwa mereka adalah orang-orang yang paling utama dan yang paling sempurna di antara umat manusia setelah Nabi wafat... Yang benar adalah para sufi adalah orang-orang yang

melakukan ijtihad dalam mengikuti perintah Allah...<sup>12</sup>

Ibn Taimiyyah tidak menolak spritualisme Islam, tidak pula meninggalkan legalsentrisme. Bagi Ibn Taimiyah, esensi Sufisme dan syariah memiliki porsi yang seimbang dalam kehidupan umat Islam. Lebih dari itu, Ibn Taimiyah memikirkan bagaimana menyelesaikan persoalan internal umat, sekaligus mampu memanfaatkan segala potensi religiusitas dalam rangka menyelesaikan persoalan eksternal (penjajahan) yang menimpa seluruh dunia Islam. Secara lebih jauh ia menegaskan,

“Apabila dikatakan bahwa para sufi yang hidup zuhûd (*zâhid*) dan tekun beribadah (*âbid*) dari Basrah adalah golongan *shiddiqin*, maka demikian pula para ahli fiqih (*fuqahâ*) dari Kufah adalah termasuk golongan *shiddiqin* pula. Masing-masing mereka menempuh jalannya dalam menjalankan perintah Allah dan Rasulullah sesuai dengan ijtihadnya.”<sup>13</sup>

Pada akhirnya sang reformis mereformulasi pemahaman mengenai Sufisme dan syariah, lantas mengumandangkan di hadapan publik bahwa, Sufisme harus berjalan beriringan dengan hukum-hukum Allah. Di saat yang sama pula, segala tendensi *taklid* di antara keduanya (*Tasawuf Mistis/Falsafi* dan fiqih-sentris yang berlebihan) harus dihapuskan. Sufisme individualistik dan perkumpulan-perkumpulan Tarekat yang enggan meninggalkan tradisi *taklid*, benar-benar mendapatkan kritik yang tajam. Melalui jalan ini, ia berharap akan menghidupkan kembali kesadaran kemanusiaan, sosial dan intelektual umat, serta saling merapatkan *shaf*-nya (atau soliditas sosialnya) untuk menghadapi segala bentuk krisis kemanusiaan, yang disebabkan oleh imperialisme dan kolonialisme. Pembaharu ini mengatakan bahwa,

“Sesungguhnya *taqarrub ila Allah* dan segala ibadah mesti bersumber dari ajaran Rasulullah, sebagaimana halnya tiada sesuatu yang haram, kecuali yang diharamkan oleh-Nya dan tiada pula suatu jalan keselamatan kecuali yang disyariatkan oleh-Nya.”<sup>14</sup> Menurut pelbagai pendapat yang dirangkum dari gagasan-gagasan Ibn Taimiyyah, dapat ditarik benang merah bahwa, Neo-Sufisme adalah Sufisme yang menapaki jalan syariah yang lurus. Di saat yang sama pula, tatkala melaksanakan syariat, pintu ijtihad dibuka selebar-lebarnya dan *taklid* segera ditinggalkan. Oleh karena itu, pandangan Ibnu Taimiyyah tersebut mengindikasikan bahwa dimensi kesadaran kritis dan pemuliaan terhadap harkat dan martabat kemanusiaan di sisi lain harus berjalan beriringan. Dalam konteks ini, Neo-Sufisme menghendaki setiap hamba Allah, komunitas sosial dan masyarakat Islam berlaku *zuhud*, prihatin dan memiliki kepekaan sosial, sekaligus harus menjadi pelopor

yang mampu membaca segala gerak pembaruan zaman. Barangkali, melalui gagasan Neo-Sufisme inilah, ide-ide mengenai *tajdid* (pembaruan) mulai mendapatkan tempatnya.

### **Neo-Sufisme dalam Muhammadiyah: Ideologi dan Konsep pada Personal dan Komunitas**

Pertanyaan berikutnya adalah, adakah Neo-Sufisme di dalam Muhammadiyah? Bila Neo-Sufisme memiliki makna pembangunan kesadaran kritis, pemihakan terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan, perjuangan melawan segala bentuk penjajahan, menaruh perhatian yang mendalam akan hari depan yang cerah dan mengembalikan kehormatan Islam yang hakiki (*al-Islamu, ya'lu wa la yu'la 'alaih*), yang semuanya ditempuh melalui Sufisme yang tunduk patuh kepada syariat Allah, nampaknya dapat ditemukan dalam ideologi Muhammadiyah.

Pada 1912, ketika Persyarikatan Muhammadiyah didirikan, memang tidak disinggung sedikit pun mengenai istilah Sufisme (secara operasional). Apa yang diupayakan oleh KH. Ahmad Dahlan adalah mendakwahkan agama Islam di wilayah Keresidenan Yogyakarta. Ajaran Islam, misalnya tentang pokok-pokok keagamaan (*aqidah*), tata aturan hukum (*syari'ah*) dan budi pekerti yang luhur (*akhlâq al-karîmah*), adalah hal-hal yang diajarkan kepada umat. Walau demikian, seperti Sufisme pada umumnya, yang menjadi perhatian pendiri organisasi keagamaan terbesar di Indonesia ini adalah seluruh aspek ajaran agama Islam, atau seluruh ajaran Rasulullah. Itulah sebab-sebab mengapa organisasi tersebut bernama "Muhammadiyah" yang secara *letterlijk*, bermaksud menunjuk pada perkumpulan para pengikut Muhammad (sang Nabi).

Lantas bagaimana Islam menurut pandangan Muhammadiyah? Secara historis, oleh pendiri Muhammadiyah, Islam dilihat sebagai agama yang luhur, menghormati kemanusiaan dan menolak segala bentuk penjajahan. Menurut Kuntowijoyo, Islam di mata Dahlan adalah agama yang membebaskan, memerdekakan dan memanusiakan manusia.<sup>15</sup> Melalui penghayatannya yang begitu mendalam, Dahlan menegaskan bahwa, pengamalan ajaran agama Islam yang benar, semestinya membawa kepada kedamaian, kesejahteraan, keselamatan dan ampunan Allah SWT.

Dahlan menyaksikan pelbagai bentuk eksploitasi terhadap kemanusiaan. Kaum pribumi yang miskin, begitu menderita. Dehumanisasi seolah-olah menjadi kenyataan yang harus diterima oleh semua orang. Terlebih bahwa di

kalangan umat ada anggapan, bentuk kemiskinan karena penjajahan adalah takdir Tuhan Yang Maha Kuasa (*nerimo ing pandhum*). Pandangan fatalisme telah menjadi penyakit akut dalam masyarakat. Situasi ini terjadi oleh karena kezaliman penjajahan. Penjajahan yang ada, bukan hanya kolonialisme dan imperialisme Belanda, tetapi juga feodalisme keraton Mataraman.

Di satu sisi penjajah Belanda telah membuat rakyat menderita, baik secara sosial, politik, ekonomi dan aspek kehidupan lainnya. Pendidikan dan kesehatan sama sekali tidak bisa diakses oleh mereka yang papa dan tiada mempunyai. Mereka yang boleh pintar dan boleh sakit, hanyalah golongan Eropa dan beberapa kaum ningrat. Kerap kali muncul orang-orang terpelajar dari kelas borjuis lokal dan hampir tidak pernah muncul dari keluarga *wong cilik*. Barangkali KH. Ahmad Dahlan sendiri adalah representasi dari mereka yang beruntung, karena sebagai seorang keluarga yang dekat dengan Keraton, masih memiliki welas asih dan rasa kemanusiaan di dalam hatinya untuk memihak para kaum pribumi yang melarat.

Sementara itu di sisi lain, kebudayaan kerajaan yang sangat feodal, mendominasi seluruh sendi kehidupan rakyat jelata. Tidak terkecuali dalam penghayatan religius yang berimplikasi pada persoalan-persoalan ketidakadilan, lemahnya mental sosial, kemiskinan yang akut, fatalisme dan obskuntarisme. Dalam konteks ini, orang-orang biasa yang tidak memiliki cukup akses dalam pendidikan dan pembangunan intelektualisme, termasuk kesempatan untuk meningkatkan pemahaman dan praktik keagamaan. Dalam ritual-ritual keagamaan misalnya, mereka biasanya menyerahkan kepada siapa saja yang memiliki otoritas. Dalam beberapa kasus tertentu, orang-orang dari kalangan miskin dan bahkan termarginalkan terkesan tidak memiliki hak untuk bahkan sekedar berdoa kepada Tuhan. Tatkala ada peristiwa kematian misalnya, orang-orang miskin tidak hanya diwajibkan untuk menyewa seorang pendoa, tetapi juga membiayai seluruh aktivitas ritual keagamaan yang sangat memberatkan. Di samping itu, persembahan-persembahan (*slametan*) kepada segala hal yang dianggap bersifat gaib, yang memakan biaya, harus dilaksanakan secara ketat atas nama tradisi yang *ajeg*. Secara umum, hanyakeluarga keraton atau pejabat keagamaan yang diangkat oleh raja (sultan) lah yang bisa memenuhi tuntutan tradisi itu.. Bagi Dahlan, Muhammadiyah adalah jawaban mengenai persoalan dua arus dehumanisasi yang eksploitatif. Dahlan menegaskan bahwa dalam rangka melawan dehumanisasi, maka harus mengembalikan ruh Islam yang sejatinya lebih berwajah humanis. Sementara itu, KH. Hasyim Asyari, yang satu generasi dengan Dahlan, memandang bahwa,



eksploitasi terjadi karena *wahm* (penyakit moral) yang menyebabkan lunturnya dasar-dasar agama karena adanya pelbagai kepentingan. Politisasi dan manipulasi tafsir keagamaan benar-benar tidak bisa dihindari. Oleh karena itu, tidak ada jalan lain kecuali mengembalikan segala perkara agama pada bentuknya yang paling otentik. Sekali lagi, otentik bermakna Islam yang memuliakan kemanusiaan. Sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Nabi, Dahlan memperjuangkan agama yang memihak segala kepentingan kemanusiaan dan melawan segala jenis tindak laku yang anti-kemanusiaan., Dalam konteks ini, Nabi Muhammad adalah seorang sosok yang bekerja dalam agenda-agenda liberasi sosial. Sementara itu Muhammadiyah adalah para pengapresiasi aksi-aksi pemerdekaan sosial kemanusiaan. Islam yang liberatif adalah kata kunci untuk menggambarkan pandangan dunia Muhammadiyah.

Ahmad Dahlan berusaha untuk mewujudkan Islam yang liberatif. Dalam bidang pendidikan, ia mulai memperkenalkan pendidikan Islam modern yang bisa diakses oleh seluruh kalangan. Pendidikan Islam modern adalah kombinasi antara pengajaran Islam ala pesantren dan sekolah modern. Dari sisi substansi, yang diajarkan Dahlan adalah ajaran agama Islam dan pengetahuan umum yang dipadu menjadi satu, sementara metode dan atributnya mengadopsi sekolah Belanda (*H.I.S. met de Bible*). Melalui pemikiran brilian Dahlan, lahirlah *H.I.S. met de Koran* alias "Sekolah berbasis al-Qur'an".<sup>16</sup> Melalui penuturan Mitsuo Nakamura, disebutkan bahwa:

"In Muhammadiyah, rationality and independent thinking were encouraged, with the implication of not to be subjugated by Western intellectual dominance as well as by the constraints of local traditional social hierarchy, superstitions and irrational customs... This was typically seen in the fields of education and social welfare. Muhammadiyah from the beginning adopted modern western school system in a definite break from the traditional system of Islamic education in Indonesia, i.e. pondok pesantren. It adopted 'graded class system' with a structured curriculum for consecutive school grades. It introduced 'class hours' in which instructions were given by teachers within a limited time according to curriculum and textbooks. It gave periodic tests to assess the achievements of pupils. They passed or failed according to the results of tests. And all this was given in classroom, in which pupils sat on chairs or banks in front of desks while the teacher used a blackboard for instruction. The content of instruction consisted of secular subjects following the ones given at government schools while the teaching of Islamic religion, especially the essen-

tials of the Qur'an, was given within the curriculum. Thus a typical name for such a Muhammadiyah elementary school during the Dutch rule was HIS, Hollandsch Inlandsche School met de Qur'an, or Dutch Native School with the Qur'an."<sup>17</sup>

Melalui sekolah kombinasi (agama-umum) ini, orang-orang pribumi miskin memiliki kesempatan untuk mendulang ilmu pengetahuan, tanpa terbatas oleh status sosial mereka. Terlebih bahwa, metode pengajaran yang diterapkan Dahlan sangat berbeda dari model pendidikan yang lain pada waktu itu. Metode sekolah Muhammadiyah, tidak seperti pesantren tradisional yang hanya memberi menu pelajaran yang bergantung pada seorang Kyai. Justru Dahlan yang mencari murid-muridnya, lalu mencoba menanyakan ilmu apa yang sesungguhnya ingin mereka pelajari. Metode ini berimplikasi secara signifikan terhadap banyak hal. Di antaranya adalah mencoba menghapus sentralisme pendidikan yang berpusat pada guru sebagai sumber pengetahuan.. Ajaran Islam melalui perspektif Dahlan, menjadi lebih bumi dan pendidikan mulai dapat dinikmati oleh masyarakat kecil. Dahlan telah menunjukkan keperpihakannya pada keadilan sosial dan kemanusiaan. Di saat yang sama, Dahlan melawan penjajahan Belanda dan tradisi feodalisme Jawa melalui langkah-langkah halus, bersifat edukatif dan lebih kultural.<sup>18</sup>

Bidang-bidang kehidupan sosial lain yang menjadi garapan tangan jenius Dahlan adalah kesehatan, manajemen zakat dan organisasi. Dahlan mendirikan Penolong Kesengsaraan Oemat (PKO, sekarang PKU). Melalui kekuatan jejaring sosialnya, Dahlan memberikan kesempatan bagi para dokter (koleganya) untuk memberikan sumbangan yang berarti di dunia kesehatan bagi orang-orang yang tidak memiliki cukup kekuatan finansial. Orang-orang Belanda yang memiliki kecakapan di bidang kedokteran dan memiliki kemurahan hati, mau memberikan waktu dan keahliannya demi menolong siapa saja yang perlu ditolong. Bagi Dahlan, spirit berlomba-lomba dalam kebajikan (*fastabiq al-khairat*) menjadi dasar utama dalam rangka mengatasi segala dampak sosial. Filantropisme adalah ruh yang nyata bagi Muhammadiyah. Dahlan sebagai anggota dari perkumpulan para pedagang di Yogyakarta (dan Surakarta), juga mencoba mendapatkan dukungan finansial dari donatur dan mengaturnya melalui manajemen zakat yang benar-benar transparan. Melalui lembaga amil zakat, infak dan *shadaqah* ahlan mencoba memberikan bantuan untuk keluarga-keluarga. dan kaum Muslim yang tidak mampu. Lalu di bidang keorganisasian, secara resmi dan profesional, melalui inspirasi dari pengelolaan organisasi yang baik di perkumpulan Budi Utomo, Dahlan mendaftarkan Muhammadiyah

sebagai Persyarikatan di hadapan pemerintah Belanda pada 20 Desember 1912.<sup>19</sup>

Muhammadiyah diarahkan agar dapat memberikan pengertian-pengertian keagamaan yang memihak dan bersifat mencerahkan umat. Ajaran agama Islam tidak boleh mengekang, memberatkan dan bahkan menindas kemanusiaan. Dahlan mampu membaca secara jernih adanya persoalan-persoalan kebudayaan dan agama di tengah kehidupan umat, yang justru menghalangi gerak kemajuan dan kebajikan. Kebudayaan feodal telah menciptakan dan memperkokoh perilaku mistis (*bid'ah*, tahayul dan khurafat) dan pandangan hidup yang fatalistik. Menanggapi persoalan ini, kekuatan ajaran kembali ke al-Qur'an dan al-Sunnah adalah strategi terbaik untuk menyelesaikan itu semua. Muhammadiyah benar-benar menolak *taklid* dan mengupayakan terbuka lebarnya pintu *ijtihad*. Jadi, wajah Muhammadiyah sebagai pembela "Islam murni" (karena hanya merujuk pada dua sumber utama ajaran Islam, bukan pendapat ulama' tertentu),<sup>20</sup> adalah untuk memenuhi tujuan utama ajaran Islam yang harus memperjuangkan keadilan sosial dan kemanusiaan. Bagi Muhammadiyah, terdapat urusan-urusan agama yang tidak boleh dikotori oleh kehendak-kehendak manipulatif dan korup (duniawi), tetapi juga terdapat urusan-urusan duniawi yang harus bervisi kemajuan. Inilah yang dinamakan dengan "Islam berkemajuan". Karena itulah maka Muhammadiyah sama sekali bukan bagian dari gerakan keagamaan yang menekankan ortodoksi, tetapi ortopraksi.<sup>21</sup>

Mitsuo Nakamura, seorang antropolog yang mendedikasikan hidupnya untuk mempelajari Muhammadiyah mengonfirmasi satu persoalan kepada Pak AR., lantas mengapa Muhammadiyah mempraktikkan segala kebajikan yang secara substantif, selaras dengan pelbagai doktrin Sufisme. Hal ini membawa kepada diskusi yang menjelaskan bahwa, Muhammadiyah adalah organisasi Islam yang genap dengan praktik *akhlaq al-karimah* dan *ihsan*. Sekiranya hal itu dinilai pula sebagai ide dan praksis sufistik, setidaknya adalah Sufisme yang mengapresiasi syariat di satu sisi, sementara di sisi lain benar-benar berpijak pada cita-cita pemerdekaan sosial kemanusiaan (*amar ma'ruf nahi munkar*). Pada akhirnya, adakah korelasi antara konsep Neo-Sufisme dengan Muhammadiyah?

Dalam narasi ini jelas terurai bahwa terdapat formulasi baru mengenai Neo-Sufisme, yaitu Neo-Sufisme menurut versi Muhammadiyah. Neo-Sufisme yang pernah dibicarakan Fazlur Rahman jelas berbeda dengan Neo-Sufisme Muhammadiyah. Bila Fazlur Rahman memberikan interpretasi yang sedemikian

positif terhadap akar-akar Neo-Sufisme di dalam pemikiran Ibn Taimiyah, maka penulis ingin mengelaborasi pelbagai moda interpretasi tersebut untuk menunjukkan konsep neo-sufisme yang ada dalam Muhammadiyah.

### **Neo-Sufisme dalam Artikulasi Teoretika**

Fazlur Rahman adalah teoretisi yang paling terkenal di antara para sarjana yang lain tatkala membicarakan teori Neo-Sufisme. Walau demikian, yang hendak didiskusikan penulis di sepanjang naskah ini melampaui sekedar persoalan teori Neo-Sufisme. Dalam konteks ini penulis memilih tempat yang memiliki posisi sama seperti halnya Rahman, yang memiliki kesempatan untuk melakukan teorisasi. Dengan kata lain, studi ini akan mengarah pada pertanyaan “Adakah para tokoh Muhammadiyah yang memproduksi suatu konsep intelektual yang estetis mengenai Neo-Sufisme?” Dalam kaitan ini, penulis akan mengkaji pemikiran beberapa tokoh dan cendekiawan Muhammadiyah seperti Amien Rais memopulerkan teori “Tauhid Sosial”, Kuntowijoyo dengan “Ilmu Sosial Profetik”, Moeslim Abdurrahman dengan “Islam Transformatif” dan Abdul Munir Mulkan dengan “Sufitisasi Syariah”.

### **Tauhid Sosial**

Istilah tauhid sosial dipopularkan oleh Mohammad Amien Rais. Ia adalah guru besar dalam bidang hubungan internasional di Universitas Gadjah Mada (UGM). Amien Rais lulus sarjana dari Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga pada 1968. Setahun kemudian, ia mendapatkan gelar sarjana dari Fakultas Ilmu Sosial dan Politik UGM, di bidang hubungan internasional. Pada 1974, ia menamatkan studi magisternya di Universitas Notre Dame, Amerika Serikat, di bidang yang sama. Setelah itu, ia menjadi mahasiswa doktoral di Universitas Chicago, Amerika Serikat, dan sempat menjadi mahasiswa luar biasa di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, tatkala mengerjakan penelitiannya tentang politik Timur Tengah di kala itu. Akhirnya pada 1981, ia meraih gelar Ph.D. Studinya dilanjutkan di tingkat pasca doktoral pada 1989, di Universitas George Washington dan Universitas California di Los Angeles, Amerika Serikat. Di sepanjang karir akademiknya, Amien Rais setidaknya telah menerbitkan 18 buku, termasuk yang paling monumental adalah “Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan,” yang diterbitkan oleh Mizan pada 1998. Buku ini terbit, di sela-sela lahirnya Reformasi Politik Indonesia. Buku inilah yang akan menjadi sumber utama, dalam menelusuri pelbagai esensi gagasan Neo-Sufisme yang diajukan oleh tokoh nasional yang memangku gelar Bapak

Reformasi tersebut.

Sebelum terjun ke dunia politik praktis, Amien Rais adalah Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada 1995 dan digantikan oleh Profesor Ahmad Syafii Maarif pada 1999, di awal berdirinya Partai Amanat Nasional (PAN).. Pada tahun 60-an, di usianya yang cukup belia, ia mendirikan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah bersama Djazman al-Kindi. Pada 1967-68 ia menjadi pimpinan tertinggi gerakan aktivisme mahasiswa ini. Pengalaman hidup bermuhammadiyah, adalah modal besar bagi dirinya untuk mereformulasi teologi yang bernafaskan keberpihakan sosial. Muhammadiyah, reformasi dan PAN sebagai konteks sosial, sangat berhubungan dengan teori tauhid sosial yang digagas Amien Rais.

Tauhid sosial merupakan tauhid yang berfungsi sosial. Dalam pengertian, tatkala setiap Muslim bersaksi bahwa “Tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah,” maka dalam seluruh aspek kehidupan, ia tidak boleh melepaskan diri dari persaksian tersebut.<sup>22</sup> Karena tidak jarang ditemui bahwa, mereka yang saleh secara ritual, tidak memberikan kontribusi apapun terhadap persoalan-persoalan sosial yang ada. Sastrawan A.A. Navis mengilustrasikan perkara ini dalam cerita pendeknya yang bertajuk, “Robohnya Surau Kami”.<sup>23</sup> Melalui karyanya tersebut, ia hendak mengecam siapa saja yang mengaku beragama, namun abai terhadap persoalan kemanusiaan. Dengan demikian, tauhid sosial ini selaras dengan spirit sosial Islam, yang tertuang dalam al-Qur’an surat al-Maun, yang menegaskan bahwa, hanyalah pendusta agama semata bagi siapa saja yang menjalankan segala praktik ritual keagamaan, sementara mereka mengabaikan persoalan kemiskinan dan marginalisasi sosial.

Dalam konteks sosial politik Rezim Orde Baru, bangsa Indonesia menghadapi pelbagai fenomena ketidakadilan sosial. Pembangunan yang digalakkan pemerintah, tidak berjalan lurus dengan penegakan keadilan dan penghormatan terhadap kemanusiaan. Pembangunan justru berdampak pada tumbuh-suburnya ketidakadilan sosial, kemiskinan dan kebodohan massal. Susetiwawan mengatakan bahwa, pembangunan saat itu hanya berlaku sebagai alat perluasan pasar, yang hanya menguntungkan para pemilik modal. Di samping itu, negara secara dominan dan hegemonik, mendikte rakyatnya agar tunduk patuh terhadap segala agenda “pebisnis pembangunan” tersebut.<sup>24</sup> Bahkan pada situasi saat itu, dapat dikatakan bahwa pemerintah menjalankan roda pemerintahannya dengan penuh korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN). Dalam situasi ini, agama tidak berdaya dalam mengupayakan misi pemerdekaannya.

Menanggapi hal ini, Amien Rais menjelaskan bahwa:

“...al-Qur’an merupakan sumber hukum yang memberi pencerahan dan memotivasi kita untuk membangun kehidupan berdasarkan nilai-nilai etis atau moral yang kekal atau abadi. Salah satu tema utama al-Qur’an adalah keadilan... Dalam al-Qur’an, Allah mengajarkan bahwa sebagai umat beriman, kita harus menegakkan keadilan tidak hanya dalam satu atau dua aspek kehidupan saja. Keadilan yang diajarkan kepada kaum Muslim bersifat multidimensional. Al-Qur’an berbicara mengenai keadilan hukum, keadilan sosial, keadilan ekonomi, keadilan politik, dan keadilan dalam pendidikan.”<sup>25</sup>

Di luar persoalan etis keagamaan, sebenarnya tema keadilan ini menjadi krusial, karena pada saat itu umat Islam dihadapkan dengan pelbagai kenyataan krisis yang ada. *Pertama*, bangsa Indonesia menghadapi degradasi moral; *Kedua*, adanya distribusi kekayaan yang tidak merata sehingga membawa kepada ketimpangan sosial yang lebar.; *Ketiga*, pendidikan yang tidak bisa diakses oleh seluruh lapisan sosial.; *Keempat*, penindasan sosial yang termanifestasikan dalam perilaku KKN..<sup>26</sup>

Kelima krisis tersebut, sebenarnya secara sosial dan politik lebih banyak disebabkan oleh struktur kekuasaan yang menindas. Rezim Orde Baru, saat itu lebih merupakan rezim yang menindas rakyatnya sendiri. Bukan hanya tidak ada kebebasan bagi rakyat pada saat itu, tetapi juga tidak adanya keadilan sosial. Demokrasi yang semestinya mendorong tercapainya keadilan dan kesejahteraan, terbunuh oleh otoritarianisme kekuasaan.<sup>27</sup> Dalam konteks inilah tauhid sosial mendapatkan tempatnya. Oleh karena itu, melalui Muhammadiyah, Amien Rais kerap mengumandangkan perlawanan keras terhadap Suharto, dengan istilah “Suksesi Kepemimpinan”. Suksesi ini bermaksud untuk melengserkan kekuasaan politik yang selama lebih dari 30 tahun berkuasa, melalui jalan demokrasi. Itulah satu-satunya jalan yang dianggap paling adil untuk menentukan bagaimana nasib bangsa ini ke depan. Kerja keras yang dibarengi oleh semangat optimistik ini dilakukan secara lebih massif pada tahun 1990an.

Bagi Amien Rais, tauhid sosial merupakan etika perjuangan yang bisa diterapkan dalam praksis gerakan sosio-politik kebangsaan. Tauhid sosial secara tidak langsung membangun kesadaran kritis umat, agar tidak terjebak pada segala perilaku korup yang dikecam oleh kitab suci. Dengan kata lain, tauhid sosial berfungsi untuk memurnikan segala ke-Esa-an Allah, dari segala syirik sosial, yang mewujudkan dalam pelbagai tindak laku sosial politik yang dehumanistik seperti diskriminasi, dominasi, penghisapan, korupsi, kolusi,

nepotisme dan seterusnya. Secara lebih jauh, Amien Rais menyatakan bahwa "Konsep tauhid tidak mengenal dan tidak membolehkan adanya diskriminasi berdasarkan ras, jenis kelamin, agama, bahasa dan pertimbangan etnis, sehingga keadilan sosial yang komprehensif harus ditegakkan oleh manusia beriman."<sup>28</sup>

Melalui inspirasi ini, Amien Rais terpanggil sebagai intelektual yang menggagas lahirnya gerakan massa dari seluruh pelosok negeri, khususnya oleh para mahasiswa, dalam rangka memperjuangkan kebebasan, keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat. Satu-satunya langkah yang memungkinkan untuk meraih itu semua adalah melalui suksesi kepemimpinan. Mengenai persoalan ini, Amien Rais menuturkan, "Transformasi sosial mula-mula pasti dimulai dari transformasi intelektual."<sup>29</sup> Karena itulah ide tauhid sosial ini dimatangkan ketika ia menjadi aktivis di PP. Muhammadiyah. Bisa dikatakan pula bahwa Muhammadiyah adalah lingkungan yang sangat mendukung sosok intelektual seperti Amien Rais, menjadi penggerak utama perubahan sosial dan politik di negeri ini. Melalui pengakuannya, Amien Rais mengatakan,

"Muhammadiyah adalah keluarga saya dan para senior serta rekan-rekan telah banyak membantu proses pembelajaran saya. Perjalanan bersama Muhammadiyah adalah pengalaman seumur hidup. Anda tidak bisa meninggalkan Muhammadiyah seperti halnya anda tidak bisa meninggalkan keluarga anda. Ikatan ini berlandaskan rasa saling percaya dan berlangsung abadi."<sup>30</sup>

Uraian di atas menunjukkan bahwa gagasan tauhid sosial terlebih dahulu lahir sebagai refleksi intelektual kritis sosok Amien Rais. Walau demikian tidak dapat dipungkiri bahwa, lingkungan sosial juga membentuk watak dan karakter sang intelektual dan sebaliknya, intelektual tertentu, pastilah memberikan sumbangsih yang besar terhadap corak dan bahkan mazhab pemikiran komunitas atau masyarakatnya. Kendati banyak orang mengenal tauhid sosial sebagai gagasan perubahan politik atau nilai moral keagamaan yang mampu mewujudkan transformasi sosial di tengah masyarakat, secara lebih filosofis, hal ini merupakan artikulasi estetis dan teoretis seorang sarjana yang cukup makan asam garam dunia intelektual akademik, sekaligus praksis sosial politik.

Amien Rais mengungkapkan,

"Tentu Muhammadiyah juga memahami bahwa tauhid mempunyai *social dimension*. Surah al-Ma'un jelas sekali menyebutkan bahwa seseorang dicap mendustakan agama sekalipun dia shalat karena mereka lalai, membengkalikan tugas-tugas, untuk menolong fakir miskin dan kaum

lemah. Artinya bagi warga Muhammadiyah, tauhid tidak berhenti pada akidah, tetapi juga harus diturunkan dan dipraktikkan pada dataran *mu'amalah ma'annas*. Jadi, *al-adalah, al-musawah bainan nas* adalah bukti tauhid. Kalau ada *exploitation de l'homme par l'homme* dan ada *istibdad* dalam Muhammadiyah atau dalam masyarakat, itu dikutuk oleh tauhid."<sup>31</sup>

Sebagai seorang hamba Allah, seorang Muhammadiyah, bahkan pemimpin Muhammadiyah, Amien Rais tidak jauh dari segala ketentuan syariat. Sama persis seperti doktrin para sufi modern (neo-sufis) yang menekankan jalan syariat untuk menggapai hakikat dan ma'rifat. Amien Rais melalui gagasan tauhid sosial mencoba melakukan kontekstualisasi credo "amar ma'ruf nahi munkar" (tonggak syariat) dalam wujud gerakan perlawanan sosial politik, terhadap pelbagai bentuk kemunkaran sosial yang keji. Pencapaian hakikat bagi Amien Rais adalah terwujudnya masyarakat yang adil dan sejahtera. Sementara itu meraih ma'rifat, baginya adalah mampu membangun negara yang adil-makmur yang diridloi dan senantiasa mendapat ampunan Allah SWT. (*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*).

Tauhid sosial ini mengajarkan pada kaum Muslim mengenai arti penting pembangunan kesadaran kritis umat, mengarahkan pada keberpihakan kemanusiaan yang jelas dan keberanian untuk menghadang segala bentuk kemunkaran dan syirik sosial. Semua itu bertujuan untuk mewujudkan masa depan umat yang lebih cerah, mengembalikan kehormatan Islam yang hakiki, yang tidak ternodai oleh kepentingan-kepentingan korup dan sewenang-wenang. Bagi Amien Rais, inilah syariat Allah yang harus dijalankan. Syariat berarti jalan menuju kepada-Nya. Bukan sekedar ritual keseharian, tetapi juga nilai-nilai etis universal yang harus terwujud dalam kehidupan sosial politik bangsa Indonesia.

### **Ilmu Sosial Profetik**

Istilah Ilmu Sosial Profetik (ISP), digagas oleh Kuntowijoyo. Ia adalah guru besar di bidang sejarah Universitas Gadjah Mada (UGM). Di kalangan masyarakat umum, ia dikenal bukan sebagai sejarawan, tetapi juga sastrawan, budayawan, cendekiawan Muslim dan bahkan seorang aktivis Muhammadiyah. Banyak sekali karya yang lahir dari talenta jenius seorang Kuntowijoyo. Walau demikian, karya-karyanya yang relevan dengan tema mengenai ISP antara lain adalah *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (2004), *Muslim Tanpa Masjid* (2002), *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas* (2002), *Identitas Politik Umat Islam* (1997), *Paradigma Islam: Interpretasi*



*untuk Aksi* (diterbitkan tahun 1991, namun dicetak ulang pada 2008).

Dalam proses pembangunan intelektualnya, Kuntowijoyo mengawalinya dengan menempuh program sarjana sejarah di UGM, kampus yang sama di mana ia mengabdikan sebagai “guru” sampai akhir hayatnya. Pada 1969, ia mendapatkan gelar sarjana. Pada 1974 ia mendapatkan kesempatan studi ke Universitas Connecticut, Amerika Serikat. Pada 1980 ia meraih gelar doktor di bidang sejarah dari Universitas Columbia. Dalam beberapa kesempatan, ia juga menjadi dosen tamu di Universitas Filipina pada 1984 dan di Universitas Michigan, Amerika Serikat setahun kemudian. Melalui pengalaman akademik yang matang inilah, pada akhirnya menjadikan seorang Kuntowijoyo sebagai pemikir yang di perhitungkan di Indonesia. Karya-karyanya menjadi inspirasi yang menarik bagi banyak kalangan, khususnya yang berpendidikan tinggi. Jangkauan diskusi yang ditimbulkan dari karya tersebut mampu menyentuh banyak hal, termasuk nilai dan hakikat agama, intelektualitas, karakter dan identitas kebangsaan, serta keadilan sosial dan kemanusiaan.

Memang tidak mengherankan bila ISP, lahir dari seorang pemikir seperti Kuntowijoyo.<sup>32</sup> Secara substansial ISP memiliki banyak kemiripan dengan ilmu sosial transformatif. Hanya saja yang membedakannya adalah inspirasi yang bersumber pada ajaran-ajaran Islam ke dalam bentuk teori sosial. Tujuan dari ilmu ini adalah rekayasa untuk perubahan social. Bidang kajian Kuntowijoyo tidak merambah aspek-aspek normatif seperti teologi, tetapi pada aspek-aspek yang bersifat empiris, historis dan temporal.<sup>33</sup> Menurut Kuntowijowo, Ilmu ini, menginginkan adanya transformasi sosial yang berbasis pada cita-cita humanisasi, liberasi dan transendensi, yang disari dari nilai dan *ibrah* sejarah yang bersumber pada kitab suci. Mengenai persoalan ini, Kuntowijoyo mempertimbangkan al-Quran, surat Ali Imran ayat 110, “Engkau adalah umat terbaik, yang diturunkan di tengah umat manusia untuk menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran (kejahatan) dan beriman kepada Allah.”

Berdasarkan refleksi Kuntowijoyo, terdapat empat konsep utama yang harus dielaborasi lebih jauh, yaitu: umat terbaik, aktivisme sejarah, pentingnya kesadaran dan etika profetik.<sup>34</sup> *Pertama*, umat manusia akan menjadi umat terbaik, ketika bekerja untuk kemanusiaan (*civil society*); *Kedua*, mengemban misi kemanusiaan, berarti berbuat untuk manusia dalam bentuk aktivisme sosial dan membangun sejarah; *Ketiga*, kesadaran dimaksud adalah kesadaran ilahiah. Ini adalah bentuk “keterpanggilan etis” untuk kemanusiaan, yang dilandasi oleh spirit teologis; *Keempat*, etika profetik ini berlaku umum, yaitu menyeru kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah

(transendensi).<sup>35</sup>

Memperjelas apa yang dimaksud dengan etika profetik, sebetulnya konsepsi ini memiliki tiga prinsip, yaitu humanisasi, liberasi dan transendensi. *Pertama*, humanisasi bermakna memanusiaikan manusia.<sup>36</sup> Dalam konteks masyarakat industrial, ternyata pola-pola kebudayaan mengalami perubahan, bahkan mengalami krisis. Nilai kemanusiaan telah banyak tergerus oleh kepentingan industrialisme. Orientasi profit yang dijalankan melalui cara produksi (*the mode of production*), membentuk cara berpikir manusia yang konsumtif, bahkan melahirkan *trend* masyarakat konsumsi. Siapa saja yang tidak mampu bersaing, dalam pengertian tidak memiliki kepemilikan kapital, akan tersisih dari komunitas industrial dan teralienasi. Humanisasi, merupakan paradigma, di mana kesadaran kemanusiaan untuk memanusiaikan manusia, diupayakan untuk menjawab pelbagai problem kekinian.

*Kedua*, liberasi adalah usaha untuk menetralkan segala bentuk tindak laku yang anti-kemanusiaan. Dalam struktur sosial, khususnya dalam konteks masyarakat industrial-kapitalistik, terdiri atas para pemilik modal dan pekerja, serta keberlangsungan sistem dominatif, hegemonik dan eksploitatif. Terdapat kelas yang menindas dan yang tertindas. Liberasi sebagai prinsip etika profetik, berfungsi untuk menetralkan kondisi "penjajahan" tersebut. Liberasi, bermakna pembebasan atau pemerdekaan bagi kemanusiaan di hadapan sistem sosial yang tiranik dan dehumanistik.

*Ketiga*, transendensi adalah mengembalikan segala persoalan kehidupan kepada Tuhan.<sup>37</sup> Prinsip ini adalah upaya untuk mengoptimalkan spiritualitas manusia. Transendensi, diharapkan menjadi nilai kesadaran umat, yang bersifat komunal atau memasyarakat. Humanisasi dan liberasi, keduanya semata-mata diupayakan karena prinsip transendensi ini. Tuhan merupakan sumber kekuatan, Tuhan merupakan sumber keabadian dan Dzat yang Maha Obyektif. Segala upaya humanisasi dan liberasi, bukanlah pemikiran dan sikap manusia yang reaktif. Upaya pembelaan terhadap kemanusiaan, misalnya dihadapan dehumanisasi yang menindas, bukan bahwa kelas penindas digantikan posisinya oleh kelas tertindas sebagai penindas baru, namun lebih kepada upaya menetralkan dan menuju pada kondisi yang paling obyektif.

Dari uraian singkat tentang profetisme tersebut, dapat disimpulkan bahwa terdapat empat nilai, yakni: (1) *civil society*, (2) aktivisme sejarah, (3) pentingnya kesadaran (4) etika profetik. Sedangkan prinsip-prinsip yang menopang Ilmu Sosial Profetik adalah humanisasi, liberasi dan transendensi. Keempat nilai tersebut bukan sekedar membangkitkan kesadaran kritis manusia, tetapi juga

transformatif. Dalam bahasa Kuntowijoyo adalah kesadaran profetik atau kenabian. Tatkala menjelaskan persoalan ini, ia mencoba membandingkan dengan kesadaran sufistik, dalam pengertian kesadaran ruhani-ilahiah semata-mata. Istilah kesadaran profetik yang dimaksud oleh Kuntowijoyo lebih dekat dengan Neo-Sufisme dari pada Sufisme secara umum. Ciri Neo-Sufisme atau Sufisme baru bukan sekedar menekankan aspek ruhaniah semata, tetapi juga syariat dan perubahan sosial, serta transformasi sosial. Karena itu, Kuntowijoyo berpijak pada prinsip humanisasi. Dalam kondisi sosial tertentu, humanisasi harus berjalan beriringan dengan upaya mengahadangi kemungkaran sosial. Dalam istilah yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo adalah liberasi. Pada akhirnya, sebagaimana jalan yang ditempuh oleh para sufi, baik itu Sufisme dan Neo-Sufisme, semuanya sepakat bahwa seluruh kehidupan ini tidak lain adalah ibadah, mendekati diri kepada Allah semata, serta mampu meraih manisnya *ma'rifatullah*. Dalam bahasa teori ISP, hal yang demikian disebut dengan prinsip transendensi.

ISP yang sudah dibangun oleh Kuntowijoyo ini tidak terlepas dari pelbagai aspek sosial yang membangun intelektualitasnya sendiri. Misalnya Muhammadiyah, telah memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pemikirannya, khususnya mengenai etika profetik, serta prinsip-prinsip humanisasi, liberasi dan transendensinya. Melalui tulisannya yang bertajuk "Jalan Baru Muhammadiyah" (2000),<sup>38</sup> Kuntowijoyo benar-benar terilhami dengan pemikiran keagamaan KH. Ahmad Dahlan yang sangat progresif. Ia menjelaskan bahwa, jalan syariat Muhammadiyah dengan credo "al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah" bukan bermaksud untuk mengekang kemanusiaan, tetapi justru membebaskannya dari segala dominasi, hegemoni dan perilaku yang dehumanistik, yang melukai harkat dan martabat kemanusiaan itu sendiri. Walau demikian, melalui teori ISP-nya, kontribusi intelektual Kuntowijoyo begitu besar bagi persyarikatan Muhammadiyah. Penghayatan sufistik baru (Neo-Sufisme) Kuntowijoyo, telah terartikulasikan dalam teori sosial (ISP) yang sangat mencerahkan bagi komunitas dan masyarakat Muslim secara umum, dan Muhammadiyah secara khusus.

### **Islam Transformatif**

Istilah Islam Transformatif dipopularkan oleh Moeslim Abdurrahman. Ia adalah cendekiawan Muslim, intelektual dan aktivis NGO, serta patron gerakan intelektual muda Muhammadiyah yang progresif (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah). Kang Moeslim, sapaan akrabnya, pernah menjabat sebagai

salah seorang Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah di Bidang Pemberdayaan Buruh, Petani dan Nelayan. Pria kelahiran 8 Agustus 1948 ini menempuh seluruh pendidikan dasarnya di dunia pesantren, yakni di Pesantren Kertosono, Jawa Timur. Ia kemudian menyelesaikan studi sarjananya di bidang Pendidikan Islam di Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS). Jenjang pendidikannya yang lebih tinggi, baik itu Master dan Ph.D., diraihinya di Jurusan Antropologi, the University of Illinois at Urbana-Champaign, Amerika Serikat. Ia tercatat pernah menjadi Ketua Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF); menjadi salah seorang pendiri dan penasihat, the Maarif Institute; penasihat di *Center for Strategic and International Studies* (CSIS); dan pendiri al-Ma'un Institute. Semua lembaga swadaya masyarakat tersebut, berkantor di ibu kota Jakarta. Di akhir riwayat hidupnya, ia mendirikan laboratorium ilmu sosial transformatif di Gunung Kidul, Yogyakarta, dengan nama Sekolah Sumbu Panguripan. Sumbangsihnya terhadap gagasan Islam transformatif begitu besar bagi seluruh generasi bangsa.

Kang Moeslim mengarang beberapa buku di bidang agama dan masyarakat, yang semuanya genap dengan kritik sosial yang tajam. Di antara buku-buku tersebut adalah "Menafsirkan Islam dalam Tradisi dan Persoalan Umat" (1990), "Kang Thowil dan Siti Marginal" (1995), "Islam Transformatif" (1995), "Semarak Islam, Semarak Demokrasi" (1997), "Islam sebagai Kritik Sosial" (2003), "Islam yang Memihak" (2005), dan yang terakhir adalah "Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan," (2009). Seluruh karya tersebut bermuatan ide penting tentang Islam transformatif (teologi transformatif).

Inti dari konsep Islam transformatif ini adalah Islam yang memikirkan dan menyelesaikan pelbagai persoalan sosial dan kemanusiaan yang dihadapi oleh umat manusia. Gagasan ini berangkat dari kritik terhadap teologi/kalam tradisional yang terlampau asyik masuk dalam trend pemikiran yang skolastik. Di samping itu, ciri khas dari skolastisme Islam yang masih dipertahankan hingga kini adalah legal-sentrisme atau fiqh-sentrisme. Segala sesuatu yang berupa kreativitas rasional alam pikir manusia, dihukumi dengan istilah "benar dan salah". Dalam konteks ini, tampak sekali kecenderungan untuk berpikir melalui pandangan dunia yang dualistik semata, seperti hanya menekankan persoalan "halal-haram", "dosa-pahala", serta "hitam-putih", sementara kenyataan sosial yang menunjukkan penderitaan umat, tidak dianggap sebagai sesuatu hal yang perlu diperhatikan.<sup>39</sup> Padahal, ajaran agama yang paling esensial adalah meletakkan kedudukan harkat dan martabat kemanusiaan di tempat yang luhur.

Seluruh kritik yang diajukan tersebut, sebenarnya bukan untuk mengoreksi agama itu sendiri. Sasaran utama kritik Kang Moeslim adalah pemikiran Islam (teologi) yang hegemonik, sehingga tidak menyisakan ruang untuk menyelesaikan persoalan krisis kemanusiaan, yang sesungguhnya tampak di permukaan. Melalui kritik ini, diharapkan akan terumuskan formulasi baru mengenai teologi (Islam) yang mulai menaruh perhatian dan memiliki keberpihakan yang jelas terhadap krisis kemanusiaan. Dengan kata lain, wahyu Allah telah diterjemahkan dengan cara yang tepat, emansipatoris, liberatif dan transformatif, karena itu Islam memiliki posisi yang senantiasa relevan dengan perubahan zaman, dengan pelbagai persoalannya.<sup>40</sup> Namun demikian, upaya pembacaan firman-firman Allah secara kritis tersebut tidak hanya bersifat deduktif, - dari kitab suci menuju realitas - tetapi juga bersifat reflektif dalam rangka membaca, mendiagnosa dan menyikapi pelbagai kenyataan empiris (pelbagai krisis sosial dan kemanusiaan) melalui perspektif nilai-nilai etis teologi (Islam).<sup>41</sup>

Dalam satu kesempatan, Moeslim menegaskan bahwa,

"...semua kitab suci...menjadi ruh teologis bagi gerakan yang memihak keadilan sosial, sehingga muncul kekuatan kolektif yang berangkat dari kesadaran bahwa setiap bentuk hegemoni kekuasaan yang ingin melestarikan kekerasan dan ketidakadilan merupakan kemungkaran yang selalu mengancam keutuhan sendi-sendi kemanusiaan."<sup>42</sup>

Ikhtiar Kang Moeslim untuk mereformulasi ajaran Islam ini adalah, agar spirit keagamaan setiap Muslim, mampu memberikan keberpihakan terhadap persoalan keadilan sosial, khususnya yang menimpa siapa saja yang ter subordinasi secara sosial. Dengan demikian, hal ini merupakan sikap teologis yang mencoba menghimpun kekuatan simbolik Islam, yang berfungsi sosial untuk mewujudkan segala perintah agama itu sendiri, seperti menegakkan keadilan sosial dan membangun kesejahteraan umat.<sup>43</sup> Jelas bahwa upaya yang harus dilakukan atas nama Islam ini bukanlah aksi individual semata, tetapi menjangkau seluruh aspek sosial kebudayaan yang diharapkan mampu bergerak secara massif dan kolektif.

Secara filosofis, ajaran ini merupakan hasil evaluasi kritis terhadap pelbagai wacana teologi Islam. Kang Moeslim meyakini bahwa, di dalam sejarah Islam, risalah tauhid sebagai pesan-pesan ilahiah, diturunkan bukan di ruang hampa, tetapi memiliki tujuan pragmatis yang mulia, antara lain untuk mendorong adanya humanisasi di tengah masyarakat Arab Jahiliyah yang penuh dengan krisis kemanusiaan pada saat itu.<sup>44</sup> Melalui pengertian ini, tauhid

bermakna moralitas yang paling fundamental untuk menegaskan ideologi politik kaum Muslim, bahwa ketidakadilan, krisis kemanusiaan dan kemiskinan adalah ancaman yang serius. Jika segala problem kemanusiaan tersebut diakibatkan oleh tangan-tangan jahat struktur kuasa yang menindas. Sebagaimana peran kenabian, maka dalam perkara ini, Islam transformatif harus berusaha melawan penindasan tersebut.

Secara lebih detil, Kang Moeslim menjelaskan bahwa, teologi Islam memiliki beberapa syarat, agar supaya benar-benar berfungsi transformatif. Syarat tersebut antara lain adalah: *Pertama*, teologi Islam harus bervisi sosial-emansipatoris; *Kedua*, perlu kontekstualisasi nilai etis kitab suci, serta bukan tekstualisasi; *Ketiga*, peran liberatif agama ini merupakan hasil dari dialog terbuka antara teks dan konteks, sehingga melahirkan suatu penghayatan terbaik yang memihak kemanusiaan; *Keempat*, basis ortodoksi Islam harus dimaknai sebagai tumpuan untuk kepentingan umat (yang bersifat visioner dan futuristik); *Kelima*, orientasi keislaman bukan sekedar ortodoksi, tetapi juga ortopraksi; *Keenam*, intelektual, komunitas, serta institusinya harus berfungsi kritis, khususnya terhadap jebakan struktur yang dominatif, hegemonik dan menindas. Oleh karena itu ijtihad menjadi jalan terbaik dalam rangka meluruskan setiap bentuk penyimpangan dan pelanggaran terhadap nilai-nilai dasar kemanusiaan.<sup>45</sup> (Moeslim, 1989: 160).

Dalam proyek gagasan Islam transformatif ini, Kang Moeslim kerap menekankan bahwa dalam persoalan transendensi keagamaan (wilayah akidah) dan peribadatan (wilayah syariah/ubudiyah), bukan menjadi bidang garapannya. Dalam pengertian, kedua hal tersebut sudah bersifat final (*taken for granted*), sementara kita hanya perlu untuk melaksanakannya dengan baik. Ada pun perbedaan-perbedaan yang ada mengenai persoalan tersebut, bukanlah perbedaan yang fundamental, karena menyangkut bidang *furu'iyah* dalam pemikiran keagamaan. Dengan kata lain, Islam transformatif menyentuh persoalan-persoalan spirit keagamaan, paradigma berpikir dan bagaimana meletakkan visi ajaran agama Islam yang lebih liberatif-emansipatoris tatkala berhubungan dengan fenomena ketidakadilan, ketimpangan sosial dan krisis kemanusiaan. Secara lebih jauh ia menyatakan bahwa,

“...bagaimana agama sebagai wacana keimanan mampu melakukan pergulatan sejarah yang nyata dalam kehidupan sehari-hari, sehingga agama tetap mempunyai kekuatan profetik untuk mengubah keadaan dan menjadi hidayah bagi terwujudnya masyarakat yang damai dan berkeadilan.”

Berbasis pada pemikiran di atas, barangkali padanan gagasan Islam

transformatif dengan Neo-Sufisme adalah letak penekanannya terhadap pembangunan kesadaran kritis, sifat liberatif-emansipatoris, perlawanan terhadap struktur dominan yang bersifat dehumanistik, serta apresiasi terhadap syariat. Dalam konteks ini, baik Islam transformatif maupun gagasan Neo-Sufisme, keduanya sama-sama berkehendak untuk mendapatkan ridla ilahi, dengan cara memperjuangkan segala harkat dan martabat kemanusiaan. Jelas aktivitas intelektual Kang Moeslim yang terartikulasikan dalam bentuk gagasan Islam transformatif, merupakan buah dari penghayatan religius yang mendalam mengenai ajaran agama Islam. Dengan kata lain, salah satu hasil dari aktivitas spiritualistik (sufistik) intelektual tersebut, telah sampai di hadapan publik dalam bentuk gagasan yang kritis dan mencerahkan.

Perlu dipertimbangkan pula bahwa, bangunan intelektual Kang Moeslim tersebut terkonstruksi oleh lingkungan sosio-kulturalnya. Tampak sekali dalam pemikiran keagamaannya, penuh dengan warna pemikiran kritis di dalam Muhammadiyah. Pelbagai ruh pemikiran progresif KH. Ahmad Dahlan misalnya, yang harus memperjuangkan hak-hak kemanusiaan orang-orang miskin dan kelas termarginalkan, mewarnai setiap karya-karya teoretik-intelektual Kang Moeslim. Penghayatan terhadap dimensi ilahiah yang begitu mendalam (esoteris) yang dipraktikkan oleh Kyai Dahlan dan Muhammadiyah, memiliki posisi yang kurang lebih sama dengan gagasan Moeslim Abdurrahman, walau dengan artikulasi estetis yang berbeda. Demikianlah kiranya gagasan Islam transformatif Kang Moeslim, yang memiliki padanan dengan konsepsi Neo-Sufisme (Muhammadiyah).

### **Sufitisasi Syariah**

Istilah "Sufitisasi Syariah" sebenarnya tidak terlalu mendapatkan perhatian di Muhammadiyah. Akan tetapi, wacana ini dianggap memiliki nilai penting, tatkala dipopularkan oleh Abdul Munir Mulkhan. Ia adalah seorang guru besar di bidang filsafat, di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia pernah menjadi Anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah di tahun 2000-2005. Pria kelahiran 13 November 1946 ini, menyelesaikan studi sarjananya di Fakultas Filsafat UGM pada 1982. Enam tahun kemudian, ia meraih gelar Master dan pada 1999 ia meraih gelar Doktor di bidang Sosiologi di kampus yang sama. Pelbagai karyanya tentang Sufisme antara lain, "Syeh Siti Jenar dan Ajaran Wihdatul Wujud" (1985), "Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan: Esai Pemikiran Imam al-Ghazali" (1992), "Bisnis Kaum Sufi" (1998), "Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme" (2000), "Syekh Siti Jenar,

Pergumulan Islam-Jawa" (2001), "Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar" (2002), "Ajaran Kesempurnaan Syekh Siti Jenar" (2002), dan "Kesalehan Multikultural" (2005). Di antara pelbagai karya yang beraroma Sufisme tersebut, yang paling relevan dengan diskusi mengenai Neo-Sufisme dan Neo-Sufisme Muhammadiyah adalah "Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme" (2000). Buku tersebut akan menjadi rujukan utama dalam tulisan ini.

Gagasan sufitisasi syariah ini begitu penting, karena dianggap merepresentasikan pemikiran Muhammadiyah secara lebih otentik dengan menggali pemikiran-pemikiran kunci KH. Ahmad Dahlan. Pada dasarnya Munir Mulkan ingin menunjukkan model penghayatan agama yang lebih mendalam dalam perspektif Muhammadiyah. Karena itu, istilah syariah yang biasanya dianggap telah cukup untuk membawa seorang hamba menjadi seorang yang saleh, dibawa menuju kepada wacana yang lebih esensial dan cenderung bersifat esoteris. Dalam terminologi Sufisme kerap disebut istilah hakikat dan ma'rifat. Munir Mulkan memperkenalkan pelbagai interpretasi ajaran agama Islam, khususnya mengenai relung batin Islam yang dilahirkan dari permenungan-permenungan reflektif-otentik seorang pendiri Muhammadiyah.

Sepintas mungkin orang akan salah menduga bahwa sufitisasi syariah adalah proyek pen-sufi-an (baca. penyufian) syariat Islam. Pandangan ini menunjukkan bahwa syariah sebenarnya mengandung dimensi esoteris, batiniah dan penghayatan spiritual yang tinggi. Dalam khazanah hukum Islam, hal ini disebut dengan *falsafah al-tasyri'* atau *hikmah al-tasyri'*. Sayangnya gagasan tersebut datang dari para sarjana filsafat, yang agak sukar dicerna oleh nalar masyarakat umum. Sementara itu di dunia Sufisme, hal tersebut dikenal dengan istilah *akhlaq*, *akhlaq al-karimah*, atau *akhlaq al-Qur'an*. Sufitisasi syariah mencoba menegaskan bahwa dimensi nilai-nilai etis Qur'ani atau *akhlaq*, merupakan fondasi dasar bangunan syariah. Dengan demikian, pada saat menempuh pelbagai ketentuan syariah, atau menapaki jalan menuju keridlaan Allah, tergantung pada tujuan luhur di balik itu semua. Dengan kata lain, bergantung kepada dimensi transendentalnya (*ma'rifatullah*). Sufitisasi syariah adalah suatu ikhtiar untuk mengembalikan kedudukan syariah pada kondisinya yang paling otentik.

Melalui penelusuran Munir Mulkan terhadap pemikiran KH. Ahmad Dahlan, tercatat bahwa:

"Agama bukan barang yang kasar, yang harus dimasukkan kedalam telinga, akan tetapi agama Islam adalah agama fitrah. Artinja, adjaran yang



mentjotjoki kesutjian manusia. Sesungguhnya agama bukanlah amal lahir yang dapat dilihat, amal lahirnya hanjalah bekas dan daja dari ruh agama."<sup>46</sup>

Dimensi ruhani di dalam aktivitas ritual peribadatan (*ibadah mahdhah*), maupun aktivitas kehidupan *mu'amalah duniawiyah* sehari-hari, begitu penting. Dalam konteks ini, maka "Gagasan dasar Sufisme sebenarnya sama dengan Syariat, termasuk tujuan mendekatkan diri kepada Tuhan dan pencarian perkenan (keridlaan) Tuhan."<sup>47</sup> Inilah yang menjadi gagasan awal mengapa Muhammadiyah didirikan sebagai perkumpulan, yakni dalam rangka mengembalikan ajaran agama Islam pada hakikatnya yang paling otentik. Seperti namanya, Muhammadiyah adalah pengikut Nabi Muhammad, sosok teladan sempurna mengenai penghayatan ruhani agama Islam, sehingga syariat baginya bukan sekedar menjadi tugas-tugas penggugur kewajiban. Mengenai persoalan ini, Munir Mul Khan menyampaikan bahwa, "Perhatian utama Kyai Dahlan lebih banyak pada pentingnya akal dan hati suci. Dengan jelas Kyai Dahlan menyatakan bahwa kesalehan batin adalah inti dari kesalehan syariah untuk memperoleh perkenan Tuhan."<sup>48</sup>

Melalui penghayatan Kyai Dahlan tersebut, memang konsekuensinya bagi Muhammadiyah begitu besar. Misalnya, bila makna kesucian batin adalah kebaikan, kebajikan dan kebebasan kemanusiaan, maka hal ini berhadapan secara diametral dengan pelbagai aspek yang bukan kebaikan, bukan kebajikan dan pengekangan kemanusiaan. Oleh karena itu, sesuatu hal yang sangat janggal, apabila syariat merupakan jalan yang justru merendahkan harkat dan martabat kemanusiaan. Terlebih bahwa syariat ini sudah mengalami pelbagai modifikasi sosio-kultural, bahkan politik, sehingga tampak begitu memberatkan. Syariat dengan tafsiran mistis Islam, lebih tampak sebagai ajaran keagamaan yang berbeda dengan aslinya (*bid'ah*), berdimensi khayalan mistis yang tidak masuk akal (*takhayul*) dan membawa ketergantungan yang mengikis fungsi akal pikiran (*khurafat*). Perkara ini menimbulkan tertutupnya pintu ijtihad, karena otoritas tafsir keagamaan hanya menjadi hak mereka yang dipercaya (secara sosio-kultural dan politis) oleh sistem feodalistik kerajaan Jawa (Mataraman). Dalam konteks ini, mustahil bahwa ajaran agama yang dimanfaatkan untuk kepentingan pragmatis penguatan *status quo* tertentu merupakan kesucian.<sup>49</sup> Dengan kata lain, bagi Kyai Dahlan, agama Islam telah menampakkan diri melalui wajah yang penuh kepalsuan.

Dari sinilah, kemudian lahir credo utama Muhammadiyah, yakni "*al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah*." Bagi Kyai Dahlan, agama tidak boleh menjadi penguasaan, dominasi dan hegemoni elit keagamaan-pemerintah semata,

karena pada hakikatnya agama adalah rahmat bagi seluruh alam. Karena itu melalui Persyarikatan Muhammadiyah, diharapkan dakwah pemurnian ajaran Islam yang berorientasi untuk pembebasan kemanusiaan, bisa berkembang secara massif. Dengan kata lain, gerakan Islam yang liberatif ini, bisa dimobilisir melalui kekuatan yang solid.

Secara lebih jauh, Munir Mul Khan mengungkapkan bahwa, "Muhammadiyah meletakkan 'organisasi' sebagai alat atau *sabilillah* untuk mendekati diri kepada Tuhan dengan tujuan memperoleh perkenannya... Dari pandangan itu, Muhammadiyah tampak mensakralkan (wajib) yang duniawi dan profan, mirip fungsi tarikat dan hirarkhi guru-murid dalam tradisi Sufisme."<sup>50</sup>

Kyai Dahlan adalah guru, yang bekerja keras mengembalikan dimensi spiritual syariah, dengan strategi pemurnian ajaran Islam, yang bergerak secara kolektif dan terorganisir melalui Persyarikatan Muhammadiyah. Dalam menegaskan pentingnya gerakan ini, Kyai Dahlan menandaskan bahwa,

"Kalau kamu permisi dari suatu tugas yang ditetapkan oleh sidang kepadamu, untuk bertabligh umpamanja, djanganlah kamu permisi kepadaku, tetapi permissilah kepada Tuhan dengan mengemukakan alasanmu, beranikah kamu bertanggungjawab atas perbuatanmu itu?"<sup>51</sup>

Kendati demikian, gagasan sufitisasi syariah ini mulai ditangkap maksudnya tanpa keraguan, pada tahun 1995. Sebelum periode tersebut, gagasan itu diragukan, karena kurang dipahami maksudnya dengan baik, jujur, terbuka dan melalui sudut pandang yang positif. Memang ikhtiar pemurnian Islam yang digalakkan oleh Kyai Dahlan dalam beberapa dekade kemudian, berdampak pada penghapusan dan penolakan segala unsur dan peristilahan yang berbau Sufisme. Mungkin telah beredar trend simplifikasi dan generalisasi bahwa, setiap Sufisme adalah takhayul, bid'ah dan khurafat, serta lebih mudah tergelincir dalam kesyirikan. Oleh karena itu, seiring dengan mengemukanya program "dakwah kultural Muhammadiyah"<sup>52</sup> yang meletakkan kepentingan untuk memperluas dakwah di lingkungan masyarakat bawah yang cenderung tradisional, maka Sufisme, sufitisasi syariah, spiritualisasi hukum Islam dan Neo-Sufisme, menjadi ide-ide yang mampu merevitalisasi spirit pemikiran kemuhammadiyah Kyai Dahlan. Munir Mul Khan kembali menegaskan, "Sejak tahun 1995, Muhammadiyah mulai menaruh perhatian kembali terhadap aspek spiritual syariat dan mulai membahas Tasawuf secara terbuka dalam program spiritualisasi syariat."<sup>53</sup>

Demikianlah yang dimaksud dengan gagasan sufitisasi syariah, yang selaras

dengan segala substansi pemikiran Neo-Sufisme. Pada akhirnya, teoretisi sufitisasi syariah ini mengungkapkan bahwa,

“...pemikiran keislaman...lebih mengacu kepada fungsionalisasi nilai-nilai spiritualitas ketuhanan dalam aplikasinya dalam kehidupan kongkrit di muka bumi...mempertautkan dan menyentuh pemikiran transendental dengan wilayah sosial budaya yang kongkrit dan kontekstual.”<sup>54</sup>

### **Teoretisasi: Koherensi Konsep Kunci dengan Neo-Sufisme Muhammadiyah**

Tidak mudah memang memberikan interpretasi yang tepat mengenai Neo-Sufisme Muhammadiyah dan relasinya terhadap konsep-konsep kunci yang diproduksi oleh para tokoh Muhammadiyah sendiri. Namun, terdapat nilai-nilai dasar yang dipahami, yang bisa dijadikan rujukan untuk membangun suatu konsep atau teori. Nilai-nilai dasar yang dimaksud merupakan batas-batas etis dengan ciri khas tertentu, yang melekat pada gagasan umum Neo-Sufisme. Seperti yang telah dijelaskan Fazlur Rahman, “Neo-Sufisme adalah Sufisme yang mengindahkan syariat, tidak terbawa oleh keasyikan mistis maupun filosofis (skolastis), mengapresiasi ijtihad dan memiliki perhatian yang besar akan kebangkitan agama Islam dan kaum Muslimin.” Di samping itu, Neo-Sufisme juga “peduli terhadap pembangunan kesadaran kritis umat, keberpihakan terhadap kemanusiaan, serta perjuangan melawan ketidakadilan, penjajahan dan kekuasaan yang korup.”

Merujuk kepada batas-batas etis yang diajukan Rahman tersebut, penting kiranya dilakukan evaluasi kembali terhadap gagasan Neo-Sufisme di dalam Muhammadiyah, baik sebagai gagasan kolektif di dalam komunitas, maupun gagasan-gagasan kunci di antara para intelektual di dalam komunitas tersebut. Menghubungkan ketiga struktur pengetahuan (Neo-Sufisme, Neo-Sufisme Muhammadiyah dan konsep-konsep tokoh Muhammadiyah), berarti menafsirkan koherensi konseptual di antara ketiganya.

Amien Rais menyumbangkan konsep “Tauhid Sosial”, Kuntowijoyo dengan konsep “Ilmu Sosial Profetik”, Moeslim Abdurrahman dengan “Islam Transformatif” dan Abdul Munir Mulkan dengan “Sufitisasi Syariah”. Keempat konsep tersebut memang tidak duduk bersama di dalam suatu disiplin ilmu pengetahuan secara khusus. Misalnya di dalam disiplin ilmu filsafat, atau bahkan Sufisme. Tauhid Sosial adalah pengetahuan mengenai etika politik. Di dalamnya mengandung spirit perjuangan politik yang bisa menginspirasi para pemerhati politik. Sedangkan Ilmu Sosial Profetik merupakan ilmu dibangun

di dalam disiplin epistemologi, khususnya epistemologi ilmu pengetahuan sosial dan humaniora. Ilmu ini sangat bermanfaat bagi siapa saja, khususnya para sarjana atau akademisi Muslim yang menggeluti wilayah ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Lalu “Islam Transformatif”, sedikit banyak menyinggung masalah-masalah dalam disiplin teologi, walau sebenarnya ilmu ini lebih merupakan salah satu ilmu sosial, yang berorientasi pada misi, visi dan aksi liberatif-emansipatoris. Bagi orang-orang Muslim yang menaruh kepedulian terhadap ajaran agama Islam dan ilmu sosial yang berfungsi untuk mengupayakan perubahan sosial, Islam Transformatif ini sangat bernilai guna. Terakhir, “Sufitisasi Syariah” sama sekali bukan ilmu pengetahuan dalam disiplin Sufisme. Sufitisasi Syariah adalah diskursus dalam disiplin sejarah sosial, khususnya di lingkungan Muhammadiyah. Bagi warga Muhammadiyah yang ingin mempelajari sejarah organisasinya dengan perspektif alternatif, sufutisasi syariah merupakan hal yang sangat esensial.

Jika kita mencoba mendudukkan keempat konsep tersebut, maka sama halnya dengan membuka pintu bagi pelbagai disiplin ilmu pengetahuan, untuk saling berdialektika. Dalam rangka membuka kesempatan dialog inter-disipliner, maka filsafat ilmu pengetahuan (epistemologi) sebagai “kerangka” interpretasi teori, sangatlah diperlukan. Walau demikian, aktivitas dialektika ini tidak hanya berlaku bagi keempat konsep tersebut, tetapi juga terhadap konsep Neo-Sufisme secara umum dan Neo-Sufisme di dalam Muhammadiyah, yang notabene termasuk dalam wilayah kajian pemikiran Islam. Intinya adalah, dalam seni penafsiran yang memanfaatkan arkeologi pengetahuan, dialektika interdisipliner di antara pelbagai disiplin ilmu pengetahuan merupakan media yang membuka kesempatan untuk menghasilkan ilmu pengetahuan baru.

Kembali kepada persoalan koherensi (interdisipliner), yang berbasis pada batas-batas etis yang telah diajukan Fazlur Rahman. *Pertama*, Neo-Sufisme harus sesuai dengan syariah, bahkan menggunakan syariah untuk menapaki tangga spiritualitas yang lebih tinggi. Lantas apakah pelbagai teori yang ada, telah segaris dengan prinsip etis ini? Di antara teori-teori tersebut, perlu dijelaskan satu demi satu, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih sempurna.

(1) Dimulai dari tauhid sosial. Teori ini sebenarnya merupakan teori etika politik yang terinspirasi dari wacana teologi Islam. Karena menyebut istilah tauhid, pengagasnya berharap terjadi kontekstualisasi makna tauhid, khususnya di ranah sosial dan politik. Interpretasi terpenting dari doktrin ini adalah, Islam yang terdiri dari aqidah, syariah dan mu’amalah, harus saling mendukung satu sama lain secara utuh dan integral. Konsekuensinya, aqidah

dan syariah harus terwujud dalam kehidupan sehari-hari umat Islam, sehingga persoalan-persoalan duniawi yang tampak pelik mampu terselesaikan dengan baik. Oleh karena itu, aqidah dan syariah menjadi sangat penting untuk mendorong terwujudnya misi kemerdekaan agama, baik melalui jalan humanisasi (*amar ma'ruf*) maupun menghadang kemunkaran dan kesyirikan sosial (*nahi munkar*). Seorang Muslim yang telah bersyahadat (berakidah) dan mengerjakan syariat (shalat, puasa, zakat dan haji, serta ritualitas yang sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan al-Sunnah lainnya), belumlah dianggap sebagai Muslim yang sejati, selama akidah dan syariah-nya tersebut tidak termanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari, baik itu secara sosial, politik, kebudayaan dan seterusnya.

(2) Ilmu Sosial Profetik. Teori ini sepenuhnya selaras dengan jalan syariah. Sebagaimana sesuai dengan namanya, teori ini merujuk kepada segala pengertian menyangkut tugas-tugas kenabian Muhammad SAW. Walau demikian, bekerja jauh menyentuh relung syariah, teori ini mengambil banyak faedah dari basis-basis etis syariah itu sendiri. Dalam bahasa *ushul al-fiqh* disebut dengan *maqashid al-syariah*. Meskipun, perumusanya sama sekali tidak menggunakan istilah yang bernafaskan penalaran hukum tersebut. Karena teori ini terletak dalam disiplin epistemologi, maka paradigma profetisme yang diajukannya, harus dilandasi oleh fondasi dasar yang berupa nilai-nilai etis. Kuntowijoyo bermaksud menggali segala etika kebajikan Islam, baik itu yang bersumber dari al-Qur'an, al-Sunnah dan kebajikan universal manusia secara umum, untuk dijadikan sebagai dasar pijak dari konstruksi ilmu sosial yang dibangunnya. Jelas, dimensi "etis" syariah menjadi hal yang sangat esensial, dalam rangka membangun cakrawala berpikir umat Islam di tengah belantika keilmuan dunia, yang sebenarnya sedang didominasi oleh peradaban Barat. Dalam konteks ini, Islam dipandang bukan sekedar agama, tetapi juga ilmu pengetahuan, yang diasumsikan lebih baik, lebih utuh dan lebih sempurna. Kendati demikian, bukan berarti teori-teori yang telah dihasilkan oleh orang-orang Eropa dan Amerika harus ditinggalkan begitu saja. Sepanjang hal tersebut bermanfaat dan mengandung nilai kebajikan universal, maka tidak perlu ragu untuk menggunakannya dalam rangka memperkaya wawasan di kalangan Muslim, karena juga dianggap sesuai dengan perspektif keagamaan (hal ini selaras dengan kredo: *al-mashlahah, syariah*).

(3) Islam Transformatif atau Teologi Transformatif. Teori ini oleh penggagasnya dimaksudkan sebagai teori etika sosial, yang terinspirasi dari nilai-nilai dan spirit teologis agama Islam. Dengan kata lain, teori ini merupakan

teori yang berguna untuk memahami fenomena sosial, namun menggunakan nilai-nilai ajaran Islam yang luhur sebagai perspektifnya. Oleh karena itu, jelaslah bahwa teori ini bukan merupakan teori tentang teologi. Terlebih bahwa Moeslim Abdurrahman sama sekali tidak mempersoalkan wilayah teologis, baik itu yang berupa aqidah maupun syariah. Baginya kedua hal tersebut, bagi setiap kaum yang beriman adalah kewajiban yang tidak boleh dipersoalkan lagi. Hanya saja, apabila ada orang-orang yang mengaku saleh, secara teguh berpijak pada *aqidah Islamiyyah* dan secara konsisten melaksanakan syariat Islam, akan tetapi tidak peduli dengan pelbagai persoalan sosial dan kemanusiaan, maka menurut sudut pandang transformatif, teologi yang mereka pahami belumlah benar. Bagi penulis buku Islam Transformatif ini, seharusnya antara aqidah, syariah dan perjuangan sosial kemanusiaan berjalan beriringan.

(4) Sufitisasi Syariah. Teori ini sebenarnya hendak membermakan konsep dan praktik syariah, khususnya di kalangan kaum Muslim yang memiliki perspektif hukum Islam yang tekstualistik (skripturalistik). Abdul Munir Mulkan menyadari bahwa, kesadaran beragama yang tekstualistik dan legalsentris, dapat mengikis hakikat syariah itu sendiri. Dimensi ruhaniah dari ritualitas ajaran Islam, pada akhirnya bukan menjadi orientasi utama bagi umat Islam yang hendak beribadah, tetapi pahala dan dosa, surga dan neraka, halal dan haram, serta segala penilaian yang bersifat oposisi biner terhadap ajaran agama. Dalam konteks ini, agama tampak sebagai suatu nilai transendental yang dipahami secara dangkal, padahal agama itu sendiri mengandung kedalaman. Oleh karena itu, sufitisasi syariah adalah gagasan yang hendak mengupayakan spiritualisasi di bidang syariah. Dengan upaya ini, diharapkan nilai-nilai esoteris ajaran Islam tidak diabaikan oleh para penganutnya. Sebaliknya, semakin seorang Muslim berkomitmen dan teguh dalam menunaikan syariah, semakin dalam pula penghayatan ruhaniahnya terhadap ajaran Islam yang mulia. Pendek kata, syariah tidak boleh menjadikan keimanan seorang hamba menjadi kering oleh karena kesalahpahaman yang dibuatnya sendiri, tetapi seiring dengan itu semua, esoterisme keagamaan harus berjalan beriringan dengan syariah. Sufitisasi syariah tidak berbeda dengan pemahaman yang lebih mendalam terhadap syariah itu sendiri.

*Kedua*, Secara umum, baik tauhid sosial maupun Islam transformatif jelas memiliki kejelasan formal yang menegaskan bahwa tidak terlalu penting untuk terhanyut dalam persoalan-persoalan keagamaan yang bersifat mistis dan cara berpikir yang skolastik. Bahkan, terdapat kecenderungan untuk menjauhi kedua

corak berpikir yang tidak terlalu memberikan pengaruh terhadap agenda utama kedua gagasan penting tersebut. Artinya, baik cara berpikir mistis maupun filsafat yang terlampaui spekulatif, tidak memiliki kaitan yang signifikan terhadap segala upaya yang mendorong terwujudnya perubahan sosial di tengah masyarakat. Di samping itu, Amien Rais dan Moeslim Abdurrahman sepakat untuk menghindari kesyirikan. Dalam pengertian, baik itu yang bermakna menduakan Allah dalam pengertian yang paling tradisional, maupun kesyirikan modern yang berupa segala perilaku korup dalam kehidupan sehari-hari.

Berbeda dengan kedua teori tersebut, Abdul Munir Mul Khan dan Kuntowijoyo masih mempertahankan beberapa istilah teknis, yang dalam periode historis Islam di masa lalu, cenderung bersifat mistis atau filosofis-skolastis. Misalnya terhadap istilah Sufisme dan transendensi. Bila yang pertama dikenal terlampaui jauh bergumul dalam dunia mistis-gnostik, yang kedua sering dikaitkan dengan istilah *ma'rifatullah*, yang bahkan oleh beberapa ahli sufi-falsafi, dimaknai dengan kebersatuan esensial dan eksistensial antara seorang hamba dan Tuhannya, baik melalui *hulul* maupun *wihdatul wujud*. Kedua tradisi Sufisme tersebut, jelas bukan merupakan bidang garapan Neo-Sufisme. Seiring dengan persoalan ini, maka makna yang sebenarnya dikehendaki oleh dua teoretisi dari Muhammadiyah tersebut, merupakan reinterpretasi (kultural) yang secara halus diarahkan kepada pemahaman masyarakat umum. Di tangan Munir Mul Khan dan Kuntowijoyo, Sufisme dan transendensi sama sekali tidak berhubungan dengan mistisisme dan filsafat-skolastis, juga tidak bertentangan dengan syariah. "Sufisme" bagi penulis disertasi "Islam Murni" ini, bermakna "spiritualisme". Secara positif, hal tersebut (spiritualisme) dapat dimaknai sebagai intisari atau penghayatan yang mendalam terhadap ajaran syariah. Sementara itu "transendensi" bagi penulis novel "Khutbah di Atas Bukit" ini memiliki pengertian totalitas penerimaan dimensi Ilahiah (pasrah, dan berserah diri hanya kepada Allah semata). Bagi Kuntowijoyo, menempuh jalan menuju keridhaan Tuhan (syariah) hanya bisa dimulai melalui kemurnian niat dan kesucian kalbu, sedangkan hasilnya diikhhlaskan kepada hak preogatif Allah sepenuhnya.

*Ketiga*, reformulasi syariah dan Sufisme di antara keempat tokoh di atas, mustahil terbangun tanpa ruh kesadaran kritis. Kesadaran kritis merupakan prasyarat utama, sebelum mengelaborasi pelbagai doktrin pokok ajaran agama Islam, sehingga muncul penafsiran baru yang lebih mencerahkan dan mendidik umat. Secara aplikatif, kesadaran kritis biasanya muncul melalui peran korektif agama beserta segala nilai etis yang mengiringinya, terhadap fenomena sosial

yang dianggap dehumanistik. Tauhid Sosial misalnya, memperhadapkan nilai-nilai etis yang tertuang dalam dasar doktriner ajaran Islam atau tauhid, dengan perilaku manusia di wilayah sosial, politik dan kebudayaan yang tidak lagi manusiawi. Islam Transformatif tampak sejalan dengan peran tauhid sosial di dalam ruang lingkup sosial dan politik. Hanya saja barangkali ruang garapan Islam Transformatif lebih luas, karena juga menjangkau (pelbagai kritik terhadap) perilaku dan penghayatan keagamaan umat Islam, yang cenderung tidak peduli dengan persoalan-persoalan ketidakadilan dan krisis kemanusiaan. Sementara itu Ilmu Sosial Profetik mengaplikasikan pemikiran kritisnya bukan dalam ranah fenomena sosial masyarakat, tetapi ranah epistemologi dan sejarah ilmu pengetahuan. Kritik yang dijalankan oleh ilmu ini berjalan dalam dua arah: yang pertama menantang ilmu pengetahuan dominan (Eropa dan Amerika), sementara yang kedua berlaku ke dalam komunitas intelektual Muslim sendiri, untuk mengoreksi dogmatisme keagamaan yang membabi-butakan (nativisme ekstrim di kalangan Muslim konservatif). Terakhir, Sufitisasi Syariah juga menerapkan kesadaran kritisnya dalam dua arah: yakni bagi dogmatisme yang beredar di kalangan para mistikus sufi, serta yang menjangkiti para ahli syariah atau fiqih. Sufitisasi Syariah berikhtiar untuk merekonsiliasi pelbagai tensi di antara kedua ahli di wilayah kajian yang berbeda tersebut.

*Keempat*, dimensi kesadaran kritis pada keempat teori di atas, berimplikasi secara signifikan terhadap digalakkannya ijtihad. Dalam konteks ini, ijtihad dimaknai sebagai pembaruan atau reformasi terhadap banyak bidang yang menjangkau wilayah filsafat, pemikiran Islam, ilmu sosial, seni dan humaniora, serta pelbagai bidang lain yang berkaitan dengan sains dan teknologi mutakhir. Berawal dari penegasan bahwa ijtihad di dalam domain pemikiran keagamaan telah terbuka, membawa pengaruh yang besar di seluruh sendi-sendi kehidupan umat manusia. Kendati demikian, ijtihad tersebut bukan berjalan tanpa makna. Misalnya hanya untuk melayani perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri (obyektivitas), tanpa tendensi yang lain (subyektivitas). Ijtihad dalam persoalan ini mendapatkan tempatnya, dalam rangka mewujudkan kebangkitan agama Islam dan kaum Muslimin. Oleh karena itu, ijtihad ini menaruh kepedulian yang besar terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Dengan demikian tidak mengherankan jika keempat teori tersebut tampak secara kompak sebagai sebuah konsepsi religious yang bernuansa kritis, liberatif dan memiliki kecenderungan perlawanan terhadap ketidakadilan, penjajahan dan kekuasaan yang dominatif dan hegemonik. Pada akhirnya, dapat dimengerti bahwa, dimensi kesadaran kritis di dalam ijtihad senantiasa berjalan beriringan dengan



kerja-kerja sosial dan intelektual yang progresif dan transformatif. Orientasi perubahan sosial yang diupayakan oleh keempat teori tersebut, adalah sebuah keharusan yang dilandasi oleh spirit moralitas keagamaan (*fardu 'ain*).

Pelbagai pemahaman di atas memberikan gambaran kepada kita bahwa, sesungguhnya terdapat koherensi nilai-nilai antara gagasan Neo-Sufisme secara umum dengan keempat konsep yang diproduksi oleh para tokoh Muhammadiyah. Bila konsepsi Neo-Sufisme— dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya – memiliki kesinambungan dengan nilai-nilai etis yang berkembang di Muhammadiyah, jelas dengan demikian secara rasional juga memiliki koherensinya dengan keempat konsep yang diajukan. Kendati demikian, persoalan ini perlu didiskusikan secara lebih jauh, dalam uji filosofis terhadap kedua entitas (keempat teori dan teori Neo-Sufisme Muhammadiyah) yang sebenarnya terbangun dalam suatu lingkungan kebudayaan dan historis yang khusus (Muhammadiyah). Sebagaimana yang diungkapkan dalam pengantar tulisan ini, menurut sosiolog pengetahuan Karl Mannheim, kalangan elit intelektual memberikan sumbangsih yang besar terhadap pemikiran umum komunitasnya sendiri, dan sebaliknya, milieu sosio-kultural tertentu, memiliki peran yang signifikan dalam membangun corak pemikiran dan intelektualitas individu-individu di dalamnya.<sup>55</sup>

Tidak ada yang membantah bahwa, sesungguhnya Amien Rais, Moeslim Abdurrahman, Kuntowijoyo dan Abdul Munir Mul Khan secara kultural dan organisasional merupakan bagian dari Persyarikatan Muhammadiyah. Pemikiran mereka, sedikit banyak mengandung pelbagai nilai-nilai etis dan doktrin yang beraroma Muhammadiyah. Pro-syariah secara formal-substansial (ritualitas dan implikasi etisnya), penghayatan terhadap teologi al-Ma'un (spirit liberasi sosial), keberpihakan terhadap kejayaan Islam, kaum Muslim dan kemanusiaan, serta sikap yang tegas terhadap segala bentuk perilaku yang menginjak harkat dan martabat kemanusiaan, merupakan nilai-nilai etis dan doktrin yang diterima sebagai iman oleh keempat pemikir tersebut. Demikian pula terhadap sosok KH. Ahmad Dahlan, bagi mereka merupakan inspirasi dan pusat refleksi bermuhammadiyah. Dengan demikian, dalam konteks di mana Kyai Dahlan menjadi figur yang setara dan seirama dengan Ibn Taimiyah, tatkala ia diterjemahkan sebagai seorang "neo-sufis", maka bukanlah hal yang mustahil, bila teori-teori yang dihasilkan oleh keempat tokoh Muhammadiyah tersebut, beraroma Neo-Sufisme. Sementara itu melalui arah yang berkebalikan, jelas para tokoh tersebut – disadari atau tidak, maupun diakui atau tidak – telah memberikan kontribusi intelektual yang besar bagi pembangunan ilmu

pengetahuan dan ideologi di dalam Muhammadiyah itu sendiri. Secara formal (melalui forum-forum resmi organisasi) maupun kultural, para teoretisi ini telah membangun image, identitas dan bahkan ideologi Muhammadiyah, melalui formulasi semantik dan gaya bahasa yang mungkin berbeda, sesuai dengan semangat zaman yang ada. Pada akhirnya, inilah yang dimaksud dengan Neo-Sufisme dalam artikulasi teoretika, baik yang digali melalui ideologi Muhammadiyah maupun produk-produk intelektual para tokohnya.

### Catatan Akhir

- <sup>1</sup> Karl Mannheim, "The Two Divisions of the Sociology of Knowledge," *Ideology and Utopia* (New York: Harvest Book, 1936), h. 266-289; 268.
- <sup>2</sup> Michel Foucault, "On the archeology of sciences: Response to the epistemology circle," in part two, "Epistemology and Methodology," *Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault 1954-1984* (New York: The New Press, 1998), h. 297-334; 310.
- <sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), h. 79.
- <sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), h. 195.
- <sup>5</sup> Ibn Taimiyyah, *Kitab al-Istiqāmah, Vol. I* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1409H), h. 3.
- <sup>6</sup> Ezzat Mossallenejad, "Geography of Return," *Religion and the Cruel Return of Gods* (Toronto: Zagros Editions, 2012), h. 130.
- <sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 196-205.
- <sup>8</sup> Charles Amjad-Ali, "Christian Ethics and Witness in the Context of Globalism, the Clash of Civilisations and the American Empire," Allan Boesak Len Hansen (ed.), *Globalisation: The Politics of Empire, Justice and the Life of Faith* (Stellenbosch: SUN Press, 2009), hal. 100. Perlu pula dibandingkan dengan Hamid Dabashi, *Resisting the Empire*, "Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire" (New York: Routledge, 2008), 40.
- <sup>9</sup> Ibn Taimiyyah, *Al-Risālah al-Tadammuriyyah* (Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, 1391H), h. 13-20.
- <sup>10</sup> Wael B. Hallaq, "Early Ijtihad and the Later Construction of Authority," *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), hal. 24-56.
- <sup>11</sup> Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld, 2003), h. 108-9.
- <sup>12</sup> Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatawā, Vol IV* (Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1398H), 17-8.
- <sup>13</sup> Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatawā, Vol IX* (Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1398H), h. 17.
- <sup>14</sup> Ibn Taimiyyah, *Kitāb al-Radd 'ala al-Mantiqiyīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), h. 511.
- <sup>15</sup> Kuntowijoyo, "Jalan Baru Muhammadiyah," dalam Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya,

- 2000), h. xvii.
- <sup>16</sup> Alfian, *Politik Kaum Modernis, Perlawanan Muhammadiyah terhadap Kolonial Belanda* (Jakarta: al-Wasath Publishing Press, 2010), h. 168.
- <sup>17</sup> Nakamura, Mitsuo, "Rationality and Enlightenment: A Comparison of Educational Reforms Promoted by Gülen Movement and Muhammadiyah," Paper yang dipresentasikan di dalam program *International Fethullah Gülen Conference Indonesia*, pada tahun 2010. <http://www.fethullahgulenchair.com/> (diakses pada 7 Januari 2015).
- <sup>18</sup> Kuntowijoyo, "Jalan Baru Muhammadiyah," *Ibid.*,
- <sup>19</sup> Alfian, *Politik Kaum Modernis*, h. 165.
- <sup>20</sup> Beck, Herman L., "The Borderline between Moslem Fundamentalism and Moslem Modernism: An Indonesian Example," dalam Jan Willen Van Henten dan Anton Houtepen (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition* (The Netherlands: Koninklijke Van Gorcum, 2001), h. 279-291.
- <sup>21</sup> Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi. Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU, Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), h. 68; Abdul Munir Mulkhan, "Al-Quran dan Pragmatisasi Amal Saleh," *Manusia al-Quran: Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), h. 77-84; Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 123.
- <sup>22</sup> M. Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung: Mizan, 1998), h. 141.
- <sup>23</sup> A.A. Navis, *Robohnya Surau Kami* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006).
- <sup>24</sup> Susetiawan, "Kesejahteraan Masyarakat yang Terpasung: Ketidakberdayaan Para Pihak Relawan Konstruksi Neoliberalisme," *Media Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*, Edisi Khusus Mukhtamar Satu Abad Muhammadiyah (2010), hal. 99-108.
- <sup>25</sup> M. Amien Rais dalam Muhammad Najib dan Irwan Omar, *Putra Nusantara: Mohammad Amien Rais* (Singapura: Stamford Press, 2003), h. 11.
- <sup>26</sup> M. Amien Rais, *Tauhid Sosial, Ibid.*, h. 99-104.
- <sup>27</sup> Ariel Heryanto, *State Terrorism and Political Identity in Indonesia: Fatally Belonging* (New York: Routledge, 2006).
- <sup>28</sup> M. Amien Rais, *Tauhid Sosial, Ibid.*, h. 110.
- <sup>29</sup> M. Amien Rais, h. 118.
- <sup>30</sup> M. Amien Rais dalam Muhammad Najib dan Irwan Omar, *Putra Nusantara, Ibid.*, h. 57.
- <sup>31</sup> M. Amien Rais, *Tauhid Sosial, Ibid.*, h. 264-265.
- <sup>32</sup> Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006); Kuntowijoyo, "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial," *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), h. 357-376; Heddy Sri-Ahimsa Putra, *Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlukah?*, Makalah Sarasehan Profetik 2011, Sekolah Pascasarjana UGM, di Yogyakarta, 10 Februari 2011.
- <sup>33</sup> Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu, Ibid.*, h. 85.

- <sup>34</sup> Kuntowjoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, *Ibid.*, h. 357.
- <sup>35</sup> Kuntowjoyo, *Ibid.*, h. 357-8.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, h. 369-72.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, h. 372-5.
- <sup>38</sup> Kuntowjoyo, "Jalan Baru Muhammadiyah," dalam Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), h. xvii.
- <sup>39</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h. 17.
- <sup>40</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, *Ibid.*, h. 16.
- <sup>41</sup> Moeslim Abdurrahman, *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Lajnah Kajian Pengembangan Sumberdaya Manusia NU DIY, 1989), h. 153.
- <sup>42</sup> Moeslim Abdurrahman, *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan: Menuju Demokrasi dan Kesadaran Bernegara* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 43-44.
- <sup>43</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), h. vi.
- <sup>44</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 2.
- <sup>45</sup> Moeslim Abdurrahman, *Teologi Pembangunan*, *Ibid.*, h. 43-4.
- <sup>46</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 72; Junus Salam, K.H.A. Dahlan, *Amal dan Perdoangannya* (Djakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah, 1968), h. 51.
- <sup>47</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Neo-Sufisme*, *Ibid.*, h. 98.
- <sup>48</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Ibid.*,
- <sup>49</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Kesalehan Multikultural* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 62-3.
- <sup>50</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Neo-Sufisme*, *Ibid.*, h. 72.
- <sup>51</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Ibid.*; Junus Salam, *Ibid.*, 52-3.
- <sup>52</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Kesalehan Multikultural*, *Ibid.*, h. 212.
- <sup>53</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Ibid.*, h. 99
- <sup>54</sup> *Ibid.*, h. 230.
- <sup>55</sup> Mannheim, *Ibid.*

### Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Moeslim. 2003. *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga.
- Abdurrahman, Moeslim. 2009. *Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan: Menuju Demokrasi dan Kesadaran Bernegara*, Yogyakarta: Kanisius.
- Abdurrahman, Moeslim. 1989. *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: Lajnah Kajian Pengembangan Sumberdaya Manusia NU DIY.
- Abdurrahman, Moeslim. 1996. *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdurrahman, Moeslim. 2005. *Islam yang Memihak*, Yogyakarta: LKiS.
- Alfian. 2010. *Politik Kaum Modernis, Perlawanan Muhammadiyah terhadap Kolonial Belanda*, Jakarta: al-Wasath Publisng Press.
- Amjad-Ali, Charles. 2009. "Christian Ethics and Witness in the Context of Globalism, the Clash of Civilisations and the American Empire," Allan Boesak

- Len Hansen (ed.), *Globalisation: The Politics of Empire, Justice and the Life of Faith*. Stellenbosch: SUN Press. hal. 100.
- Beck, Herman L.. 2001. "The Borderline between Moslem Fundamentalism and Moslem Modernism: An Indonesian Example," dalam Jan Willen Van Henten dan Anton Houtepen (eds.), *Religious Identity and the Invention of Tradition*, The Netherlands: Koninklijke Van Gorcum: 279-291.
- Dabashi, Hasim. 2008. "Resisting the Empire," *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. New York: Routledge.
- Effendi, Djohan. 2010. *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi. Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU, Masa Kepemimpinan Gus Dur*, Jakarta: Kompas.
- Foucault, Michel. 1998. "On the archeology of sciences: Response to the epistemology circle," in part two, "Epistemology and Methodology," *Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault 1954-1984*, New York: The New Press. hal. 297-334.
- Hallaq, Whael B. 2004. "Early Ijtihad and the Later Construction of Authority," *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press. hal. 24-56.
- Heryanto, Ariel. 2006. *State Terrorism and Political Identity in Indonesia: Fatally Belonging*, New York: Routledge.
- Kuntowijoyo. 2006. "Etika Paradigma Islam," *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana. hal. 85.
- Kuntowijoyo. 2000. "Jalan Baru Muhammadiyah," dalam Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya. hal. xvii.
- Kuntowijoyo. 2006. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. 2001. "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial," *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan. h. 357-376.
- Kuntowijoyo. 2001. "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial," *Muslim Tanpa Masjid*, Bandung: Mizan, h. 357; 358; 366-9.
- Mannheim, Karl. 1936. "The Two Divisions of the Sociology of Knowledge," *Ideology and Utopia*, New York: Harvest Book, h. 266-289.
- Mossallenejad, Ezzat. 2012. "Geography of Return," *Religion and the Cruel Return of Gods*. Toronto: Zagros Editions.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2007. "Al-Quran dan Pragmatisasi Amal Saleh," *Manusia al-Quran: Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2005. *Kesalahan Multikultural*, Jakarta: PSAP.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*, Yogyakarta: UII Press.
- Najib, Muhammad dan Irwan Omar. 2003. *Putra Nusantara: Mohammad Amien Rais*, Singapura: Stamford Press.
- Nakamura, Mitsuo, "Rationality and Enlightenment: A Comparison of Educational Reforms Promoted by Gülen Movement and Muhammadiyah," Paper

- yang dipresentasikan di dalam program *International Fethullah Gülen Conference Indonesia*, pada tahun 2010. <http://www.fethullahgulenchair.com/> (diakses pada 7 Januari 2015).
- Nashir, Haedar dkk., (penghimpun dan editor). 2013. *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah dan Majelis Pendidikan Kader PP. Muhammadiyah.
- Putra, Heddy Sri-Ahimsa. 2011. *Paradigma Profetik: Mungkinkah? Perlu kah?*, Makalah Sarasehan Profetik 2011, Sekolah Pascasarjana UGM, di Yogyakarta, 10 Februari.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur. 2003. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Oxford: Oneworld.
- Rais, M. Amien. 1998. *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung: Mizan.
- Salam, J. 1968. *K.H.A. Dahlan, Amal dan Perdjooangannja*, Djakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah.
- Susetiawan. 2010. "Kesejahteraan Masyarakat yang Terpasung: Ketidakberdayaan Para Pihak Relawan Konstruksi Neoliberalisme," *Media Inovasi: Jurnal Ilmu dan Kemanusiaan*, Edisi Khusus Mukhtamar Satu Abad Muhammadiyah, h. 99-105.
- Taimiyah, Ibn. 1391. *Al-Risâlah al-Tadammuriyyah*, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah. H.
- Taimiyah, Ibn. 1409 H. *Kitab al-Istiqâmah*, Vol. I, Kairo: Maktabah al-Sunnah.
- Taimiyah, Ibn, *Kitâb al-Radd 'ala al-Mantiqiyîn*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Taimiyah, Ibn. 1398 H. *Majmû' Fatawâ, Vol IV*, Beirut: Dar al-Arabiyah.
- Taimiyah, Ibn. 1398 H. *Majmû' Fatawâ, Vol IX*, Beirut: Dar al-Arabiyah.