

ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XI • Nomor 2 • Desember 2007

FENOMENA KELOMPOK SEMPALAN ISLAM
DI INDONESIA

Ahmad Choirul Rafiq

PERGULATAN PEMIKIRAN MELAWAN ARUS:
PENYEMPALAN DALAM TUBUH
NAHDLATUL ULAMA DAN MUHAMMADIYAH

Muhammad

GERAKAN ISLAM SEMPALAN:
MITOS DISINTEGRASI DAN DIALOG INTRAAGAMA

Moch. Muwaffiqillah

ISLAM, EKSKOMUNIKASI, DAN PERBAGALAN PENYESATAN:
KAJIAN TEO-SOSIO-ANALISIS ATAS VONIS BID'AH, RIDDAH, DAN KUFR

Yusuf Hanafi

ALIRAN SESAT, TOLERANSI AGAMA,
DAN PRIBUMSASI ISLAM HUMANIS

Choirul Mahfud

BANTAHAN IBNU RUSYD TERHADAP KRITIK AL-GHAZALI
TENTANG KEGADIMAN ALAM

Nurul Hidayat

ISI

TRANSLITERASI

ANTARAN

UTAMA

- Ahmad Choirul Rofiq** Fenomena Kelompok Sempalan (Islam) di Indonesia • 217-236
- Mutawalli** Pergulatan Pemikiran Melawan Arus: Penyempalan dalam Tubuh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah • 237-264
- Moch. Muwaffiqillah** Gerakan Islam Sempalan: Mitos Disintegrasi dan Dialog Intraagama • 265-282
- Yusuf Hanafi** Islam, Ekskomunikasi, dan Persoalan Penyesatan: Kajian Teo-Sosio-Analisis atas Vonis Bid'ah, Riddah, dan Kufr • 283-306
- Choirul Mahfud** Aliran Sesat, Toleransi Agama, dan Pribumisasi Islam Humanis • 307-332

LEPAS

- L. Turjuman Ahmad** قصيدة "أمن أم أوفى" لزهير بن أبي سلمى (دراسة نقدية في عناصرها الأدبية) • 333-350
- Sembodo A. Widodo** Analisis Struktural dalam Kajian al-Qur'an Surat Yûsuf (12) • 351-372
- Nurul Hidayat** Bantahan Ibnu Rusyd terhadap Kritik al-Ghazâlî tentang Keqadiman Alam • 373-388
- Muhammad Taufik** Konsep Belajar Mengajar dalam al-Qur'an: Telaah Implikasi Edukatif Qs. al-'Alaq (96): 1-5 • 389-412

ULAS BUKU

- Adi Fadli** Ahmadiyah: Titik yang Diabaikan • 413-424

INDEKS

PERGULATAN PEMIKIRAN MELAWAN ARUS: PENYEMPALAN DALAM TUBUH NAHDLATUL ULAMA DAN MUHAMMADIYAH

Mutawalli*

Abstract

Political reform after the resign of the former president Subarto in 1998, open the channel of freedom of expression for the people of Indonesia. This enables the Muslims, as the majority of the Indonesian people to express their thoughts in any forms – either orally or in action. This condition resulted in the existence of the liberal progressive movement in Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah. The intellectual critical attitude of the young generation in the Nahdlatul Ulama form some institutions such as Liberal Islamic Networks, Islamic Emancipators, Religious study and Democratic Institution, Islamic Study and Social Institution, Human Resource Development Institution; in Muhammadiyah, Muhammadiyah Youth Islamic Networks leads the thought reform. This phenomenon is a concept of dialectical process, communication, and expression of social reality—movements and thoughts are responses of the dialectical thought in the society. Liberal progressive thought appears to be contradictive, even.

Keywords: Sempalan, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Pergulatan Pemikiran, Intelektual Muda.

REFORMASI politik yang bergulir sejak jatuhnya Presiden Soeharto tahun 1998 membuka kran kebebasan berekspresi bagi seluruh rakyat Indonesia. Terbukanya kran kebebasan ini memungkinkan kalangan umat Islam untuk menyatakan

*Penulis adalah dosen di Fakultas Syariah IAIN Mataram. email: rezisdha@yahoo.com.id

pendapat, baik dalam bentuk wacana maupun gerakan. Dalam konteks ini muncul wajah liberalis-progresif dalam tubuh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Sikap kritisisme intelektual “anak-anak” muda Nahdlatul Ulama kemudian dituangkan secara kelembagaan, misalnya dalam Jaringan Islam Liberal, Islam Emansipatoris, Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD), Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), Lembaga Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam), sedangkan Muhammadiyah sendiri menghadirkan model pembacaan yang digagas oleh Jaringan Islam Muda Muhammadiyah (JIMM).

Secara paradigmatik, Islam liberalis-progresif berusaha mengkritisi pemahaman-pemahaman agama yang telah mapan yang memahami sumber-sumber ajaran Islam (teks) secara normatif-teologis. Menurut Islam progresif, pada dasarnya teks itu diam, otonom, dan tidak berbunyi; manusia penafsirlah yang membuat teks itu berbunyi. Karena itu, teks adalah sebuah realitas *historis*. Ini berarti bahwa kalangan Islam progresif meyakini bahwa teks selalu terbuka untuk ditafsirkan. Mereka secara tegas menolak segala upaya untuk menutup makna teks karena penutupan makna teks akan menimbulkan sikap intelektual yang otoriter, yang dalam paham keagamaan sering disebut dengan otoritarianisme intelektual.¹ Oleh karena itu, segala bentuk finalisasi tafsir dan otoritarianisme intelektual harus dikritisi.

Intelektualisme Muda Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama, selanjutnya disebut NU, merupakan organisasi sosial keagamaan yang memiliki basis kultural, sebagian besar, dari pedesaan dan intelektual berbasis pada pondok pesantren. Dalam pengamatan banyak orang, NU

¹Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), 37.

seringkali dilabeli sebagai organisasi sosial-keagamaan tradisional. Itulah sebabnya, komunitas NU dikenal sebagai masyarakat tradisional. Meskipun tradisionalisme di satu pihak menjadi hambatan perkembangan NU, di pihak lain tradisionalisme sekaligus merupakan modal sosial-intelektual dan kekuatan bagi NU.²

Pesantren sebagai basis sosial-intelektual NU memiliki kekayaan intelektual klasik yang senantiasa diwariskan dari generasi ke generasi. Kekayaan intelektual tersebut menjadikan NU sangat apresiatif terhadap pemikiran-pemikiran lama meskipun oleh kalangan tertentu diklaim sebagai bid'ah dan khurafat. Namun, dari genealogi intelektual yang berbasis pada pesantren ini, NU justru mampu mengembangkan dan mendialektikakan khazanah intelektualitasnya dengan modernitas.³ Proses dialektika itu pada gilirannya menjadikan intelektual muda NU melirik pemikiran-pemikiran Islam kontemporer yang ke-"kiri-kirian", akrab dengan teori sosial yang pada gilirannya menjadi pisau analisis dalam menuangkan ide-ide cerdasnya.⁴

Peristiwa kembalinya NU ke khittah 1926 pada tahun 1984 merupakan momentum penting bagi "titik balik" gairah baru intelektualisme NU. Generasi muda NU tidak lagi sibuk dengan kegiatan politik, tetapi beralih kepada kajian ilmiah, penelitian, seminar, dan aksi sosial. Terpilihnya K. H. Ahmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid. dalam Muktamar NU 1984 sebagai Ra'is 'Am dan Ketua Umum Tanfidziyah NU 1984-1989 merupakan dua figur determinan yang mampu mengusung "gairah" baru intelektual.⁵ Itulah sebabnya, pasangan K. H. Siddiq dan Abdurrahman Wahid dianggap sebagai pasangan yang serasi

²Rumadi, "Jejak-jejak Liberalisme NU", *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 9 (2000), 10.

³*Ibid.*, 11.

⁴*Ibid.*, 55.

⁵Rumadi, "Jejak-Jejak ..., 15.

karena kedua-keduanya memiliki visi yang sama dalam melaksanakan khittah 1926. K. H. Siddiq berpikiran maju,⁶ sedangkan Abdurrahman berpikiran liberal.⁷ Ahmad Siddiq dianggap berpikiran maju, misalnya menganggap kesesuaian Islam dengan Pancasila, sedangkan Abdurrahman Wahid lebih jauh lagi; dia mengembangkan wacana demokrasi dan toleransi keagamaan sehingga masyarakat menjadi sekuler secara politik.

Dengan tidak mengesampingkan peran intelektual pemikir-pemikir lain di tubuh NU, seperti Said Agil Siradj dan K. H. Sahal Mahfudh, dalam mendorong gerak intelektualisme anak-anak muda NU, harus diakui bahwa gagasan-gagasan liberal Abdurrahman Wahid memang cukup berpengaruh bagi kalangan muda NU. Tidak mengherankan jika keberadaan Abdurrahman Wahid di tengah-tengah komunitas intelektual muda NU dinilai sejumlah orang sebagai “bapak intelektual” muda NU.⁸ Pengaruh intelektualisme Abdurrahman Wahid ini, oleh Ulil Abshar Abdalla, disebut sebagai “suaka keagamaan”, kepada anak-anak muda yang “gerah” terhadap tradisinya dan hendak melakukan “sesuatu” yang lain.

Selain “faktor Abdurrahman Wahid”, hal lain yang memompa intelektualisme muda NU adalah terjadinya

⁶Meskipun Ahmad Siddiq tidak dapat dikatakan berpikiran liberal, harus diakui bahwa Siddiq memiliki gagasan segar dan maju yang tentunya tidak lazim di tubuh NU, terutama bagi kalangan yang seangkatan dengannya, misalnya tentang *tajdid*, *ijtihad*, egalitarianisme, dan relasi negara dan agama. Lebih jauh, lihat Qomar, *NU “Liberal” dari Tradisionalisme Ablussunnah ke Universalisme* (Bandung: Mizan, 2002), 152-64.

⁷Mengenai akar-akar liberalisme Abdurrahman Wahid, lebih jauh lihat Greg Barton, “Liberalisme Dasar-Dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid”, dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nabdlatul Ulama Negara*, ed. Greg Fealy dan Greg Barton (Yogyakarta: LKiS, 1997), 193; Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999), 366-7.

⁸Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2004), 62.

persentuhan intelektual mereka dengan pemikiran para pemikir Islam kontemporer Timur Tengah. Laggam pemikiran Islam yang berkembang di Mesir ikut mewarnai memori intelektual muda NU.⁹ Tidak mengherankan jika pemikiran liberal di kalangan anak-anak muda Islam Indonesia, khususnya NU, lebih banyak ditelurkan oleh mereka yang pernah studi di al-Azhar.¹⁰ Mereka yang tergabung dalam Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama (KMNU) lebih menggandrungi pemikiran-pemikiran liberal Hasan Hanâfi, Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, Jamâl al-Bannâ, dan sebagainya daripada Sayyid Quthb, Yûsuf al-Qaradlâwî, Fathî Yakan, dan sebagainya.¹¹

Agar dapat mengikuti *trend* pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia, mereka mengundang para pemikir Islam Indonesia untuk berceramah dalam forum-forum ilmiah yang mereka selenggarakan. Karena itu, tidak sulit bagi mereka setelah pulang ke Indonesia untuk langsung menceburkan diri ke dalam kancah “sungai pemikiran Islam” di negeri ini.¹²

Gejala progresivisme yang mereka kembangkan dalam bentuk wacana tampaknya telah meletakkan kalangan muda NU mejadi ikon utama dalam dunia pemikiran kontemporer di Indonesia. Pemikiran mereka telah menghiasi ragam pemikiran Islam kontemporer, yang tidak hanya mencengangkan para kiai pondok pesantren, tetapi juga para pengamat pemikiran Islam yang selama ini menganggap NU sebagai organisasi kaum

⁹Hal ini ditandai dengan rajinnya mereka menggunakan pemikiran-pemikiran yang dilontarkan oleh pemikir semisal Hasan Hanafi, Nashr Hâmid Abû Zayd, Mahmûd Muhammad Thâhâ, Abd al-Lâh Ahmad al-Na’im, Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, Muhammad Arkoun, Muhammad Syahrûr, Khalîl Abd al-Karîm, dan lain-lain.

¹⁰Ahmad, *Wajah ...*, 57-8.

¹¹Lebih jauh baca Arsyad Hidayat, “Mencari Islam: Alternatif Perjalanan Seorang Mahasiswa al-Azhar”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 8 (2000). Lihat juga M. Arif Hidayat, “KMNU, Al-Azhar, dan Generasi Baru”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 6 (1999).

¹²Ahmad, *Wajah ...*, 58.

tradisional. Lebih dari itu, mereka telah berani mempersoalkan hal-hal yang dipandang sakral di dalam tubuh NU, seperti mempersoalkan konsep “Aswaja” yang selama ini dipertahankan dan diperlakukan kalangan tua NU sebagai ajaran yang *taken for granted*, sebagaimana yang telah dirumuskan oleh K. H. Hasyim Asy'ari dengan *qânûn asâsî*.¹³

Sikap kritisisme intelektual muda NU kemudian dituangkan secara kelembagaan dan juga secara individual. Secara kelembagaan, misalnya, dibentuk Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS),¹⁴ dan Lembaga Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam). Berbeda dengan eLSAD dan LKIS, lakpesdam merupakan salah satu lembaga yang dibentuk dalam tubuh organisasi NU yang berfungsi mengupayakan pengembangan sumber daya manusia melalui berbagai program kerja. Di

¹³Aswaja yang dipahami NU selama ini adalah mazhab yang dalam akidah mengikuti Abû Hasan al-Asy'ârî dan Abû Manshûr al-Mâturidî, dalam fiqh mengikuti salah satu mazhab fiqh yang empat (Abû Hanîfah, Mâlik bin Anas, Muḥammad al-Syâfi'î, dan Aḥmad bin Hanbal), sedangkan dalam tasawuf mengikuti salah satu dari Imâm Abû Qâsim al-Junaidî al-Baghdâdî, dan Abû Hâmid al-Ghazâlî. Lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 113.

¹⁴LKIS adalah sebuah organisasi nirlaba yang berkedudukan di Yogyakarta. Pada mulanya organisasi ini merupakan kelompok diskusi terbatas sejumlah mahasiswa Islam yang berlatar belakang tradisional. Pertemuan-pertemuan diselenggarakan secara informal dan terus-menerus sejak 1980-an untuk mendiskusikan berbagai persoalan yang berkaitan dengan penguasa otoriter Orde Baru, terutama kecenderungannya untuk memanipulasi Islam sebagai sumber legitimasi politik dan cara-cara yang digunakan untuk mengebiri nilai-nilai demokrasi. Untuk memaksimalkan upaya-upaya intelektual mereka, kemudian dibentuk lembaga secara formal pada tahun 1993 sebagai sebuah LSM yang bekerja untuk mempromosikan nilai-nilai demokrasi dan menyebarkan pemikiran-pemikiran Islam yang toleran dan transformatif melalui diskusi-diskusi untuk menerbitkan buku-buku dan buletin bulanan dan advokasi kebijakan publik.

antaranya adalah mulai tahun 1997 menerbitkan jurnal *Tashwirul Afkar* sebagai media untuk menyalurkan berbagai gagasan dan pemikiran pembaruan yang muncul dari kalangan generasi muda NU.

Dinamika intelektualisme yang dikembangkan intelektual muda NU pun tersebar dalam berbagai terma, seperti *Islam Liberal*, *Islam Emansipatoris*, *Islam Kiri*, dan *Islam Pribumi*. Islam Liberal adalah gerbong anak muda NU yang paling kontroversial, yang mencoba menafsirkan tradisi dan mengorelasikannya dengan demokrasi, HAM, pluralisme, dan gender.¹⁵ Islam Emansipatoris¹⁶ merupakan sebuah gerakan keagamaan Islam yang peka terhadap nasib kaum lemah. Karena itu, perlu ada revolusi tafsir yang tidak hanya berangkat dari teks, tetapi tafsir yang berangkat dari realitas menuju teks dan untuk realitas. Bukan hanya itu, gerbong ini mencoba untuk menjadikan fiqh bukan dalam arti sebagai upaya mengambil kesimpulan hukum (*istinbâth al-ahkâm*), melainkan untuk pemberdayaan nasib petani, buruh, dan kaum tertindas lainnya. Islam Kiri merupakan gerakan anak muda NU dalam advokasi dan kebijakan publik. Kelompok ini ingin mengukuhkan Islam sebagai agama praksis dan liberatif. Karena itu, bagi mereka, Islam bukan hanya sebagai diskursus, tetapi sebagai kerja-kerja pembebasan yang riil di tengah-tengah masyarakat. Islam Pribumi adalah gerakan keagamaan Islam yang menolak *arabisme*, *wahabisme* dan *puritanisme*. Bagi kelompok ini, Islam harus menerima budaya lokal sehingga Islam tidak terkesan kaku dan

¹⁵Menurut “gerbong” ini, Islam adalah ajaran yang terbuka terhadap isu-isu kontemporer yang datang dari luar tradisi Islam. Upaya untuk mensenyawakan antara Islam dan isu-isu kemodernan sebenarnya ingin menghadirkan Islam yang toleran, inklusif, dan pluralis. Gerakan ini muncul untuk memberikan jawaban terhadap kecenderungan fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme.

¹⁶Lebih jauh baca Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M dan Ford Foundation, 2004).

rigid. Islam sejatinya dipahami sebagai agama yang bisa dikembangkan dan berkembang sesuai dengan budaya setempat. Upaya menjiplak Islam seperti yang berkembang di Timur Tengah amat tidak mungkin. Keislaman harus melebur dalam keindonesiaan.

Keragaman terma, kecenderungan pemikiran, dan lembaga-lembaga intelektual muda NU menunjukkan tidak adanya satu definisi normatif untuk menegaskan bahwa intelektual NU terikat oleh satu corak tertentu pemikiran keislaman. Wajarlah jika di antara mereka sering terjadi perdebatan tentang berbagai persoalan keagamaan, termasuk dalam soal terma post-tradisionalisme yang selalu dilengketkan kepada intelektual muda NU.¹⁷ Hal ini bisa dilihat dari penolakan Ulil Abshar Abdalla ketika mengkritik kawan-kawan muda NU yang “gandrung” dengan post-tradisionalisme. Menurutnya, akhir-akhir ini di kalangan muda NU ada suatu gejala yang agak menonjol; kegemaran mempelajari teori-teori sosial baru membawa akibat yang agak kurang menyenangkan, yaitu gejala yang memperlakukan teori-teori sebagai “tradisi” baru menggantikan tradisi lama yang dikembangkan di pesantren sebagai sikap yang berlebihan terhadap pemikir-pemikir Islam Timur Tengah.¹⁸

¹⁷Tentang post-tradisionalistik, baca Khudari Soleh, “Pengantar Editor: Tipologi Pemikiran Islam Kontemporer”, dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Khudari Saleh (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003), xix-xx. Baca pula Ahmad, *Wajah ...*, 77-84.

¹⁸Sebagai tambahan, Ulil mengatakan, “Akan tetapi, sikap atas tradisi baru itu tidak berubah sama sekali dari sikap yang pernah ada, yakni memperlakukan ‘tradisi’ sebagai ‘teks’ yang sudah selesai. Ini terlihat dalam hiruk-pikuk teman-teman muda NU yang menginaugurasi suatu gerakan baru yang mereka sebut sebagai ‘post-tradisionalisme’ Islam. Mereka menyandarkan diri pada teori-teori sosial tertentu yang dikembangkan oleh Muhammad Âbid al-Jâbirî, Muhammad Arkoun, dan Hasan Hanafi. Tetapi, sikap mereka dalam memperlakukan para pemikir itu nyaris seperti sikap para santri terhadap kyai mereka, sikap ‘hormat’ yang tanpa mempersoalkan. Akibatnya, teori-teori yang dikembangkan secara agak gegabah, dan

Sebagaimana Ulil, Ahmad Baso juga mengkritik wacana Islam liberal Charles Kurzman yang banyak digunakan Ulil dan teman-temannya.¹⁹

Di dalam tubuh intelektual muda NU terdapat suatu dialektika pemikiran yang bergulat antara satu dengan lainnya. Dialektika intelektual semacam ini tercermin dalam Muktamar Pemikiran Islam NU yang digelar dari tanggal 3-5 Oktober 2003 yang diselenggarakan di Pondok Pesantren Salafiyah al-Syafi'iyah, Situbondo, Jawa Timur. Tampaknya, tradisi kritik dan dialektika intelektual di kalangan muda NU merupakan suatu fenomena alami dan penting. Di antara mereka tidak terjadi klaim kebenaran atas suatu pemikiran atau pendapat tertentu. Terlepas dari berbagai pengaruh yang melingkari memori kolektif intelektual muda NU dalam membangun paradigma berpikir terhadap ajaran Islam, yang penting dicatat bahwa munculnya pemikiran progresif di kalangan NU merupakan suatu bentuk perubahan dan pergeseran paradigmatic yang niscaya di tengah-tengah tantangan modernitas.²⁰ Ini harus

mengabaikan analisis yang akurat mengenai situasi nyata yang dihadapi oleh masyarakat Islam (utamanya masyarakat NU) sendiri. Ini adalah gejala 'tekstualisme baru' yang jelas tidak sehat."

¹⁹Tentang kritik Baso terhadap Islam Liberal, lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 10 (2001), 24.

²⁰Beberapa perubahan paradigmatic dalam mengkaji tradisi Islam yang berkembang di kalangan muda NU dapat ditemukan dalam merespons berbagai persoalan keislaman ketika menghadapi tantangan modernitas, misalnya dalam konteks hukum Islam. Dalam hal ini, kalangan muda menganggap bahwa syari'at Islam harus memperhatikan umat manusia, syari'at harus diberlakukan dalam kehidupan pribadi. Pemberlakuan syari'at Islam harus melalui proses demokrasi. Pandangan keagamaan anak muda NU ini berbeda dengan kalangan tua. Dalam hal syari'at Islam, kalangan tua berpendapat bahwa syari'at Islam merupakan hak prerogatif Allah yang harus ditaati manusia; syari'at harus diterapkan dalam kehidupan manusia; syari'at berlaku dalam kehidupan pribadi dan publik; pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang tegas.

diakui sebagai gejala umum yang telah merambah dunia intelektualitas Islam.

Intelektualisme Muda Muhammadiyah

Di tubuh Muhammadiyah terjadi pula pergeseran paradigma pemikiran keagamaan di kalangan intelektual mudanya. Fenomena ini ditandai dengan munculnya sejumlah intelektual muda yang tergabung dalam Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM).²¹ Di antara sebab yang mendorong lahirnya JIMM adalah (1) adanya gerakan pemikiran yang bergeliat di Muhammadiyah pasca-Muktamar ke-43 di Aceh, di antaranya dimotori oleh M. Amien Rais dan Ahmad Syafii Ma'arif, juga M. Amin Abdullah melalui majlis yang dipimpinnya, Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam dan (2) masuknya kembali pemikir-pemikir Muhammadiyah yang selama ini lebih aktif di luar Muhammadiyah, seperti Moeslim Abdurrahman, dan secara khusus beberapa peristiwa memang bersinggungan langsung dengan pendirian JIMM, yaitu pendirian Ma'arif Institute for Culture and Humanity²² yang

²¹Komunitas muda JIMM merupakan suatu kelompok pemikir muda di tubuh Muhammadiyah yang mengusung ide-ide progresif. Mereka berasal dari berbagai organisasi otonom yang ada di Muhammadiyah, seperti IRM (Ikatan Remaja Muhammadiyah), IMM (Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah), IPM (Ikatan Pemuda Muhammadiyah), dan NA (Nasyiatul Aisyiah) yang dalam aktivitas intelektual mereka sering terlibat secara bersama-sama dalam berbagai *workshop*, seminar, diskusi, penelitian ilmiah, dan sejenisnya. Lihat Ahmad Najib Burhani, "JIMM: Pemberontakan Anak-anak Muda Terhadap Aktivisme, Skripturalisme dan Orientasi Struktural di Muhammadiyah", <http://www.islamlib.com/>; diakses 15 Desember 2005, 1-2.

²²Selain itu, keberadaan "Ma'arif Institute for Culture and Humanity" juga mempunyai makna yang sangat signifikan dalam mendorong gerak dinamika intelektualitas para pemuda Muhammadiyah. Di Ma'arif Institute inilah gagasan-gagasan progresif kaum muda Muhammadiyah dirancang dan dikonsolidasikan. Institusi ini juga tempat menghimpun potensi yang mereka miliki, kemudian mengaktualisasikannya melalui *workshop-workshop* yang

awalnya dipersiapkan untuk mempersiapkan ulang tahun Ahmad Syafi'i Ma'arif yang ke-70.²³

Untuk menegaskan diri sebagai intelektual progresif di Muhammadiyah, mereka pun kemudian melakukan sejumlah kegiatan intelektual, dan yang terbesar adalah *workshop* pemikiran dengan mengambil tema “Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman”. Momen aksi intelektual yang diadakan di Malang ini menjadi pertanda resmi kelahiran JIMM dalam blantika pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia, sekaligus juga sebagai ajang untuk meneguhkan keberadaan JIMM di tubuh Muhammadiyah.²⁴ Di sini kaum muda

puncaknya adalah *workshop* yang diadakan di Malang dengan mengambil tema “Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman”.

²³Munculnya pemikiran-pemikiran progresif di kalangan muda Muhammadiyah bukanlah sesuatu yang kebetulan. Muhammadiyah telah diakui sebagai sebuah organisasi keagamaan modern yang memiliki ide-ide reformis-progresif dan memiliki sejumlah pemikir progresif.

²⁴Sebenarnya sebelum diadakan Tadarus Pemikiran Islam Muhammadiyah (TPIM) di Malang pada tanggal 18-20 Desember 2002, telah diawali dengan beberapa *workshop* JIMM. *Workshop pertama* mengambil tema “Membangun Tradisi Intelektual Baru yang Visioner, Terbuka, dan Kritis” yang diadakan di Bogor pada 9-12 Oktober 2003 dan diikuti oleh tujuh puluh anak muda Muhammadiyah dari berbagai daerah yang berpartisipasi pada acara ini. Mereka ini menjadi gelombang awal bagi kebangkitan intelektual muda Muhammadiyah, kemudian dilanjutkan dengan *workshop kedua* yang diikuti sekitar lima puluh orang di Kaliurang Yogyakarta pada tanggal 13-16 Nopember 2003, dan *workshop ketiga* di Malang pada 28-20 Nopember 2003. *Workshop* di Malang ini diikuti oleh sekitar 120 anak muda Muhammadiyah dari seluruh daerah di tanah air dan inilah *workshop* yang terbesar dan menjadi pertanda resmi kelahiran JIMM dalam blantika pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia sekaligus juga sebagai ajang untuk meneguhkan keberadaan JIMM di tubuh Muhammadiyah. Pada saat itulah dibentuk apa yang disebut dengan Presidium yang terdiri atas lima anggota presidium dan seorang sekretaris dalam organisasi JIMM. Mereka adalah Piet H. Khaidir (mewakili wilayah Banten, Jakarta dan Jawa Barat), Zakiyuddin Baidhawiy (Jawa Tengah), Zuly Qodir (Yogyakarta), Pradana Boy

Muhammadiyah mencoba menyuarakan kegelisahan intelektual mereka terhadap Muhammadiyah. Kegelisahan dan ide-ide progresif mereka kemudian dikodifikasi menjadi sebuah buku yang berjudul *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman Suara-Suara Kaum Muda Muhammadiyah*.²⁵

Dengan demikian, dari sisi intelektual, peran M. Amien Rais, Abdul Munir Mulkan, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Moeslim Abdurrahman, Amin Abdullah, dan lain-lain tidak kecil dalam perubahan tersebut.²⁶ dan dari sisi institusional keberadaan Ma'arif Institute mempunyai makna signifikan dalam mendorong lahirnya JIMM. Jadi, secara akademis-institusional lahirnya pemikiran-pemikiran progresif di kalangan intelektual muda Muhammadiyah telah mendapatkan persemaian yang kuat di tubuh Muhammadiyah sendiri. Beberapa faktor di atas barangkali dapat dikatakan juga sebagai faktor internal yang mendorong lahirnya JIMM. Selain faktor-faktor akademis yang bersifat internal tersebut, yang ikut mendorong lahirnya JIMM adalah faktor eksternal akademis, yakni adanya fenomena progresivitas intelektualisme di kalangan muda NU. Faktor akademis yang bersifat eksternal tersebut diurai Burhani dengan mengatakan sebagai berikut.

“Di antara faktor-faktor yang penting untuk tidak dilewatkan adalah agresivitas generasi muda NU (Nahdlatul Ulama) dalam mewarnai pemikiran dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia. Anak-anak muda NU yang bergerak secara individual maupun tergabung dalam lembaga, seperti Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), Jaringan Islam Liberal (JIL), Lakpesdam NU, P3M, dan Desantara, telah memicu

ZTF (Jawa Timur), Ai Fatimah (mewakili unsur perempuan) dan Ahmad Fuad Fanani (Sekretaris).

²⁵Lebih jauh baca, Pradana Boy dan M. Helmi Faiq (ed.), *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM-Press, 2004).

²⁶Akhmad Minhadji, “Ushul Al-Fiqh: Metodologi Memahami Wahyu dalam Mencari Kebenaran”, dalam *Makalah* yang disampaikan pada acara Pelatihan Metodologi Ilmu Kesyari'ahan, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus, 1 November (2000), 14-5.

kecemburuan dari beberapa orang Muhammadiyah, terutama dari kalangan mudanya. NU yang secara umum dikenal sebagai organisasi tradisional ternyata memiliki kader-kader yang cukup progresif dan berani.”²⁷

Faktor eksternal tersebut tidak cukup memadai untuk dapat dikatakan sebagai faktor yang paling fundamental dalam mendorong munculnya JIMM. Di luar faktor tersebut, terdapat sejumlah alasan lain yang sifatnya lebih substantif yang dapat mendorong atau menyebabkan kelahirannya. *Pertama*, JIMM hadir untuk mengawal tradisi pembaruan (*tajdîd*) di Muhammadiyah yang belakangan cenderung meredup, bahkan mengarah kepada konservatisme atau formalisme doktrin agama.²⁸ Kecenderungan ini ditengarai Moeslim Abdurrahman dengan mengatakan sebagai berikut:

“Dalam Muhammadiyah telah banyak orang yang larut untuk beramal saleh dan menggunakan Muhammadiyah sebagai media beramal. Tetapi, ada satu hal yang tidak lazim ditemukan di Muhammadiyah, yakni Muhammadiyah sebagai rumah intelektual. Cukup lama Muhammadiyah tenggelam dalam rasa kebenaran: bahwa Islam versi Muhammadiyah adalah Islam yang paling benar, ortodoks, dan asli. Akibat ortodoksi dalam kultur Muhammadiyah inilah, maka *intellectual exercise* menjadi tertutup. Di sisi lain, sikap doktrinal juga telah menyebabkan terjadinya pembakuan atau formalisasi.”²⁹

Kehadiran JIMM di tengah-tengah komunitas Muhammadiyah mencoba melakukan kritik-kritik internal dan membongkar ketiga penjara (ritualisme, formalisme, dan strukturalisme) dengan gagasan dan aktivitas yang progresif dan liberatif. Kritik internal yang dilancarkan oleh kaum muda Muhammadiyah merupakan salah satu efek dari kecintaan

²⁷Burhani, *JIMM ...*, 4.

²⁸*Ibid.*, 5.

²⁹Moeslim Abdurrahman, “Pengantar”, dalam Pradana Boy dan M. Helmi Faiq (ed.), *Kembali ...*, vii.

mereka terhadap Muhammadiyah.³⁰ Alasan ini lebih mencerminkan sebuah keprihatinan dan sekaligus koreksi internal dalam tubuh Muhammadiyah sendiri. Jadi, meskipun secara umum gerakan JIMM ditujukan kepada umat Islam, secara khusus, wilayah yang menjadi garapan mereka adalah Muhammadiyah. Atas dasar ini barangkali para aktivis JIMM tidak mendeklarasikan diri sebagai kelompok yang terpisah dengan diri Muhammadiyah, tetapi tetap berkorporasi dalam lingkaran Muhammadiyah.³¹

Kedua, JIMM lahir untuk mengisi kesenjangan intelektual antargenerasi di Muhammadiyah. Alasan ini lebih berfungsi sebagai kaderisasi intelektual karena belakangan ini ditengarai kader-kader Muhammadiyah yang mendalami bidang *dirâsah Islâmiyah (islamic studies)* banyak lulusan pendidikan dari Timur Tengah, kemudian aktif berkorporasi di majelis-majelis dan lembaga-lembaga pendidikan milik Muhammadiyah. Karena itu, warna keagamaan yang cukup menonjol di Muhammadiyah adalah warna Islam Arab.³² JIMM mencoba mendorong dan memfasilitasi anak-anak muda Muhammadiyah untuk menjadi intelektual-intelektual besar dengan tidak semata-mata menjadikan Arab sebagai kiblat, tetapi juga ke “Barat”. Pewarnaan yang bersifat metodologis ini dilakukan dengan menyuguhkan pendekatan-pendekatan dan berbagai teori sosial kritis, metode ilmu pengetahuan, dan pendekatan-pendekatan keagamaan dengan perspektif baru yang berasal dari Barat.³³

³⁰Menurut Fuad Fanani (salah seorang aktivis JIMM), kalau kita memiliki Muhammadiyah, itu berarti kita hanya bangga dengan Muhammadiyah saja. Akan tetapi, kalau kita ingin menjadi Muhammadiyah, kita harus melakukan kritik terus-menerus terhadap Muhammadiyah dan terhadap Islam itu sendiri. Burhani, *JIMM ...*, 6.

³¹*Ibid.*

³²*Ibid.*

³³Upaya pewarnaan metodologis ini menjadi cukup beralasan karena di dalam Muhammadiyah sendiri terdapat pemikir-pemikir yang mampu mendialogkan antara pemikiran Barat dengan Timur Tengah. Bahkan, kini

Ketiga, JIMM lahir sebagai respons terhadap tantangan dan tuduhan dari dunia luar Muhammadiyah. Tantangan itu bisa berupa pemikiran, tanggung jawab, dan hal lainnya. Anak-anak muda Muhammadiyah terkadang menganggap bahwa generasi tua di negeri ini terlalu sibuk dengan urusan ibadah formal dan kurang memberikan respons terhadap berbagai tuntutan zaman.³⁴ Fenomena ini diungkap oleh Zuli Qadir dengan mengatakan berikut ini:

“Kaum konservatif di Muhammadiyah lebih mencerminkan dirinya sebagai mazhab Islam murni, sementara mazhab progresif-liberal berada pada Islam kultural atau non-Islam murni. Islam murni memang terkesan lebih rigid dengan ibadah karena didominasi dengan paham fiqh, sementara mazhab progresif-liberal tidak rigid dengan fiqh. Lebih dari itu, persoalan-persoalan seperti kesetaraan gender, pluralisme agama, HAM, demokrasi, dan neoliberalisme kurang mendapat sentuhan dari generasi tua. Sementara kaum konservatif biasanya lebih memilih tema ibadah ritual (ibadah khusus) yang lebih berorientasi praksis dan amalan sehari-hari.”³⁵

Kecenderungan Islam murni yang dipikul kaum tua Muhammadiyah dalam pandangan aktivis JIMM cenderung dilihat sebagai sebuah hegemoni yang membebani. Zakiyuddin Baidhawi, aktivis JIMM, menyatakan kenyataan ini dengan mengatakan sebagai berikut:

“Sifat-sifat hegemonik-imperialistik Islam murni tidak cukup sampai di sini. Beberapa di antaranya dapat dilihat pada beban teologis yang dipikul di pundaknya. Pandangan teologis yang bepijak pada misi suci *al-rujû' ilâ al-Qur'ân wa al-Sunnah*, membuat Muhammadiyah terbebani tanggung jawab mempertahankan Islam murni itu. Dengan basis Islam

banyak dari mereka yang telah diterima atau belajar di berbagai universitas ternama di Eropa, Australia, dan Amerika. Untuk menyebut beberapa nama, di antaranya adalah Hilman Latief (*Arizona State University*), Nur Hidayat (*Durham University*), dan Pradana Boy (*Australian National University*). *Ibid.*, 7.

³⁴*Ibid.*

³⁵Zuli Qadir, “Bangkitnya ‘Second’ Muhammadiyah”, *KOMPAS*, 20 November 2003, 2.

murni ini pula para penganjurnya ‘menuduh’, mendiskreditkan ‘muslim lain’, ‘Muhammadiyah lain’ yang tidak sepaham sebagai ‘*heresy*’ yang dipenuhi dengan *tabayyul*, *bid'ah*, *keburâfat*.”³⁶

Kegelisahan intelektual muda Muhammadiyah tidak cukup terpuaskan dengan keberhasilan Muhammadiyah dalam melakukan pelayanan kepada masyarakat melalui sejumlah lembaga pendidikan dan rumah sakit. Menurut Rizqan Khatami, keberhasilan Muhammadiyah dalam bidang amal usaha belum membuat kalangan mudanya terpuaskan. Gesekan-gesekan kaum muda Muhammadiyah dengan fakta sosial memicu geliat intelektualitas mereka karena kaum tua Muhammadiyah lamban dalam mengantisipasi.³⁷

Fenomena bangkitnya intelektualisme muda Muhammadiyah sebagaimana yang terjadi di NU disadari sebagai salah satu bentuk “pergeseran paradigmatik” di tubuh Muhammadiyah. Muhammadiyah sebagai salah satu organisasi massa Islam yang

³⁶Zakiyuddin Baidhawi, “Dakwah Kultural vs Supremasi Islam Murni”, dalam *Muhammadiyah sebagai Tenda Kultural*, ed. Moeslim Abdurrahman (Jakarta: Ido Press dan Ma'arif Institute for the Culture and Humanity, 2003), 79.

³⁷Rizqan Khatami, “Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah”, *DUTA*, 16 Januari 2004. Keberhasilan Muhammadiyah dalam bidang sosial harus diakui sebagai fakta yang sulit dibantah. Namun, keasyikan Muhammadiyah dalam lembaga sosial justru membuat mereka lamban dan terjebak dalam rutinisme. Azra, seperti dikutip Bustaman Ahmad, mengatakan, “Muhammadiyah pada pihak lain tentu tidak banyak mengalami perubahan akibat pergeseran-pergeseran perspektif politik tanah air. Ia memang organisasi nonpolitis secara bawaan. Selain perubahan asas—dengan menyatakan Pancasila—, boleh dikatakan tidak ada perubahan lainnya dalam Muhammadiyah. Tetapi implikasinya di mata sementara masyarakat, Muhammadiyah terkesan tanpa perubahan, kalau tidak dapat dibilang *mandeg*. Apalagi dengan keasyikannya dalam bidang-bidang yang secara tradisional merupakan garapannya, khususnya pendidikan, dakwah dan penyantunan sosial. Muhammadiyah seolah-olah lebih asyik dengan apa yang oleh kalangan-kalangan organisasi ini sendiri disebut rutinisme.” Ahmad, *Wajah ...*, 59.

mendasarkan diri pada semangat pembaruan Muhammad Abduh, dan semangat puritanisme Ibn Taymiyah, telah mengalami “pergeseran pergerakan”. Meski di satu sisi Muhammadiyah berhasil menunjukkan amal usaha yang berhubungan langsung dengan denyut kehidupan masyarakat, seperti rumah sakit, universitas, sekolah, dan sebagainya, namun di sisi kajian keislaman terkesan terlupakan.³⁸

Untuk menyebarkan gagasan-gagasannya, aktivis JIMM mempergunakan beberapa media, seperti koran, majalah, *mailing list*, dan penerbitan buku.³⁹ Di samping itu, JIMM juga melakukan *training*, seminar, diskusi, *workshop*, dan penelitian ilmiah. Sementara itu, di dalam lingkaran internal Muhammadiyah, JIMM menjalin komunikasi dan kerja sama dengan organisasi otonom yang ada di Muhammadiyah. Lebih dari itu, JIMM tidak canggung menggandeng kelompok-kelompok dari agama non-Islam untuk berdiskusi, misalnya dengan Michael Feener, seorang asisten profesor pada

³⁸Menurut Pramono U. Tanthowi, kecenderungan ini terjadi sebagai akibat warga dan pimpinan Muhammadiyah sering menganggap pembangunan sekolah atau perguruan tinggi merupakan amal usaha yang berkonotasi sosial praksis semata. Padahal, ia memerlukan sebuah strategi intelektual dan kultural jangka panjang. Selain itu, perguruan tinggi Muhammadiyah (PTM) juga terjebak untuk mengambil alih teknologi modern pada aspek ilmu dan teknologinya saja, yakni terbatas pada *applied science*, padahal di balik ilmu dan teknologi, ada bangunan filosofis yang melatarbelakangi bangunan teknologi itu. Bangunan epistemologis dan filosofis yang melatarbelakangi iptek belum dijajaki secara serius. Ini terbukti belum ada kajian filsafat, ilmu-ilmu sosial, serta studi agama yang bersifat empiris dalam lingkungan PTM. Lihat Pramono U. Tanthowi, “Muhammadiyah dan Islam Liberal”, <http://www.islamlib.com>, diakses tanggal 15 Desember 2005.

³⁹Di antara buku-buku yang telah diluncurkan JIMM adalah *Muhammadiyah sebagai Tenda Kultural* (Jakarta: Ma'arif Institut, 2003), dan *Kembali ke al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004). Pradana Boy ZTF menulis *Islam Dialektis: Membendung Dogmatisme, Menuju Liberalisme* (Malang: UMM Press, 2005).

Department of Religious Studies University of California. Pertemuan intelektual JIMM dengan pemikir Barat tersebut dilaksanakan pada tanggal 11 Juni 2004. Ketika itu JIMM mencoba mengusung tema yang bertajuk “Menggagas Fiqh Demokratis” yang diselenggarakan di kawasan Duren Tiga, Jakarta Selatan.⁴⁰

JIMM juga melakukan kerja sama dengan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), seperti JIL (Jaringan Islam Liberal), International Centre for Islam and Pluralism (ICIP), Labda Shalahuddin Universitas Gajah Mada (UGM), dan RIDEP. Dalam mewujudkan misinya, JIMM tidak menolak untuk bergaul dengan Harian *Kompas* dan *Suara Pembaruan*. Di samping itu, JIMM juga melakukan dialog intelektual dengan sejumlah pemikir Islam internasional, seperti Asma Barlas, Nashr Hâmid Abû Zayd, dan Abd. al-Aziz Sachedina.⁴¹ Namun, inklusivitas JIMM, keterbukaan intelektual, kerja sama, dan persentuhan intelektual dengan sejumlah pemikir Islam dan lembaga-lembaga lain justru melahirkan anggapan yang menilai keberadaan JIMM sebagai kepanjangan tangan JIL yang hendak menyebarkan virus-virus liberalisme di Muhammadiyah.⁴² Kesamaan dua huruf depan dari JIMM dan JIL kemudian digunakan untuk melihat paralelisme antara keduanya. Meskipun tidak ada kata-kata “liberal” dalam kepanjangan JIMM, anggapan bahwa jaringan ini sebagai bagian dari liberalisme tetap saja muncul. Persinggungan tema yang diangkat dan pergaulan beberapa

⁴⁰Kerja sama ini dilakukan dengan universitas-universitas Muhammadiyah, Pimpinan Pusat (PP), Pimpinan Wilayah (PW), Pimpinan Daerah (PD), PC (Pimpinan Cabang), majelis-majelis, serta lembaga-lembaga di Muhammadiyah. Dengan masyarakat di luar Muhammadiyah, JIMM membuka tangan lebar-lebar untuk bekerja sama dan berdiskusi dengan berbagai NGO (*Non-Government Organisation*) dan CSO (*Civil Society Organisation*). Burhani, *JIMM ...*, 11.

⁴¹*Ibid.*, 16

⁴²*Ibid.*

aktivis dari kedua jaringan itu membuat keduanya disebut memiliki rumpun yang sejenis.⁴³ Tentu saja, penilaian seperti ini sama sekali tidak mencerminkan sisi akademis. Menurut Moeslim Abdurrahman, antara JIMM dan JIL jelas memiliki perbedaan yang signifikan. Abdurrahman menegaskan berikut ini.

“Saya ingin menyatakan bahwa nanti yang membedakan JIMM dengan gerakan ‘Islam Liberal’ adalah manakala anak-anak muda ini menggunakan ilmu sosial dan juga mempelajari gerakan sosial, maka saya harapkan mereka memiliki corak yang lebih transformatif. Jadi, tidak hanya liberal dalam arti kebebasan berfikir, tapi liberalisme yang libratif, dalam arti diikuti dengan komitmen intelektual yang mengarah pada perubahan dan bagaimana melakukan perubahan itu.”⁴⁴

Kritisisme dan liberalisme dalam JIMM bukanlah tujuan akhir dan gerakan, melainkan hanya menjadi perantara. Tujuan utama dari jaringan ini adalah untuk praksis, pendampingan sosial, komitmen dalam melakukan pembelaan, bergabung dengan masyarakat akar rumput, dan giat dalam penyadaran sosial. Pencapaian tujuan itu tetap berakar dalam doktrin normatif Muhammadiyah, yaitu Qs. al-Mâ’ûn (107) yang mengandung misi pembebasan kaum tertindas.⁴⁵

Peminggiran kaum *mustadl'afin*, dalam pandangan kaum muda Muhammadiyah ini, juga melanda lembaga-lembaga pendidikan yang ada di Muhammadiyah. Pada saat ini, sulit untuk mengatakan bahwa Muhammadiyah cukup *care* terhadap kepentingan kaum miskin dan *mustadl'afin*.⁴⁶ Dengan demikian,

⁴³*Ibid.*

⁴⁴Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LK&S, 2005), 178.

⁴⁵Burhani, *JIMM ...*, 16.

⁴⁶Faktanya, menurut kaum muda Muhammadiyah, hampir tidak terdapat celah di dalam lembaga pendidikan Muhammadiyah yang memberi peluang bagi perubahan kaum *mustadl'afin* walaupun Muhammadiyah sering “berteriak” bahwa gerakannya merupakan suatu pola gerakan yang membela

secara kultural JIMM hadir justru untuk mengembalikan konsep al-Mâ'ûn (107) agar membumi dan melayani orang-orang yang lemah dan miskin.

Untuk memberi landasan metodologis dan sekaligus mempertegas diri sebagai pendamping terhadap pembebasan kaum tertindas, JIMM membangun kerangka metodologi gerakan dengan berpijak pada *pertama*, hermeneutika; penggunaan hermeneutika dalam gerakan ini dimaksudkan untuk mendobrak pendekatan dan pemahaman struktural yang dominan di Muhammadiyah. Dengan hermeneutika ini, seperti dikemukakan oleh Pradana Boy, akan terjadi *reproduction of new meanings* terhadap konsep-konsep kunci yang selama ini tertanam kuat dalam tubuh Muhammadiyah.⁴⁷ Pendekatan ini akan

kaum *mustad'afîn*. Hal itu hanya cerita yang usang. Padahal, keunggulan dalam lembaga pendidikan merupakan modal besar bagi Muhammadiyah untuk melakukan transformasi sosial dalam bangsa ini karena bisa dikatakan tidak ada organisasi selevel Muhammadiyah yang memiliki amal usaha pendidikannya sebesar Muhammadiyah. Seharusnya, keberadaan lembaga Muhammadiyah dapat dirasakan nikmatnya oleh kaum *mustad'afîn* dan fakir miskin. Namun, saat ini masyarakat sudah tidak lagi tersentuh oleh keberadaan Muhammadiyah. Muncul pameo publik yang menganggap bahwa lembaga pendidikannya orang kaya. *Ibid.*, 10-1.

⁴⁷Hermeneutika dipilih dengan alasan bahwa metode ini bisa dipakai sebagai *tool of analysis* dari berbagai persoalan kemuhammadiyah, tidak menjadikan al-Qur'an sebagai sumber klaim kebenaran, tetapi sebagai sumber refleksi untuk memaknai zaman baru. Dengan cara ini, watak emansipatoris dan transformatif al-Qur'an menjadi lebih menonjol. Konsep pembebasan terhadap *mustad'afîn* yang menjadi *raison d'etre* Muhammadiyah, misalnya, hanya terbatas pada pendistribusian zakat secara karikatif kepada delapan kelompok orang yang berhak menerima zakat, jika tidak diberi makna baru melalui pendekatan hermeneutika. Padahal, konsep fakir miskin dalam dunia yang mondial dan modern ini mencakup juga orang-orang yang termarginalkan akibat modernisasi dan globalisasi, seperti para buruh, tani, dan nelayan. Selain itu, distribusi zakat pun tidak bisa semata-mata mengandalkan strategi *charity* dan *services*. Dengan konsep filantropi, zakat tidak hanya berfungsi konsumtif atau jangka pendek, tetapi *revolving*, produktif, berkembang, dan maksimal. Burhani, *JIMM ...*, 9-10.

membebasakan pembacaan al-Qur'an secara skriptural atau tekstualis menuju pembacaan yang lebih kontekstual dan operatif. Upaya reproduksi makna-makna baru ini pada gilirannya diharapkan mampu mendekatkan dengan praksis sosial baru yang lebih berwatak emansipatoris yang selama ini terabaikan. Pada gilirannya nanti, kerangka sosial ini pula diharapkan mampu mengubah *univocalisme* dan monolitas. Pandangan ini menjadi sebuah pandangan yang *multivocal* dan pluralistik.⁴⁸

Kedua, teori sosial kritis; teori sosial kritis digunakan sebagai peralatan intelektual Islam. Dalam konteks ini, kader-kader Muhammadiyah bisa memanfaatkan kerangka teoretik Antonio Gramsci untuk menolak hegemoni, Paulo Freire untuk menekankan upaya-upaya penyadaran kaum tertindas, dan juga menggunakan teologi pembebasan untuk memberdayakan kelompok-kelompok marginal.⁴⁹ *Ketiga*, *new social movement*; konsep ini diharapkan dapat membantu untuk menjadikan teologi bukan semata-mata sebagai disiplin ilmu, tetapi menjadikannya sebagai suatu gerakan sehingga teologi ini merupakan kerja pedagogis kemanusiaan. Sehingga elemen yang terpinggirkan dalam masyarakat, seperti buruh, perempuan, anak jalanan, dan kaum marginal lainnya, dapat digerakkan oleh teologi untuk bersatu melakukan perubahan bersama.⁵⁰

⁴⁸Abdurrahman, *Islam ...*, 172.

⁴⁹Teori-teori seperti ini dipakai oleh cendekiawan-cendekiawan muslim, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Ali Syariati, Âbid al-Jâbirî, Muhammad Syahrûr, dan Abdul Karim Soroush. Dengan pendekatan tersebut, teologi Islam diharapkan bisa berhadapan dengan berbagai persoalan zaman kontemporer. Burhani, *JIMM ...*, 10.

⁵⁰Dengan cara itu, teologi tidak hadir dalam ruang hampa, tetapi betul-betul bisa menjawab persoalan umat; teologi tidak semata-mata menjadi ilmu yang membahas ketuhanan yang sama sekali tidak dibutuhkan manusia, tetapi bisa menjelaskan Tuhan sebagai kekuatan yang memang tidak bisa ditinggalkan oleh kehidupan manusia. Tiga pilar ini juga menjadi tumpuan paradigma gerakan sehingga ada tujuan yang jelas dan terarah. *Ibid.*, 11.

Ada tiga kerja besar yang telah diusung JIMM: *pertama*, mengkampanyekan Muhammadiyah sebagai rumah intelektual dan tenda kultural. JIMM mendukung upaya Muhammadiyah untuk membuka wacana yang selama ini terasa tabu, seperti hak asasi manusia, pluralisme dan multikulturalisme, kebebasan (*liberalism*), inklusivisme, dan kesetaraan gender. Jika selama ini Muhammadiyah memiliki prestasi bagus dalam pendirian rumah sakit, sekolah, dan panti asuhan, prestasi yang menekankan pada banyaknya jumlah itu (*aktsar 'amal*) perlu ditambah dan ditingkatkan menjadi kualitas yang tinggi (*ahsan 'amal*).⁵¹ *Kedua*, memberikan pemaknaan-pemaknaan baru terhadap beberapa konsep dasar Muhammadiyah dan menegaskan kembali peran sosial organisasi ini. Kerja ini berkaitan dengan pemaknaan konsep *mustadl'afin* dan *ruju' ilâ al-Qur'an wa al-Sunnah*. Menurut Abdurrahman, belakangan ini Muhammadiyah “tenggelam” dalam skripturalistik yang berkepanjangan yang membuat Muhammadiyah identik dengan gerakan rumah yatim, gerakan membagi zakat fitrah, dan gerakan sosial pendidikan.⁵²

Menurut Zainuddin Maliki, kembali (*ruju'*) ke al-Qur'an dan *al-Sunnah al-maqbûlah* dalam konteks kerja sosial harus memiliki makna pembebasan kaum yang tertindas. Perhatian terhadap kaum *mustadl'afin* bukannya tidak ada, tetapi lebih banyak dilakukan kaum muslim pada tataran normatif-teologis.⁵³ Dengan kata lain, konsep teologi yang bersifat normatif itu dibawa pemaknaannya ke ruang praksis sosial, yakni konsep

⁵¹Upaya-upaya ini sebetulnya merupakan gerakan untuk menghidupkan tradisi intelektual yang pernah tumbuh subur di Muhammadiyah. Dengan cara ini, Muhammadiyah bisa menjadi *pioneer* dari gerakan ilmu dan menjadi rumah intelektual. Masih dalam bingkai menjadikan Muhammadiyah sebagai tenda kultural, anak-anak JIMM melakukan advokasi jurnalistik untuk menghidupkan penegakan moralitas bangsa, menentang korupsi, kolusi, dan nepotisme, serta membangun masyarakat yang beradab dan madani. *Ibid.*, 21.

⁵²*Ibid.*, 23.

⁵³*Ibid.*

tauhid sosial. Meminjam bahasa Abdurrahman, tauhid sosial merupakan cita-cita yang memesankan bahwa Islam adalah agama emansipatoris. Islam tidak bisa menerima bentuk ketimpangan sosial dan Islam harus memperjuangkan keadilan sosial yang merupakan ekspresi secara sosial dari komitmen terhadap ajaran tauhid itu.⁵⁴

Ketiga, melakukan kritik terhadap politisasi dan radikalisasi Muhammadiyah; dalam hal ini adalah kritik terhadap politisasi Muhammadiyah. Kritik terhadap politisasi di antaranya dilakukan dengan penolakan terhadap keputusan dan anjuran Muhammadiyah agar warga persyarikatan ini hanya mencoblos M. Amien Rais, mantan ketua PP Muhammadiyah, dalam pemilihan presiden Republik Indonesia tahun 2004.⁵⁵ Dalam perspektif JIMM, seruan dan dukungan itu menunjukkan bahwa Muhammadiyah sudah terlibat aksi dukung-mendukung yang bersifat politis dan partisan. Politisasi Muhammadiyah untuk kepentingan jangka pendek itu, oleh JIMM, dianggap akan merusak peran moral yang selama ini diemban Muhammadiyah.⁵⁶

Geliat intelektual Muhammadiyah mendapatkan perlawanan dan penentangan keras, baik terhadap gerakannya maupun isu-isu yang mereka angkat. Para penentang pun datang dari komunitas Muhammadiyah sendiri. Barangkali karena sasaran gerakan JIMM adalah Muhammadiyah, penentang pun datang terutama dari dalam organisasi ini sendiri. Yunahar Ilyas,

⁵⁴Abdurrahman, *Islam ...*, 58.

⁵⁵*Ibid.*, 25.

⁵⁶Pada Sidang Tanwir di Bali 2002, Muhammadiyah memberi rekomendasi kepada “kader terbaik” organisasi ini untuk maju menjadi calon presiden pada Pemilu tahun 2004. Dalam Tanwir ini tidak disebutkan siapa yang dimaksud dengan “kader terbaik.” Pada sidang Tanwir di Makassar 2003, “kader terbaik” itu mengerucut pada sosok M. Amien Rais. Demi menjaga netralitas, pada kedua Tanwir tersebut Muhammadiyah tidak secara eksplisit menyebut nama yang didesakkan oleh sebagian aktivis organisasi. *Ibid.*, 25-6.

mantan ketua Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus (MTDK) yang kini menjadi salah satu ketua PP Muhammadiyah, misalnya, menyatakan bahwa JIMM telah melanggar aturan organisasi Muhammadiyah. JIMM juga dianggap sebagai agen Barat untuk menghegemoni umat Islam dengan menyebarkan isu-isu Barat.⁵⁷ Menurutnya, sebuah lembaga baru, semisal JIMM baru bisa memakai nama Muhammadiyah setelah ditanwirkan atau dibahas dan disetujui dalam muktamar.⁵⁸

Goodwill Zubir, sekretaris PP Muhammadiyah, memandang kehadiran JIMM sebagai usaha untuk melibas sendi-sendi keagamaan Muhammadiyah. Mereka yang ingin berkreasi dalam pemikiran dan ingin menjadi orang maju boleh-boleh saja. Akan tetapi, akidah tauhid umat ini tidak boleh diganggu; rumah Muhammadiyah ini tidak boleh dirusak; umat tidak boleh dipersulit dengan pikiran-pikiran yang membingungkan.⁵⁹ Fakhrurazi Reno Sutan menilai bahwa pikiran-pikiran liberalis yang diusung oleh JIMM ini akan membahayakan Muhammadiyah, memecah-belah jamaah, merusak persatuan dan menghancurkan identitas Muhammadiyah. Dengan kata lain, paham liberalis saat ini bagaikan virus yang mulai menggerogoti tubuh Muhammadiyah.⁶⁰ Sementara itu, Choirul Hisyam menyatakan bahwa anak-anak JIMM itu *phobia* terhadap syari'at Islam. Jika dalam Muktamar NU ke-31 di Boyolali saja NU secara tegas menolak JIL “hinggap” di tubuhnya, mengapa Muhammadiyah tidak?⁶¹

Tokoh Muhammadiyah yang berusaha mengkritisi isi dari gagasan yang diusung JIMM, di antaranya adalah Musthafa Kamal Pasha. Menurutnya, induk dari persoalan yang

⁵⁷Lihat Pradana Boy ZTF, “JIMM: Sebuah “Teks Multitafsir”, *Republika*, 24 Maret 2004.

⁵⁸Burhani, *JIMM ...*, 18.

⁵⁹*Ibid.*

⁶⁰*Ibid.*

⁶¹*Ibid.*

menyusahkan umat Islam saat ini adalah adanya paham liberal. Musthafa Kamal Pasha menyebut gagasan liberalisme itu tak ubahnya seperti racun. Ia juga menyayangkan sikap M. Amin Abdullah dan Abdul Munir Mul Khan yang memberikan dukungan terhadap gagasan dan paham yang dianggapnya merusak Islam itu.⁶² JIMM di Muhammadiyah dipandang sama dengan JIL sehingga JIMM sering disebut-sebut sebagai kepanjangan tangan JIL untuk wilayah Muhammadiyah.⁶³ Meskipun demikian, banyak pula yang menyambut kehadiran JIMM. Beberapa orang menilai bahwa kehadiran JIMM merupakan jawaban dari kritik yang selama ini muncul terhadap eksistensi Muhammadiyah sebagai gerakan modernis dan pembaru. Kelahiran ini juga menjadi jawaban terhadap kekhawatiran adanya kesenjangan generasi intelektual di Muhammadiyah.

Terlepas dari itu semua, munculnya JIMM merupakan suatu fenomena baru dalam tubuh Muhammadiyah. Ia hadir untuk melakukan “pemberontakan intelektual”, yaitu sebuah “pemberontakan” yang berusaha untuk mengembalikan Muhammadiyah sebagai rumah intelektual dan pembelaan

⁶²*Ibid.* Kritik Pasha juga diarahkan kepada pendekatan keagamaan JIMM yang cenderung menggunakan pendekatan hermeneutika terhadap al-Qur'an. Pasha, seperti dikutip Burhani, mengatakan, bahwa berbagai paradigma berpikir yang dipakai oleh JIMM, seperti metode hermeneutika itu tidak pas bila dipakai untuk membaca al-Qur'an. Hermeneutika, baginya, hanya cocok diterapkan untuk *Injil* yang sekarang ini sudah bukan Kalam Allah. Al-Qur'an itu sudah ada tafsirnya. Kalau masih kurang, diperlukan *ta'wil* yang masih bersandar kepada tafsir ayat-ayat al-Qur'an. Jadi, hermeneutika itu tidak cocok diterapkan kepada al-Qur'an. *Ibid.*, 19-20.

⁶³*Ibid.* Resistensi terhadap JIMM ini juga melebar kepada orang-orang di Muhammadiyah yang sering melakukan pembelaan terhadap JIMM, seperti Ahmad Syafi'i Ma'arif, Moeslim Abdurrahman, M. Amin Abdullah, Abdul Munir Mul Khan, Dawam Rahardjo, M. Yunan Yusuf dan juga lembaga-lembaga yang memiliki kedekatan pemikiran dengan JIMM, seperti Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah (PSAP-M) dan Ma'arif Institute.

terhadap kaum *mustad'afin* sebagaimana yang dicita-citakan K. H. Ahmad Dahlan.

Catatan Akhir

Diskursus tentang fenomena munculnya Islam progresif-liberalis dalam Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah harus dipahami sebagai sebuah refleksi intelektual yang mencoba memberikan jawaban atas berbagai dinamika dan perubahan yang sedang terjadi, baik dinamika politik maupun intelektual. Karena itu, fenomena tersebut harus dipandang dan disikapi secara positif. Pikiran-pikiran kritis dari kalangan muda itu mesti ditempatkan secara proporsional sebagai kerangka mengembangkan prinsip-prinsip intelektualisme. Bukan malah melabelinya dengan stigma-stigma negatif. Karena bagaimanapun mereka adalah generasi masa depan yang akan mengemban amanat dan tanggung jawab umat di masa depan, yang tentunya memiliki konteks sosial dan kulturalnya sendiri.●

Daftar Pustaka

- Ahmad Baso, "JIMM: Sebuah 'Teks' Multitafsir", *Republika*, 24 Maret 2004.
- _____, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 10 (2001).
- Ahmad Najib Burhani, "JIMM: Pemberontakan Anak-anak Muda Terhadap Aktivisme, Skripturalisme dan Orientasi Struktural di Muhammadiyah", <http://www.islamlib.com>; diakses 15 Desember 2005.
- Akhmad Minhadji, "Ushul Al-Fiqh: Metodologi Memahami Wahyu dalam Mencari Kebenaran", dalam *Makalah* yang disampaikan pada acara Pelatihan Metodologi Ilmu Kesyarifan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus, 1 November 2000.

- Arsyad Hidayat, "Mencari Islam Alternatif Perjalanan Seorang Mahasiswa al-Azhar", *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 8 (2000).
- Boy Pradana ZTF., *Islam Dialektis: Membendung Dogmatisme, Menuju Liberalisme* (Malang: UMM Press, 2005).
- Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).
- Greg Barton, "Liberalisme Dasar-Dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nabhdlatul Ulama Negara*, ed. Greg Fealy dan Greg Barton (Yogyakarta: LKIS, 1997).
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Kamaruzzaman Bastaman Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2004).
- Khudari Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Khudari Saleh (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2003).
- M. Arif Hidayat, "KMNU, Al-Azhar, dan Generasi Baru", *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 6 (1999).
- Moeslim Abdurrahman, "Pengantar", dalam Pradana Boy dan M. Helmi Faiq (ed.), *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM-Press).
- Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKIS, 2005).
- Pradana Boy dan M. Helmi Faiq (ed.), *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM-Press, 2004).
- Pramono U. Tanthowi, "Muhammadiyah dan Islam Liberal" <http://www.islamlib.com>; diakses 15 Desember 2005.
- Qomar, *NU "Liberal" dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme* (Bandung: Mizan, 2002).
- Rizqan Khatami, "Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah", *DUTA*, 16 Januari 2004.
- Rumadi, "Menebar Wacana, Menyodok Tradisi: Geliat Mencari Makna Liberalisme", *Jurnal Tashwirul Afkar*, vol. 9 (2000).

- Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M dan Ford Foundation, 2004).
- Zakiyuddin Baidhawi, “Dakwah Kultural vs Supremasi Islam Murni”, dalam *Muhammadiyah sebagai Tenda Kultural*, ed. Moeslim Abdurrahman (Jakarta: Ido Press dan Ma'arif Institute for the Culture and Humanity, 2003).
- Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004).
- Zuli Qadir, “Bangkitnya ‘Second’ Muhammadiyah”, *KOMPAS*, 20 November 2003.