

REAKTUALISASI ISLAM YANG ‘BERKEMAJUAN’

Agenda Strategis Muhammadiyah Ditengah Gerakan Keagamaan Kontemporer¹

M. Amin Abdullah

“Islam berkemajuan menyemaikan benih-benih kebenaran, kebaikan, kedamaian, keadilan, kemaslahatan, kemakmuran, dan keutamaan hidup secara dinamis bagi seluruh umat manusia, Islam yang menjunjung tinggi kemuliaan manusia baik laki-laki maupun perempuan tanpa diskriminasi. Islam yang menggelorakan misi antiperang, antiterorisme, antikekerasan, antipenindasan, antiketerbelakangan, dan anti terhadap segala bentuk pengrusakan di muka bumi seperti korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, kejahatan kemanusiaan, eksploitasi alam, seta berbagai kemunkaran yang menghancurkan kehidupan. Islam yang secara positif melahirkan keutamaan yang *memayungi kemajemukan suku, bangsa, ras, golongan dan kebudayaan umat manusia di muka bumi*” (Di kutip dari **Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua**, Produk Muktamar ke-46 (2010)).

Pengantar.

Istilah “Islam yang Berkemajoean” yang digunakan oleh Muhammadiyah di awal abad ke 20 (1912) memang terasa lebih nyaman digunakan dari pada istilah Islam “modern”. Istilah “modern” yang dilekatkan kepada Muhammadiyah – sebagai timbangan dari Islam “tradisional” tidak terasa nyaman digunakan, karena dalam perjalanan waktu apa yang disebut para pengamat dan peneliti sebagai Islam “tradisional” mengandung elemen-elemen pikiran keagamaan modern, dan apa yang dikategorikan sebagai Islam “modern”, ternyata mengandung elemen-elemen pikiran keagamaan tradisional. Dugaan saya, klasifikasi atau kategorisasi “modern” dan “tradisional” tersebut berasal dari para pengamat, analis, peneliti gerakan sosial-keagamaan dan sosial-keislaman dan kemudian diikuti oleh para *Indonesianist*, tapi bukan dari kalangan pendiri persyarikatan sendiri.

¹ Makalah disampaikan dalam Pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432 H, Kampus Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 7 Ramadhan/Agustus 2011.

Oleh karenanya, akan menarik dan mungkin akan lebih tajam, jika istilah “Islam Berkemajoean” awal abad ke 20 disandingkan dengan istilah “*Islam Progressive*” (Islam yang Maju atau Islam Berkemajuan) yang digunakan oleh para ahli studi keislaman pada akhir abad ke 20, dan lebih-lebih lagi pada abad ke-21. Apa yang membedakan dan apa yang menyamakan antara keduanya akan berguna untuk diketahui oleh para pimpinan persyarikatan Muhammadiyah pada setiap jenjangnya dan juga para pimpinan organisasi Islam yang lain di tanah air, Petikan manifesto atau *Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua* diatas, secara *lamat-lamat* menginformasikan makna *Islam Progressive* yang dirumuskan beberapa pemikir Muslim kontemporer.

Tulisan singkat ini akan memasuki semacam studi ‘perbandingan’, dan akan dibatasi hanya pada wilayah **metode dan pendekatan** pemikiran keagamaan Islam yang digunakan oleh *Islam yang Berkemajuan* dan *Islam Progressive*. Untuk mencari paralelitas, persamaan dan perbedaan, dan keserupaan (*family resemblance*) antara keduanya. Saya akan melakukannya tidak melalui poin per poin, tetapi secara umum saja. Apa implikasi dan konsekwensi nya bagi upaya Reaktualisasi Islam di awal abad ke 21 bagi gerakan sosial-keagamaan Muhammadiyah dan gerakan sosial-keagamaan Islam yang lain di tanah air.

Respon Intelektual Muslim terhadap perubahan sosial kontemporer.

Tidak ada yang dapat menyangkal jika dikatakan bahwa dalam 150 sampai 200 tahun terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa. Terjadi perubahan yang luar biasa dalam sejarah manusia dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, demografi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Abdullah Saeed, antara lain terkait dengan *globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi*. Diatas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia (*human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction*), munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara (*equal citizenship*), belum lagi kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik

di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.² Perubahan dimaksud tidak mesti bermakna positif, tetapi juga negatif. Kerusakan ekologi, *climate change*, dehumanisasi, tindak kekerasan (*violence*) atas nama negara, agama, etnis dan begitu seterusnya.

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Usul al Fikh*, dikenal istilah *al-Tsawabit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “tetap”, tidak berubah) *wa al-Mutaghayyirat* (hal-hal yang diyakini atau dianggap “berubah-ubah”, tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai “*al-Tsabit*” *wa “al-Mutahawwil”*.³ Lebih populer, biasa disebut perbedaan antara *Qath’y* (*Qath’iyyat*) dan *Dzanny* (*Dzanniyyat*). Sedang dalam pendekatan *Falsafah (philosophy)*, sejak Aristotle hingga sekarang, juga dikenal apa yang disebut “*Form*” and “*Matter*”⁴. Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup kajian penomenologi, dikembangkan analisis pola pikir yang biasa disebut *General Pattern* dan *Particular Pattern*.⁵ Adalah merupakan pertanyaan yang sulit dijawab bagaimana kedua atau ketiga alat **logika berpikir** dalam berbagai disiplin keilmuan tersebut, berikut **sistem epistemologi** yang menyertainya dapat dioperasionalkan di lapangan ketika umat Islam menghadapi perubahan sosial di era globalisasi yang begitu dahsyat. Apa yang

²Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a contemporary approach*, New York NY, Routledge, 2006, h. 2

³Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibda’ wa al-itba’ ‘inda al-Arab*, London, Dar al-Saqi, 2002. Dalam khazanah pemikiran *Fiqh* dan *Usul Fiqh*, dikenal juga istilah yang sangat populer di lingkungan pendidikan dan pengajaran agama Islam apa yang disebut *Qath’iy* dan *dzanny*. Dari segi kategorisasi, keduanya (khazanah *Falsafah* dan *Usul Fiqh* kelihatannya sama, tetapi ruang lingkup, wilayah cakupan dan cara serta metode berpikirnya sama sekali berbeda.

⁴ Menurut penelitian Josep van Ess, disini lah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimun* dan *Fuqaha* di satu sisi dan *Falasifah* di sisi lain. “Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of *matter* and *form*. Definition as used by the *mutakallimun* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things (*tamyiz*). One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was mean”. Lebih lanjut Josep van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Canada, McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992, tanpa halaman. Jasser Auda menambahkan bahwa “... the jurists’ method of *tamyiz* between concepts, whether essence-or description-based always resulted in defining every concept in relation to a ‘binary opposite.’ The popular Arabic saying goes : “Things are distinguished based on their opposites’ (*bizdiddiha tatamayyaz al-ashya’*)”. Lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London dan Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2008, h. 212.

⁵ Richard C. Martin menyebut ‘*general pattern*’ sebagai ‘*common pattern*’ atau *the universals of human religiousness*. Lebih lanjut Richard C. Martin, (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona, The University of Arizona Press, 1985, h. 8.

masih harus dianggap dan diyakini sebagai yang “tetap” dan apa yang tidak bisa tidak harus “berubah”? Apakah yang dianggap dan dipercayai sebagai *Qat’iy* (yang pasti atau tetap) dalam *fiqh* dan *usul al-fiqh* sama dengan apa yang dianggap *al-Tsabit* (yang tetap) dalam budaya dan ilmu pengetahuan? Begitu juga dalam hal yang dianggap, diyakini sebagai bersifat *dzanniy*? Apakah dalam gerak perubahan tidak ada lagi menyisakan hal-hal yang tetap?

Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalisasikannya di lapangan pendidikan, dakwah, komunikasi, hukum dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok telah terkurung dalam *preunderstanding* yang telah dimiliki, membudaya, mendarah-mendaging dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karena nya, jika persoalan *cara berpikir* ini tidak dijelaskan dengan baik – meskipun tidak memuaskan seluruhnya – akan muncul banyak keraguan dan benturan disana sini – mengikuti bahasa populer digunakan dalam dunia maya: saling membid’ahkan, murtad - memurtadkan dan bahkan saling kafir-mengkafirkan - baik pada tingkat person-person atau individu-individu, lebih-lebih pada tingkat sosial dan kelompok-kelompok. Seringkali kedua atau ketiga alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda ini, yakni *Usul al-Fikh* (wilayah agama; wilayah *aqidah* dan ibadah) dan *Falsafah (philosophy)* (wilayah sains, sosial dan budaya) – belum lagi ditambah **Antropologi** - bertentangan, berbenturan dan berseberangan. Masih jauh dari upaya ke arah perkembangan menuju ke Dialog dan Integrasi⁶ Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil inilah yang menjadi topik sentral dalam *rancang bangun epistemologi keilmuan Islam kontemporer*, yang sedang dicoba dirumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Mohammad Iqbal, dan pemikir Muslim kontemporer seperti yang sebahagian pemikirannya akan saya bicarakan disini, Abdullah Saeed

⁶Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, tidak terprogram dan terencana. Jika Ian Barbour memetakan ada 4 pola hubungan antara keduanya, yaitu Konflik, Independen, Dialog dan Integrasi, maka yang banyak dijumpai sekarang, bahkan di perguruan tinggi sekalipun, adalah masih dalam tahapan Konflik atau paling maju adalah Independen. Belum sampai pada taraf Dialog apalagi Integrasi. Lebih lanjut Ian G Barbour, *Issues in Religion and Science*, New York, Harper Torchbooks, 1966. Juga Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York, Random House, 1987. Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Madkhal ila Falsafah al-Ulum: al-Aqlaniyyah al-Mu’asirah wa Tathawwur al-Fikr al-Ilmy*, Beirut, Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah, Cetakan ke 5, 2002; juga Mohammad Shahrur, *Nahw Usul al-Jadidiah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar’ah*, Damaskus, 2000.

dan Jasser Auda.⁷ Pemikir muslim kontemporer yang lain masih banyak lagi, termasuk Fethullah Gulen dari Turki, yang mampu memberi inspirasi pendirian sekolah-sekolah bilingual secara lintas Negara, ada di berbagai negara-negara di dunia, sejak dari Australia, Afrika, Amerika, Eropa maupun Asia.⁸

Mengangkat tema **Reaktualisasi Islam yang Berkemajuan** dalam satu keutuhan pembahasan mempersyaratkan adanya kesediaan para pencetus, pemilik, pendukung dan penggemarnya untuk mempertemukan dan mendialogkan antara kedua model entitas berpikir yang sulit diatas. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain. Tidak bisa hanya membahas yang Tetap-tetap saja (*Form; General Pattern; al-Tsawabit; Qat'iyyat*), tanpa sekaligus melibatkan pembicaraan tentang yang Berubah (*Matter; Particular pattern; al-Mutahawwil; Dzanniyyat*). Kecuali, kalau topik pembahasan diubah menjadi hanya membicarakan salah satu diantara kedua tema tersebut. Membicarakan (Epistemologi) Islam secara parsial, yakni hanya dalam tradisi *Fiqh* dan *Usul al-Fiqh* pada wilayah *Qath'iy* dengan menepikan wilayah *Dzanny* atau hanya membahas Islam (Berkemajuan) saja, yakni Islam yang sedang berhadapan dengan isu-isu baru atau *al-Mutaghayyirat*, dengan mengetepikan wilayah *Al-Tsawabit*). Disini sulitnya mengangkat tema pembahasan diatas, karena **para pelaku atau aktor di lapangan, dengan kebeningan dan kejernihan hati, dipersyaratkan untuk bersedia mendialogkan, mendekatkan dan mempertemukan antara keduanya secara adil, proporsional dan bijak. Perlu ada kesediaan dan mentalitas untuk saling 'take' and 'give', saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak atas nama apapun. Tidak boleh ada pula ada perasaan ditinggal.**

Oleh karenanya, adalah merupakan kebutuhan yang tidak dapat ditinggalkan untuk mempersentuhkan, mempertemukan dan mendialogkan antara kedua entitas pola pikir tersebut, yaitu antara struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir dan pengalaman umat manusia secara umum (*universal*) dan struktur bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*particular*). Ketika menyebut (Epistemologi) **Islam**, mau tidak mau kita harus bersentuhan dengan bangunan keilmuan atau pendekatan *Usul al-Fiqh*, sedang

⁷Karena keterbatasan waktu (sesi pengajian ramadhan) saya tidak akan menguraikan pokok-pokok pikiran Jasser Auda disini. Jika perlu akan saya sampaikan secara singkat dalam power point, jika ada waktu.Tapi, saya menganjurkan para pemerhati dan akivis gerakan sosial keagamaan, khususnya perguruan tinggi Muhammadiyah, untuk meluangkan waktu untuk membacanya, karena cukup relevan dengan upaya pencarian metode dan pendekatan yang digunakan oleh Islam Progressif atau Islam yang Berkemajuan.

⁸Maimul Ahsan Khan, *The Vision and Impact of Fethullah Gulen: A New Paradigm for Social Activism*, New York: Bluedome Press, 2011.

ketika kita menyebut **Berkemajuan** – yang melibatkan pengalaman umat manusia pada umumnya (*human experience*) - mau tidak mau kita perlu mengenal cara berpikir secara lebih umum ruang lingkungannya, sehingga harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode filsafat dan metode berpikir sains pada umumnya.

Dalam bingkai payung besar perspektif seperti itu, dalam tulisan ini, saya akan membawa peta percaturan dunia epistemologi Islam dalam menghadapi dunia global lewat prisma model berpikir dua pemikir Muslim kontemporer, yaitu Abdullah Saeed dari Australia, Jasser Auda dari London.⁹ Ada beberapa alasan mengapa dipilih dua pemikir Muslim kontemporer tersebut. *Pertama*, adalah karena mereka hidup di tengah-tengah era kontemporer, di tengah-tengah arus deras era perubahan sosial yang mengglobal seperti saat sekarang ini. Sebutlah era *Berkemajuan*, menggunakan terma dokumen persyarikatan yang dikutip diatas. *Kedua*, mereka datang dari berbagai belahan dunia dan benua yang berbeda, yaitu Australia dan Eropa, namun keduanya menguasai khazanah intelektual Islam klasik-tengah-modern-posmodern dan mempunyai basis pendidikan Islam di Timur Tengah (Saudi Arabia dan Mesir). *Ketiga*, mereka sengaja dipilih untuk mewakili suara ‘intelektual’ minoritas Muslim yang hidup di dunia baru, di wilayah mayoritas non-Muslim. Dunia baru tempat mereka tinggal dan hidup sehari-hari bekerja, berpikir, melakukan penelitian, berkontemplasi, berkomunitas, bergaul, berinteraksi, berperilaku, bertindak, mengambil keputusan. Mereka hidup di tempat yang sama sekali berbeda dari tempat mayoritas Muslim dimanapun mereka berada. Apa arti Berkemajuan bagi mereka? Kedua-duanya mengalami sendiri bagaimana mereka harus berpikir, mencari penghidupan, berijtihad, berinteraksi dengan negara dan warga setempat, bertindak dan berperilaku dalam dunia global, tanpa harus menunggu petunjuk dan fatwa-fatwa keagamaan dari dunia mayoritas Muslim. *Keempat*, kedua pemikir, penulis, dan peneliti tersebut - dalam kadar yang berbeda-beda - mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *Ulum al-Din, al-Fikr al-Islamiy* dan *Dirasat Islamiyyah* kontemporer dengan baik. Yakni, *Ulum al Din (Kalam, Fiqh, Tafsir, Ulum al-Qur'an, Hadis)* yang telah didialogkan, dipertemukan dengan sungguh-sungguh - untuk tidak menyebutnya diintegrasikan - dengan *Dirasat Islamiyyah*

⁹Sudah barang tentu masih banyak sekali pemikir Muslim kontemporer yang lain yang mempunyai *concern* dan keprihatinan yang sama, seperti Mohammad Shahrur (Syiria), Abdul Karim Soroush (Iran), Fatimah Mernissi (Marokko), Riffat Hassan (Pakistan), Hasan Hanafi (Mesir), Nasr Hamid Abu Zaid (Mesir), Farid Esack (Afrika Selatan), Ebrahim Moosa (Afrika Selatan), Abdullahi Ahmed al-Naim (Sudan), Tariq Ramadan (Swiss), Omit Safi dan Khaled Aboe el-Fadl (Amerika Serikat) dan lain-lain seperti Mohammad Arkoun (Perancis), Muhammad Abid al-Jabiry (Marokko), belum lagi para pemikir muslim dari tanah air. Pengalaman saya mengajar di program paska sarjana IAIN, UIN, UII dan UMY, dan lebih-lebih program S 1, masih jarang mahasiswa yang mengetahui dengan baik metode dan buah pikiran para pemikir Muslim kontemporer ini.

yang menggunakan metode sains modern, *social sciences* dan *humanities* kontemporer sebagai pisau analisisnya dan cara berpikir keagamaannya.¹⁰

Dengan kata lain, Islam yang Berkemajuan yang dinyatakan dalam judul tulisan ini adalah **Islam yang berada ditengah-tengah arus putaran Globalisasi dalam *Praxis*, globalisasi dan perubahan sosial dalam praktik hidup sehari-hari, dan bukannya globalisasi dalam *Theory*, globalisasi yang masih dalam tarap teori, belum masuk dalam wilayah praktik.** Yaitu dunia global seperti yang benar-benar dialami dan dirasakan sendiri oleh para pelakunya di lapangan, yang sehari-hari memang tinggal dan hidup di negara-negara sumber dari globalisasi itu sendiri, baik dari segi transportasi, komunikasi, ekonomi, ilmu pengetahuan, teknologi, budaya dan begitu seterusnya. Bukan globalisasi yang diteoritisasikan dan dibayangkan oleh para intelektual Muslim yang tinggal dan hidup di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, dan tidak atau belum merasakan bagaimana tinggal dan hidup sehari-hari di negara-negara non-Muslim, pencetus dan penggerak roda globalisasi.

Lewat lensa pandang seperti itu, ada hal lain yang hendak ditegaskan pula disini bahwa manusia Muslim yang hidup saat sekarang ini dimanapun mereka berada adalah warga dunia (*global citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*). Sudah barang tentu, dalam perjumpaan antara *local* dan *global citizenship* ini ada pergumulan dan pergulatan identitas yang tidak mudah, ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* dan *being a member of global citizenship* sekaligus, yang berujung pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang global sifatnya. Selain itu, tulisan ini juga ingin menyadarkan manusia Muslim yang tinggal di negara-negara Muslim mayoritas, bahwa disana ada *genre* baru kelompok masyarakat dan corak intelektual Muslim yang tumbuh berkembang di wilayah benua-benua yang berpenduduk non-Muslim.¹¹ Bicara umat Islam sekarang ini, tidak lagi cukup, bahkan tidak lagi

¹⁰Saya telah mengelaborasi hubungan antara ketiga kluster keilmuan Islam, yaitu antara *Ulum al-Din*, *al-Fikr al-Islamy* dan *Diirayat Islamiyyah* dalam tulisan “Mempertautkan *Ulum al-Din*, *Al-Fikr al-Islamy* dan *Dirasat al-Isalimyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global” dalam Marwan Saridjo (Ed), **Mereka Bicara Pendidikan islam: Sebuah Bunga Rampai**, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009, h.261-298.

¹¹Penulis diundang oleh Pemerintah Jerman, di kota Koln, Jerman, pada 13-14 Juli 2010, untuk memberi catatan dan masukan terhadap draft yang disiapkan oleh WR (Wissenschaftsrat) tentang “Recommendations on the Advancement of Theologies and sciences concerned with religions at German Universities”. Dokumen bersejarah ini memuat antara lain rencana pemerintah Jerman untuk membuka program Islamic Studies di Perguruan Tinggi Negeri Jerman, mengingat semakin bertambahnya warga Negara Jerman yang beragama Islam dengan berbagai persoalan pendidikan dan sosial yang mengiringinya.

valid, hanya menyebut atau membayangkan secara konvensional seperti Kairo, Teheran, Karachi, Jakarta, Kualalumpur, Istanbul atau Riyadh tetapi sekarang kita juga perlu belajar menerima kehadiran Muslim dari London, Koln, Berlin, Paris, Melbourne, Washington DC, New Jersey, Michigan, Huston, New York, Chicago dan lain-lain.

Progressif-Ijtihadi dalam tafsir al-Qur'an

Abdullah Saeed adalah Direktur pada Asia Institute, Universitas Melbourne, Direktur Center for the Study of Contemporary Islam, University of Melbourne, Sultan Oman Professor of Arab and Islamic Studies, University of Melbourne, Adjunct Professor pada Faculty of Law, University of Melbourne. Riwayat pendidikan: Arabic Language Study, Institute of Arabic Language, Saudi Arabia, 1977-79, High School Certificate, Secondary Institute, Saudi Arabia, 1979-82; Bachelor of Arts, Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University, Saudi Arabia, 1982-1986; Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Australia, Master of Arts, Applied Linguistics, University of Melbourne, Australia, 1992-1994; Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne, Australia, 1988-1992.

Karya tulis baik yang berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas banyak sekali dalam berbagai bidang yang bervariasi. Kecenderungan tema yang ditulis adalah tentang al-Qur'an dan Tafsir, tentang Tren Kontemporer Dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan Jihad/Terrorisme, Islam dan Barat. Diantaranya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006); "Muslim in the West and their Attitude to Full Participating in Western Societies: Some Reflections" dalam Geoffrey Levey (ed.), *Religion and Multicultural Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); "Muslim in the West Choose Between Isolationism and Participation" dalam Sang Seng, Vol 16, Seoul: Asia-Pacific Center for education and International Understanding/UNESCO, 2006); "Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims" dalam Tony Coady and Michael O'Keefe (eds.), *Terrorism and Violence* (Melbourne: Melbourne University Press, 2002); dan risetnya yang berjudul 'Reconfiguration of Islam among Muslims in Australia (2004-2006)'.

Abdullah Saeed adalah cendekiawan Muslim yang berlatar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi Timur Tengah. Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti, yaitu pendidikan di Saudi Arabia dan karir akademik di Melbourne Australia menjadikannya kompeten untuk menilai dunia Barat dan Timur secara objektif. Saeed sangat konsern dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa *shalih li kulli zaman*

wa makan, dalam paham minoritas Muslim yang tinggal di negara Barat. Spirit semacam inilah yang ia sebut sebagai **Islam Progressif**. Subjeknya disebut Muslim Progressif. **Islam progressif adalah merupakan upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progressifitas Islam yang dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks yang dibaca secara literal ,tanpa pemahaman kontekstual.** Dominasi teks ini oleh Mohammad Abid al-Jabiry disebut sebagai dominasi epistemologi atau nalar Bayani dalam pemikiran Islam.¹² **Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim Progressif inilah yang disebutnya dengan istilah progressif - ijtihadi.** Sebelum dipaparkan bagaimana kerangka kerja Progressif-Ijtihadi dalam melakukan penafsiran al-Qur'an, ada baiknya dilihat dimana posisi Muslim progressif dalam *trend* pemikiran Islam yang ada saat ini.

Menurut Saeed, ada enam kelompok pemikir Muslim era sekarang, yang corak pemikiran keagamaan berikut epistemologinya berbeda-beda (1) *The Legalist-traditionalist* (Hukum (fiqh) Tradisional). Titik tekannya ada pada hukum-hukum *fiqh* yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra Modern; (2) *The Theological Puritans* (Teologi Islam Puritan). Fokus pemikirannya ada pada dimensi etika dan doktrin Islam; (3) *The Political Islamist (Politik Islam)* . Kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam; (4) *The Islamist Extremists* (Islam Garis Keras). Memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim; (5) *The Secular Muslims* (Muslim Sekuler). Beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan (6) *The Progressive Ijtihadists* (Muslim Progressif-ijtihadis). Yaitu para **pemikir muslim kontemporer yang mempunyai penguasaan khazanah Islam klasik (*classical period*) yang cukup, dan berupaya menafsir ulang pemahaman agama (lewat *ijtihad*) dengan menggunakan perangkat metodologi ilmu-ilmu modern (sains, *social sciences* dan *humanities*) agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat muslim kontemporer.** Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progressif berada.¹³

¹²Lebih lanjut, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h.184-226.

¹³Abdullah Saeed, *Islamic Thought : An Introduction*, London and New York, Routledge, 2006, h. 142-50. Untuk lebih detil, dapat juga dibaca Omit Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford, Oneworld Publications, 2003. Tariq Ramadan juga menengarai ada 6 kecenderungan pemikiran Islam abad akhir abad ke 20 dan abad ke 21, yaitu *Scholastic Traditionalism, Salafi Literalism, Salafi Reformism, Political Literalist Salafism, Liberal or Rational Reformism*, dan *Sufism*. Lebih lanjut Tariq Ramadan, *Western*

Karakteristik pemikiran Muslim progressif-ijtihadis, dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* adalah sebagai berikut : (1) mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) mereka cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) **beberapa diantara mereka juga mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern;** (4) mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) mereka tidak mengikutkan dirinya pada *dogmatism* atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) **mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.**

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam tradisional. Penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, dimana nash-nash al-Qur'an menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities* kontemporer dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*). Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit disitu, tetapi pencantuman dan penggunaan istilah 'pendidikan Barat modern' adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam kontemporer ke arah yang saya maksud. Juga isu-isu dan persoalan-persoalan *Humanities* kontemporer terlihat nyata ketika Saeed menyebut Keadilan sosial, lebih-lebih keadilan Gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities* kontemporer tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik, jika epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan *Ulum al-Din* lama. Dalam *Epilogue*, Bab 12,¹⁴ Abdullah Saeed menjelaskan pandangan dan kritiknya

Muslims and the Future of Islam, New York : Oxford University Press, 2004, h. 24-28. Kategorisasi dan klasifikasi trend pemikiran Islam oleh Saeed dan Tariq Ramadan ini memang berbeda dari yang biasa dikenal di tanah air tahun 80an, ketika para ilmuwan lebih menekankan pada perbedaan antara *Traditionalism* dan *Modernism*, yang kemudian muncul dalam nama mata kuliah seperti Aliran Modern dalam Islam (*Modern Trend in Islam*).

¹⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, New York: Routledge, 2006, h. 142-154.

terhadap Ilmu-ilmu Syari'ah (lama), yang terdiri dari hadist, usul al-fiqh dan tafsir jika hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja dan paradigma yang lama. Kemudian, dalam hal tafsir, dia mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Abdullah Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut metode tafsir al-Qur'an, yang lebih bernuansa hermeneutis, dari pendahulunya Fazlur Rahman.¹⁵

Bagaimana reaktualisasinya dalam praktik pendidikan di lingkungan Perguruan (Tinggi) Muhammadiyah?

Jika kriteria, prasyarat keilmuan dan langkah-langkah metodologis yang digunakan oleh Islam Progressive atau Islam yang Maju, yang dirumuskan oleh Abdullah Saeed tersebut dipersandingkan dan didialogkan dengan konsep Islam yang Berkemajuan menurut Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua, maka kita akan lebih mudah untuk melakukan *benchmarking* atau perbandingan antara keduanya. *Pertama*, yang pasti menyamakan antara keduanya adalah perlunya "*ijtihad*". Hanya bedanya, Abdullah Saeed menambahnya dengan kata-kata "*fresh*" *ijtihad*. Apakah ada *ijtihad* yang tidak *fresh*? Bisa jadi memang ada. *Ijtihad* dilakukan, tetapi jalan di tempat. Karena biasanya memang ada *ijtihad* tetapi tidak *fresh*, tidak bisa merubah pola pikir dan *mind set*, maka perlu ditekankan perlunya kata *fresh* disitu.

Kedua, keduanya sama-sama tidak ingin terjebak pada *dogmatism* madzhab hukum atau paham teologi tertentu. Mungkin untuk konteks keindonesiaan dapat ditambahkan tidak terjebak pada aliran atau partai politik tertentu. Fanatisme kelompok atau semangat *thai'ifiyyah* dihindari oleh Islam Progressive atau Berkemajuan. Ini tidak mudah dalam praktiknya. Hubungan antara Islam Sunni

¹⁵ Abdullah Saeed, *ibid.* h. 142-154. Bandingkan dengan pandangan Ibrahim Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih mem-bid'ah-kan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*Critical Philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. "The core of the field revolves around Shari'ah and Fiqh studies that have, very often, emptied of any critical or political content, or relevance to the present situation... Furthermore, the perspective of the **social sciences or critical philosophy** is regrettably absent.....The discipline of **the sociology of religion** is looked upon as **bid'ah**, or innovation, that does not convey the real essence of Islam.". Lebih lanjut Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford, Oneworld Publications, 2002, h.34 dan 36. Cetak hitam dari saya.

dan Syi'iy tidak selalu harmonis di berbagai tempat, baik di Timur Tengah, Pakistan, maupun Indonesia. Menghadapi dan merespon gerakan Ahmadiyah di Indonesia juga menjadi salah satu agenda besar umat. Jika ditarik keatas, bagaimana membangun sikap sosial seorang Muslim merespon perbedaan adalah agenda yang belum tuntas dan menjadi pekerjaan rumah yang tidak ada habisnya.

Ketiga, Hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer saat ini. Poin ini - dalam batas-batas tertentu - telah dilakukan oleh Muhammadiyah, khususnya di bidang ibadah, tetapi warga Muhammadiyah pada umumnya belum dapat memahami secara utuh dan bagaimana cara mengelola berbagai perbedaan di lingkungan intern umat Islam maupun ekstern dengan non-muslim. Belum lagi mengenal kebutuhan sosial masyarakat Muslim minoritas di negara-negara Barat. Apakah *fiqh aghlabiyyah* atau *aktsariyyah* (mayoritas) dalam hal *mu'amalah ijtimai'yyah* (hubungan sosial-kemasyarakatan) harus berlaku utuh dalam masyarakat minoritas Muslim di negara-negara mayoritas non-Muslim adalah merupakan pertanyaan yang belum terjawab secara memuaskan.

Adapun hal-hal yang masih perlu diolah, didiskusikan dan dicari titik temu antara konsep *Islam Progressive* dan *Islam yang Berkemajuan* Muhammadiyah adalah sebagai berikut:

Pertama, problem dikotomi ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama di lingkungan perguruan (tinggi) Muhammadiyah. Dalam Islam Progessif, tidak ada dikotomi antara keduanya. Kesarjanaan dan khazanah Islam tradisional dikuasai dengan baik dan matang, tetapi sekaligus didialogkan dan dikombinasikan dengan pemikiran dan kesarjanaan pendidikan Barat (baca: sains, ilmu-ilmu sosial dan humaniora). Masih terasa di lingkungan Muhammadiyah adanya *cleavage* (keterpisahan) atau *gap* antara keduanya, baik di lingkungan intern fakultas agama maupun di lingkungan fakultas umum, sehingga mempengaruhi cara dan metode melakukan *fresh ijtihad* diatas dalam mencari dan merumuskan model keberagamaan kontemporer.

Kedua, dokumen Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua telah secara tegas menyebut perlunya keadilan sosial, keadilan gender, hak asasi manusia, tetapi – kalau saya tidak salah mengutip dari proposal pengajian Ramadhan pimpinan Pusat Muhammadiyah - belum menyebut secara eksplisit “relasi yang harmonis antara muslim dan non-Muslim”. Dalam era *global citizenship* dan *borderless society* seperti saat sekarang ini, pengikut agama

apapun dan dimanapun tidak bisa menghindar untuk tidak mengangkat isu ini. Ada dokumen yang ditandatangani 139 intelektual dan ulama Islam dari seluruh dunia, pada tahun 2007, yang menegaskan perlunya hubungan yang harmonis antara Islam dan Kristen berlandaskan *Love of God* (Mencintai Tuhan) dan *Love of the Neighbour* (Mencintai Tetangga).¹⁶

Adalah tugas para pakar di lingkungan Muhammadiyah, baik di lingkungan Pimpinan Pusat, Wilayah, Daerah dengan berbagai Majelis, Badan, Ortom dan lain-lain, lebih-lebih di lingkungan perguruan tinggi Muhammadiyah untuk membuat *check list* sejauhmana criteria *Islam yang Berkemajuan* yang termaktub dalam *Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua*, produk Muktamar ke-46 (2010) tersebut parallel, sehaluan, berbeda atau berseberangan dengan apa yang disebut-sebut sebagai *Islam Progressif* dalam dunia akademik kajian keislaman kontemporer. Dalam dunia keagamaan dan sosial, tidak ada memang yang dapat dikatakan sama seratus persen, atau berbeda seratus persen, *mi'ah min mi'ah*, antara yang satu komunitas dan lainnya. Tetapi barometer dan kompas petunjuk arah adalah perlu. Apalagi, jika tidak salah, dokumen pernyataan atau *statement* organisasi hanyalah dokumen umum, sebagai petunjuk umum warganya, tetapi belum memerinci bagaimana pendekatan (*approach*) dan metode (*method*), apalagi sampai ke *theoretical framework*, yang digunakan jika ingin diaplikasikan di lapangan dalam bidang-bidang kajian keagamaan Islam, baik itu tafsir, hadis, kalam, akhlaq, ibadah dan lain sebagainya.

“Reaktualisasi Islam yang Berkemajuan” di lapangan paska perhelatan muktamar masih perlu dibarengi dan diikuti cara kerja keilmuan studi keislaman yang sistimatis, tekun dan berkesinambungan agar dalam penerapannya di lapangan tidak salah arah. Tanpa upaya seperti itu, dokumen sejarah yang sangat penting dalam perguliran Muhammadiyah memasuki abad kedua dikhawatirkan akan berbelok arah, mengambil jalan sendiri dalam penerapannya, menyalip dalam tikungan kepentingan para aktor dan aplikator di lapangan – karena dalam realitas di lapangan setidaknya memang ada enam (6) *trend* pemikiran Islam, seperti tersebut diatas . Bahkan tidak menutup kemungkinan aplikator di lapangan malah mengambil jalan lain – untuk tidak menyebutnya berbalik arah - tidak seperti yang diharapkan dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua yang ‘disepakati’ oleh muktamirin dan pimpinan pusat persarikatan serta masuk dalam dokumen resmi Muktamar ke 46 di Yogyakarta.

¹⁶*A Common Word Between Us and You*. Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2007 C.E., 1428 A.H.; juga Waleed El-Ansary dan David K. Linnan (Ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Yang perlu dicermati adalah kenyataan bahwa persarikatan Muhammadiyah sudah “gemuk”, baik dari segi amal usaha maupun pengurusnya, khususnya di bidang pendidikan, dari Bustanul Atfal sampai perguruan tinggi, layanan kesehatan dan lain-lainnya. Akan sangat mudah ‘lemak’ menempel di badan, lembaga dan amal usaha yang telah terlanjur gemuk. Tahu-tahu, dalam praktik, aplikasi dan reaktualisasinya di lapangan ditemui kejanggalan dan keanehan-keanehan dalam bermuhammadiyah, dengan cara menyelipkan ‘ideologi’ lain yang tidak sejalan dengan Pernyataan Pikiran yang bernas diatas. Akibatnya, sebahagian aktivis Muhammadiyah tidak lagi dapat menyandang predikat “Berkemajuan”, karena istilah “berkemajoean” memang dulunya pada tahun 1912 sangat asing (*bada’a ghariban*) dan istilah itu sekarang pun kembali menjadi terasa asing (*ya’udu ghariban*) pada awal abad ke 21 ini, karena Muhammadiyah tidak hidup dalam ruang kosong. Dinamika sosial-politik (keagamaan) dan dinamika organisasi sosial-keagamaan di tanah air, dan juga dinamika gerakan Islam transnasional di luar Muhammadiyah sedikit banyak akan berpengaruh pada dinamika intern dalam persarikatan Muhammadiyah. Artinya, Pernyataan Pikiran Muhammadiyah memasuki abad kedua adalah satu hal, tetapi aktualisasi dan reaktualisasinya di lapangan adalah hal lain. Semoga dalam forum-forum seperti pengajian ramadhan seperti ini, “jalan lurus” bermuhammadiyah dan gap antara yang seharusnya (*das sollen*) yang tercatat dalam Pernyataan Pikiran dan apa yang senyatanya (*das sein*) dalam alam praktik dapat dijembatani lewat mediasi *al-tawashi bi al-haq wa al-tawasyi bi al-sabr*.

Yogyakarta, 5 Ramadhan 1432

5 Agustus 2011