



**KEPUTUSAN  
DIREKTUR JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM  
NOMOR : DJ.I/190/2007**

**TENTANG**

**PENERIMA DANA PEMBINAAN  
PENELITIAN INDIVIDUAL  
TAHUN 2007**

**DIREKTUR JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM**

**Menimbang**

- : a. bahwa dalam rangka meningkatkan mutu penyelenggaraan pendidikan nasional, terutama dalam kiprahnya untuk turut serta memecahkan sejumlah persoalan yang dihadapi oleh masyarakat bangsa, perlu diadakan program penelitian untuk dosen Perguruan Tinggi Agama Islam;
- b. bahwa pemberian dana penelitian merupakan salah satu motivasi penting untuk meningkatkan mutu hasil penelitian dosen Perguruan Tinggi Agama Islam untuk mewujudkan tujuan di atas;
- c. bahwa proposal penelitian dari nama-nama dosen sebagaimana terlampir dalam surat keputusan ini dinilai *feasible*, *reliable*, dan memiliki keunggulan komparatif untuk dilaksanakan sebagaimana rekomendasi tim pakar yang diangkat untuk menilai proposal tersebut.

**Mengingat**

- : 1. Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2006 tentang Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara Tahun 2007 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2006 Nomor 94, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia 4662);
2. Keputusan Presiden RI Nomor 42 Tahun 2002 tentang Pedoman Pelaksanaan Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara jo. Nomor 72 Tahun 2004;
3. Keputusan Presiden RI Nomor 80 Tahun 2003 tentang Pedoman Pelaksanaan Pengadaan Barang/Jasa Pemerintah sebagaimana telah diubah terakhir dengan Peraturan Presiden Nomor 8 Tahun 2006;

4. Keputusan Presiden RI Nomor 9 Tahun 2005 tentang Kedudukan, Tugas, Fungsi, Kewenangan, Susunan Organisasi dan Tata Kerja Kementerian Negara RI sebagaimana yang telah dirubah beberapa kali terakhir dengan Peraturan Presiden Nomor 94 Tahun 2006;
5. Peraturan Presiden RI Nomor 10 Tahun 2005 tentang Unit Organisasi dan Tugas Eselon I Kementrian Negara RI, sebagaimana telah dirubah beberapa kali terakhir dengan Peraturan Presiden RI Nomor 91 Tahun 2006;
6. Peraturan Menteri Keuangan RI Nomor 134/PMK.06/2005 tentang Pedoman Pembayaran dalam Pelaksanaan Anggaran dan Pendapatan Belanja Negara;
7. Peraturan Menteri Agama Nomor 2 Tahun 2006 tentang Mekanisme Pelaksanaan Pembayaran Atas Beban Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara di Lingkungan Departemen Agama;
8. Peraturan Menteri Agama RI Nomor 3 Tahun 2006 tentang Organisasi dan Tata Kerja Departemen Agama RI;
9. Peraturan Direktur Jenderal Pendidikan Islam Nomor : Dj.II/67/2006 tentang Petunjuk Teknis Pedoman Pembayaran dalam Pelaksanaan Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Departemen Agama RI Tahun 2006;
10. Surat Persetujuan DIPA Tahun Anggaran 2007 Nomor 0004.0/025-04.0/\_/2007 tanggal 31 Desember 2006.

**Memperhatikan** : Daftar Isian Pelaksanaan Anggaran Jenderal Pendidikan Islam Tahun 2007 Nomor 0004.0/025.04.0/-/2007 Tanggal 31 Desember 2006 dengan kode kegiatan Nomor : (10.06.01) 01.0039.0671.F

**MEMUTUSKAN**

**Menetapkan** : **KEPUTUSAN DIREKTUR JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM TENTANG PENERIMA DANA PEMBINAAN PENELITIAN INDIVIDUAL TAHUN 2007**

**Pertama** : Memberikan subsidi berupa dana penelitian individual kepada dosen Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta dan dosen Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum, yang pelaksanaan pemberian dan pengawasannya dikoordinasikan oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Islam;

- Kedua** : Menetapkan nama dosen Perguruan Tinggi Agama Islam sebagaimana tersebut dalam lampiran surat keputusan ini sebagai penerima dana penelitian individual dengan besar bantuan dana sebagaimana tercantum dalam kolom di sampingnya;
- Ketiga** : Segala bentuk pembayaran dan pengeluaran yang terkena kewajiban membayar pajak sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku dibebankan kepada penerima dana penelitian;
- Keempat** : Mewajibkan kepada penerima dana penelitian untuk membuat laporan akhir hasil penelitian yang disampaikan kepada Direktur Jenderal Pendidikan Islam c.q Direktur Pendidikan Tinggi Islam;
- Kelima** : Apabila bantuan dana sebagaimana tersebut dalam poin kedua telah diterima oleh yang bersangkutan, kemudian dalam pelaksanaannya ditemukan penyelewengan dan penyalahgunaan, maka sepenuhnya menjadi tanggungjawab penerima dana;
- Keenam** : Semua biaya akibat dikeluarkan keputusan ini dibebankan kepada Daftar Isian Pelaksanaan Anggaran Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Tahun 2007 Nomor 0004.0/025.04.0/-/2007 Tanggal 31 Desember 2006 dengan kode kegiatan Nomor : (10.06.01) 01.0039.0671.F
- Ketujuh** : Keputusan ini berlaku untuk Tahun Anggaran 2007.

Ditetapkan di Jakarta  
Pada tanggal 30 April 2007

DIREKTUR JENDERAL,

ttd.

JAHJA UMAR

**KEPUTUSAN  
DIREKTUR JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM  
NOMOR : DJ.I/190/2007**

**TENTANG**

**PENERIMA DANA  
PENELITIAN INDIVIDUAL  
TAHUN 2007**

NO	NAMA PENERIMA	LEMBAGA PENGUSUL	JUDUL	JUMLAH BANTUAN
1	Drs. Wahib, M.Ag.	STIT Raden Wijaya Mojokerto Jawa Timur	Psiko Sufisme: Studi Komparatif Pemikiran al-Muhasibi dengan Sigmund Freud	Rp. 6.000.000,-
2	Drs. H. Mudzakkir Ali, MA	Universitas Wahid Hasyim (UWH) Semarang	Pendidikan Berbasis <i>Life Skills</i> dalam Perspektif Pendidikan Islam (Telaah Konseptual dan Implementasinya pada MAN Model di Jawa Tengah)	Rp. 6.000.000,-
3	Faridah	Universitas Sains Al - Qur'an (UNSIQ) Wonosobo	Studi Hukum tentang Formalisasi Pemberlakuan Syariat Islam dalam Perspektif Gender (Tinjauan pada Peraturan Daerah No. 8 Seri E Tahun 2005 Kota Tangerang tentang Pelarangan Pelacuran)	Rp. 6.000.000,-
4	Saeful Amin	STAI Darut Taqwa Gresik Jawa Timur	Jurnalisme Praktis di Pesantren (Studi terhadap Pesantren Mahasiswa Hasyim Asy'ari Yogyakarta)	Rp. 6.000.000,-
5	Imas Kania Rahman	Institut Agama Islam Darussalam (IAID) Ciamis	Implementasi Pendidikan Multikulturalisme dalam Pembelajaran Fikih (Penelitian di Madrasah Aliyah Negeri Darussalam Ciamis Jawa Barat)	Rp. 6.000.000,-
6	Saparudin, M.Ag	Lembaga Penelitian Universitas Muhammadiyah Mataram	Pemutusan Hubungan Keluarga Berdasarkan Afiliasi Lembaga Keagamaan pada Masyarakat Islam di Lombok Timur	Rp. 6.000.000,-
7	Drs. Marsudi, M.Ag	Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta	Bias Gender dalam Buku-buku Tuntunan Hidup Berumah Tangga	Rp. 6.000.000,-
8	Ahmad Thahir, SHI	Institut Agama Islam Ibrahimi (IAII)	Rekonstruksi Fikih Waria: Studi Kritis Fiqh Ibadah dalam Perspektif	Rp. 6.000.000,-

		Situbondo Jawa Timur	Ushul Fiqh	
9	Drs. Ali Saifullah, M.Pd	Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) al-Qodiri Jember	Larung Sesaji pada Konteks Multikulturalisme: Reposisi Inkulturasi di Kec. Puger Kab. Jember Jawa Timur	Rp. 6.000.000,-
10	Nurmawan, S.Ag	STAI PERSIS Bandung	Pergeseran Pola Komunikasi Dakwah Muballigh PERIS dalam Menyiarkan Ajaran Islam (Studi terhadap Kegiatan Tabligh Mubaligh PERSIS Kota Bandung)	Rp. 6.000.000,-
11	M. Furqan Laksamana, ST	Sekolah Tinggi Ilmu Syari'ah al-Ittihad Kota Bima Nusa Tenggara Barat	Studi Kasus tentang Karakter "Dou Mbojo" melalui Peninjauan Kembali Sumber Sejarah Seputar Didirikannya Masjid Kalodu hingga Runtuhnya Kesultanan Bima NTB	Rp. 6.000.000,-
12	Ali Muzakir	Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah al-Azhar Diniyyah (STITAD) Jambi	Transformasi Otoritas Keagamaan : Tuan Guru, Pesantren, dan Masyarakat di Seberang Kota Jambi	Rp. 6.000.000,-
13	Abu Darda, M.Ag	Lembaga Penelitian dan Kajian Ilmiah ISID Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo Jawa Timur	Membangun Kecakapan Sosial: Pengalaman dan Tradisi Belajar Hidup Berkemasyarakatan di Lingkungan Pesantren Darul Ma'rifat Sumber Cangkring, Gurah Kediri Jawa Timur	Rp. 6.000.000,-
14	Aan Jaelani, M.Ag.	Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Cirebon	Peta Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon pada tahun 1990an dan 2000an.	Rp. 6.000.000,-
15	Dra. Husniyatus Salaman Zainiyati, M.Ag.	STIT Taruna Surabaya Jawa Timur	Pernikahan Poliandri: Studi Kasus di Rembang Pasuruan Jawa Timur	Rp. 6.000.000,-
16	Unun Raudlatul Jannah, M.Ag.	INSURI Ponorogo	Teks, Realitas, dan Keadilan Gender: Studi atas Ijtihad Hakim Pengadilan Agama dalam Proses Penyelesaian Kewarisan di Pengadilan Agama Ponorogo Jawa Timur	Rp. 6.000.000,-
17	Erina Pane, SH., M.Hum.	FAI Universitas Tulang Bawang Lampung	Implementasi PERDA terhadap Hak-Hak Masyarakat Miskin, Perempuan, dan Anak di Kota Bandar Lampung	Rp. 6.000.000,-
18	Abidah, M.Ag.	STAI Gajah Putih Takengon Prov. NAD	Perempuan dan Legislasi Syari'at Islam: Studi atas Peran dan Posisi Perempuan dalam Perumusan dan	Rp. 6.000.000,-

			Pelaksanaan Qanun Syari'at Islam di Provinsi NAD	
1	Ahmad Junaidi, S.Pd, M.Ag	LP2M Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Raden Rahmat Kepanjen Malang	Hubungan Perkawinan Keluarga Muslim Pedesaan (Studi tentang Pola Hubungan Perkawinan Tenaga Kerja Wanita di Desa Patokpicias Kabupaten Malang)	Rp. 6.000.000,-
20	Lukman Hakim, M.Ag.	Sekolah Tinggi Agama Islam Ma'had Aly (STAIMA) Ciwaringin Cirebon	Historiografi Pesantren Cirebon: Studi atas Sejarah Perkembangan dan Jaringan Pesantren di Cirebon.	Rp. 6.000.000,-
21	Rahmah Maulidia, M.Ag.	Institut Agama Islam Raudlatul Mujahidin Ngabar Ponorogo Jawa Timur	Remaja dan Media: Studi tentang Konstruksi Media atas Persepsi Kecantikan Santriwati PP Walisongo Ngabar dan PP Al-Mawaddah Ponorogo Jawa Timur	Rp. 6.000.000,-
22	Encop Sofia, MA	FAI Universitas Setia Budi Tangerang Banten	Transformasi Nilai Islam dan Model Pembangunan Partisipatif: Studi Kasus Fahmina-institute Cirebon	Rp. 6.000.000,-
23	Ibi Satibi, SHI, M.Si.	Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Yogyakarta (STITY) Wonosari DIY	Ritual Munjung dalam Masyarakat Suku Sunda: Studi Antropologis di Leuwimunding Majalengka Jawa Barat	Rp. 6.000.000,-
24	Ahmad Zainal Abidin, MA	Institut Agama Islam Nurul Jaddid Paiton Probolinggo	Urban Interpretation: Studi atas Penafsiran Lia Aminuddin terhadap Ayat-ayat al-Qur'an	Rp. 6.000.000,-
25	Drs. Moh. Asyiq Amrullah, M.Ag.	STIT Nurul Hakim Kediri NTB	Tradisi Selakaran pada Masyarakat Sasak di Kota Mataram NTB	Rp. 6.000.000,-
26	Layyin Mahfiana, M.Hum	UNSURI Madiun	Relasi Suami-Isteri di Keluarga Mantan TKW: Studi Kasus 3 Keluarga Mantan TKW di Desa Polorejo Ponorogo	Rp. 6.000.000,-
27	Drs. H. Moh. Habib, M.Ag.	STIQ An-Nur Bantul Yogyakarta	Agama-agama dalam al-Qur'an : Kajian Semantik	Rp. 6.000.000,-
28	Khoirul Anam, MHI	Sekolah Tinggi Islam Syubbanul Wathon Magelang	Ekspresi Budaya Feodal dan Patronase di Pesantren Tradisional: Studi Kasus PP Langitan Tuban Jawa Timur	Rp. 6.000.000,-
29	M. Adib, M.Ag.	STAI al-Hamidiyah Depok	Studi Efektivitas Peraturan Daerah tentang Wajib Belajar Diniyah : Kasus Kab. Indramayu, Cirebon, dan Lebak	Rp. 6.000.000,-
30	Farida Mardawati, S.Ag., S.Sos.	IAI Cipasung Tasikmalaya	Studi Profil dan Proyeksi Kebutuhan SDM Bidang Keagamaan Islam Provinsi Jawa	Rp. 6.000.000,-

			Barat	
31	Suwendi, M.Ag.	Fak. Agama Islam Univ. Islam Jakarta	Konsep Ta'dib Syed Naquib al- Attas	Rp. 6.000.000,-
<b>J u m l a h</b>				<b>Rp.186.000.000</b>

Ditetapkan di Jakarta  
Pada tanggal 30 April 2007

DIREKTUR JENDERAL,

ttd.

**JAHJA UMAR**

PETA GERAKAN DAN PESERIKAN ISLAM DI CIREBON  
Terd. Tahun 1980-an Dan 2000-an

LAPORAN PENELITIAN KOMPETITIF INDIVIDUAL



Oleh:  
Aan Jaelani, M. Ag.  
NIP. 150370311

DIREKTORAT PENDIDIKAN TINGGI ISLAM  
DIREKTORAT JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM  
DEPARTEMEN AGAMA RI  
2007



**PETA GERAKAN DAN PEMIKIRAN ISLAM DI CIREBON  
PADA TAHUN 1990-an DAN 2000-an**

**LAPORAN PENELITIAN KOMPETITIF INDIVIDUAL**



Oleh:  
**Aan Jaelani, M.Ag**  
NIP. 150370321

**DIREKTORAT PENDIDIKAN TINGGI ISLAM  
DIREKTORAL JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM  
DEPARTEMEN AGAMA RI  
2007**

## DOKUMENTASI LAPORAN PENELITIAN

1. a. Judul Penelitian : Peta Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon pada Tahun 1990-an dan 2000-an
- b. Jenis Penelitian : Kualitatif
- c. Kategori : Individual
2. Peneliti
- a. Nama : Aan Jaelani, M.Ag
- b. NIP : 150370321
- c. Pangkat/Golongan : Penata Muda Tk.I / III b
- d. Jabatan : Asisten Ahli
3. Penyelenggara : Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI
4. Lokasi Penelitian : Cirebon
5. Jangka Waktu Penelitian : 6 bulan (April – September 2007)

Laporan hasil penelitian sebagaimana identitas di atas menjadi koleksi yang didokumentasikan pada Lembaga Penelitian (Lemlit) IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

Cirebon, 10 Nopember 2011  
Kepala LEMLIT,

**Dr. Ilman Nafi'a, M.Ag**  
NIP. 19721220.199803.1.004

## ABSTRACT

The Intellectualism resurgence of Islam in Indonesia with the *originators* in the process of development is very important note to find relationships and variants of each movement and Islamic thought in Cirebon. Periodically, there are differences between the movement and Islamic thought in Indonesia in the 1990s and 2000s, both the style and agenda diusungnya. Movement and Islamic thought in the second era needs to be mapped, or at least created a typology, so that the historical roots and the dynamics therein show originality or more than the continuation of the movement and the ideas which have been developed previously in Indonesia.

This study used a qualitative paradigm. Qualitative research related to the use of qualitative data such as text, documents, interviews, and participant observation to understand and explain social phenomena. The method used is phenomenological and verstehen as a way researchers to understand the meaning, community, and cultural and social contexts in which people live in it. This approach is also used to review the biographical, historical and cultural information that aims to explain, not just the difference between movement and Islamic thought in the 1990s and the 2000s, but also the style, characteristics, and themes into his discourse.

The conclusion of this study that the historical roots and the movement of Islamic thought in Cirebon influenced since the early days of the process of Islamization with the diversity of Islamic thought and movements that exist. Typology of Islamic thought in movement and co Cirebon also influenced by the dynamics of movement and Islamic thought in Indonesia since the 1970s through the 1990s initially focused on the important idea of building a nation-state order in favor of the community (*al-al-mashlahat 'ammah*). The 1990s gave birth to the movement and Islamic thought which has ideological and sociological continuity with traditional Islamic movements and Islamic modernists. Then in the era of the 2000s as a continuation of the reform era came with the liberal Islamic thought and movement patterns of Islamic thought which has its own model and its characteristics. Action and discourse of Islamic movements in Indonesia in the era of the 1990s and 2000s experienced a shift in paradigm, the agenda of the movement and thoughts from the past featuring the "new face" that affect the society stereotypical world, both pattern and characteristics of moderate Islamic movements and Islamic fundamentalists. Among NU in Cirebon, the emergence of post-traditionalism and the struggle of youth against the backdrop of NU NU tradition of thought that aims to bring together Islam rahmatan lil'alam and actualizing of this values. Therefore, movements and Islamic thought in Cirebon at first shows a representation of the local Islamic Cirebon, then undergoes a transformation as "Gusdurian" or Gus Dur's followers with his "pribumisasi Islam".

## ABSTRAK

Kebangkitan intelektualisme Islam di Indonesia dengan para pencetusnya dalam proses perkembangannya sangat penting dicatat untuk menemukan relasi dan varian dari setiap gerakan dan pemikiran Islam yang ada di Cirebon. Secara periodik, ada perbedaan antara gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia pada tahun 1990-an dan 2000-an, baik corak maupun agenda yang diusungnya. Gerakan dan pemikiran Islam pada kedua era tersebut perlu dipetakan, atau paling tidak dibuat suatu tipologi, sehingga akar kesejarahan dan dinamika didalamnya menunjukkan orisinalitas atau lebih daripada kelanjutan dari gerakan dan pemikiran yang telah berkembang sebelumnya di Indonesia.

Penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif. Penelitian kualitatif terkait dengan penggunaan data kualitatif seperti teks, dokumen, hasil wawancara, dan observasi partisipan untuk memahami dan menjelaskan fenomena sosial. Metode yang digunakan adalah fenomenologis dan verstehen sebagai cara peneliti untuk memahami makna, masyarakat, serta konteks budaya dan sosial di mana masyarakat hidup di dalamnya. Pendekatan ini juga digunakan untuk mereview biografi, sejarah dan informasi budaya yang bertujuan dapat menjelaskan, bukan hanya perbedaan antar gerakan dan pemikiran Islam tahun 1990-an dan 2000-an, melainkan juga corak, karakteristik, dan tema yang menjadi wacananya.

Kesimpulan penelitian ini bahwa akar sejarah gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon dipengaruhi sejak masa-masa awal proses Islamisasi dengan keberagaman gerakan dan pemikiran Islam yang ada. Tipologi gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon turut pula dipengaruhi oleh dinamika gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia yang sejak tahun 1970-an sampai 1990-an pada awalnya difokuskan pada gagasan penting membangun suatu tatanan *nation-state* yang berpihak kepada masyarakat (*al-mashlahat al-'ammah*). Tahun 1990-an melahirkan gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki kesinambungan ideologis dan sosiologis dengan gerakan Islam tradisional dan Islam modernis. Kemudian pada era 2000-an sebagai kelanjutan dari era reformasi muncul pemikiran Islam liberal dengan corak gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki model dan karakteristiknya sendiri. Aksi gerakan dan wacana pemikiran Islam di Indonesia pada era 1990-an dan 2000-an mengalami pergeseran paradigma, agenda gerakan dan pemikirannya dari masa sebelumnya yang menampilkan "wajah baru" yang mempengaruhi *stereotype* masyarakat dunia, baik corak dan karakteristik gerakannya yang berupa Islam moderat maupun Islam fundamentalis. Di kalangan NU di Cirebon, kemunculan post-tradisionalisme dan pergulatan kaum muda NU dilatarbelakangi oleh tradisi pemikiran NU yang bertujuan mewujudkan *Islam rahmatan lil'alamin* bersama nilai-nilai pengejawantahannya. Karena itu, gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon pada mulanya menunjukkan representasi atas Islam lokal Cirebon, kemudian mengalami transformasi sebagai "Gusdurian" atau *Gus Dur's followers* dengan pribumisasi Islamnya.

## KATA PENGANTAR

Gerakan Islam di Indonesia memiliki keragaman dan karakter yang khas, baik dari segi pemikiran maupun gerakan. Konflik, ketegangan, pertikaian, dialog, maupun harmonisasi di antara mereka, merupakan bagian dari keragaman itu. Pemandangan ini, menurutnya, sangat mudah ditemukan di wilayah perkotaan. Sedang di pedesaan, maka terlihat pada NU dan Muhammadiyah, yang dengan mudah diidentifikasi melalui ritual dan kultural keseharian mereka. Yang tahlilan, memperingati kematian, qunut subuh, baca manakib, baca barzanji, maka hampir dapat dipastikan NU, yang tidak melakukan itu, maka segera dicap Muhammadiyah.

Di luar NU dan Muhammadiyah, yang memiliki jumlah massa besar, masih banyak ormas lain semisal Perti, al-Irsyad, DDII, Persis, Nahdhatul Wathan, Mathlaul Anwar, dan seterusnya. Sedang untuk pemudanya, ada PMII, HMI, IMM, KAMMI dan seterusnya. Setelah era reformasi, muncul FPI, HTI, Laskar Jihad, MMI, dan sebagainya. Organisasi ini disebut organisasi transnasional, yang memiliki hubungan dengan gerakan Islam lain di dunia.

Di antara organisasi dan gerakan keagamaan itu tidak jarang terjadi gesekan, ketegangan, atau persaingan karena perebutan kekuasaan politik dan ekonomi. Organisasi-organisasi itu lebih banyak ke arah mobilitas struktural untuk merebut kekuasaan politik, ketimbang mobilitas ke bawah, termasuk NU.

Kemudian banyak pula pelabelan yang diberikan oleh pengamat terkait kategorisasi gerakan Islam itu. Ada Islam modernis, tradisional, neomodernis, neotradisional, Islam liberal, Islam radikal, Islam fundamental, dan sebagainya. Menurutnya, varian ke-Islam-an itu sebenarnya tidak bisa dipisahkan secara jelas. Sebab, ada orang NU yang masuk PKS, HTI, PPP atau yang lain.

Secara umum, ormas-ormas itu dapat dipilah menjadi dua kategori makro, yaitu *Islam izzul Islam wal muslimin* (menjunjung tinggi kemuliaan Islam dan umat muslim) dan *Islam rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi dunia). Bagi kelompok pertama, Islam diturunkan untuk meluhurkan martabat Islam dan kaum muslim saja. Termasuk kelompok ini adalah DDII, LDII, FPI, MMI, HTI, maupun Persis. Kelompok ini memiliki cara pandang yang eksklusif. Sedangkan kelompok kedua, adalah kelompok Islam inklusif, termasuk di dalamnya NU, Muhammadiyah, Perti, Nahdlatul Wathan, al-Khairat, al-Washilah dan sebagainya.

Perbedaan mendasar dua kelompok di atas antara lain; *pertama*, dari sisi pemahaman terhadap kitab suci. Kelompok pertama memandang, al-Qur'an dan Sunnah hanya untuk umat Islam belaka. Sedang kelompok kedua memandang al-Qur'an dan Sunnah untuk semua, tidak terbatas pada umat Islam saja, dan terbuka untuk dibaca siapapun. Kelompok pertama lebih mengutamakan teks ketimbang makna, sedang kelompok kedua lebih mengutamakan konteks ketimbang teks.

*Kedua*, soal kebudayaan lokal. Kelompok pertama menolak kebudayaan yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Sedang kelompok kedua memandang al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber agama Islam. Namun sumber agama Islam lebih besar dari sekedar teks al-Qur'an dan Sunnah. Kita bisa

menggunakan sejarah, alam, dan sebagainya untuk merumuskan ajaran-ajaran Islam.

*Ketiga*, pandangan politik. Kelompok pertama mengidealisasikan Piagam Madinah sebagai prototype negara Islam. Inilah yang memunculkan agenda khiiafah. Sedang kelompok kedua memandang Piagam Madinah hanya kreatifitas dan eksperimen politik Nabi Muhammad saat itu, untuk menyelesaikan problem-problem di Madinah. Piagam ini tidak mengikat umat Islam saat ini. Jika di Indonesia, kata Marzuki, piagam ini tak beda dengan Pancasila, yang mengayomi berbagai agama dan suku.

*Keempat*, posisi nabi. Kelompok *izzul Islam* melihat Nabi Muhammad sebagai pemimpin agama sekaligus pemimpin negara. Sedang kelompok Islam rahmatan melihat Nabi Muhammad hanya sebagai pemimpin agama dan kepemimpinan politiknya tidak terkait dengan kenabian.

*Kelima*, kelompok *izzul Islam* juga anti demokrasi, kesetaraan jender dan sebagainya, karena menganggap semua itu produk Barat. Sedang kelompok Islam *rahmatan* memandang hal itu selaras dengan Islam. Memperjuangkannya merupakan bagian dari penegakan agama Islam.

Demikian beberapa perkembangan gerakan dan pemikiran keislaman yang akhir-akhir ini muncul di Indonesia, termasuk juga di Cirebon. Penelitian yang dilakukan saudara Aan Jaelani ini tentunya menjadi bagian dari tema-tema pemikiran keislaman yang muncul di Cirebon dengan pemetaan gerakan dan pemikiran Islam yang muncul pada tahun 1990-an dan 2000-an.

Akhirnya, saya menyampaikan selamat kepada peneliti dalam berupaya mengungkap peta gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon tahun 1990-an dan 2000-an. Semoga bermanfaat.

Cirebon, Oktober 2007

Drs. Marzuki Wahid, M.Ag  
Peneliti Fahmina Institute Cirebon

## DAFTAR ISI

	Halaman
DOKUMENTASI LAPORAN PENELITIAN .....	i
ABSTRAK .....	ii
KATA PENGANTAR .....	iv
DAFTAR ISI .....	vi
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Perumusan Masalah .....	3
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian .....	4
D. Tela'ah Teoritik .....	5
E. Tinjauan Pustaka .....	10
F. Metode Penelitian .....	13
<b>BAB II. AKAR SEJARAH GERAKAN DAN PEMIKIRAN ISLAM DI CIREBON .....</b>	<b>16</b>
A. Islamisasi di Cirebon .....	16
B. Cirebon sebagai Jalur Sutera .....	20
C. Potret Sejarah Politik dan Pasang Surut Perkembangan Cirebon .....	25
D. Tradisi, Tarekat dan Pemikiran Islam di Cirebon .....	31
<b>BAB III. TIPOLOGI GERAKAN DAN PEMIKIRAN ISLAM DI CIREBON .....</b>	<b>36</b>
A. Dinamika Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon .....	36
B. Islamisasi dan Wacana Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon .....	43
C. Karakteristik Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon .....	49
D. Corak Gerakan dan Pemikiran Islam Era 1990-an dan 2000-an .....	56
<b>BAB IV. AKSI GERAKAN DAN WACANA PEMIKIRAN ISLAM DI CIREBON .....</b>	<b>64</b>
A. Islam Moderat .....	66
B. Islam Fundamentalis .....	69
<b>BAB V. POST-TRADISIONALISME DAN PERGULATAN KAUM MUDA NU A. Tradisi dan Setting Pemikiran NU .....</b>	<b>79</b>
B. Kebekuan Tradisi: Potret NU Tradisionalis .....	83
C. Munculnya Kaum Muda NU Progresif .....	86
D. Membongkar Tradisi: NU Liberal atau Post-Tradisionalisme .....	93
<b>BAB VI. PENUTUP .....</b>	<b>110</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>112</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia sangat dipengaruhi oleh perkembangan dunia Islam internasional, khususnya Timur Tengah. Dinamika pemikiran yang terjadi di dunia Arab dan negara-negara Islam lainnya akan mempengaruhi pola gerakan Islam di Indonesia.<sup>1</sup> Derajat keterpengaruhan ini tergantung pada basis sosial yang dimiliki oleh individu maupun komunitas. Relasi yang terjadi bisa dalam bentuk kontak langsung yang menyebabkan mereka menjadi akrab dengan isu-isu sentral yang terjadi di luar, sekaligus menjadikan mereka sebagai agen gerakan Islam di Indonesia. Bentuk relasi lainnya secara tidak langsung akibat ketidakmampuan dalam berhubungan dengan dunia luar, atau berhubungan tidak secara intensif, sehingga cenderung menjadikan tradisi dan basis kultural mereka sebagai pijakan dalam beragama, sekaligus mereka bersikap lebih adaptif terhadap tradisi dan budaya lokal.<sup>2</sup>

Fenomena lain menunjukkan bahwa semua bidang pemikiran dibentuk oleh pemahaman atas sumber ajaran, al-Qur'an dan hadits, dan setting sosialnya.<sup>3</sup> Hal ini terutama berlaku untuk pemikiran Islam, yang tak hanya berasal dari kondisi sosialnya, tetapi juga menjadikan lingkungan sosialnya sebagai basis masalah pokoknya. Interpretasi terhadap wahyu dan pengamalan ajaran beserta setting sosial terjalin sangat erat dalam menumbuhkan pemikiran keislaman. Kondisi ini menyebabkan keberagaman dalam pemikiran Islam dalam menjawab persoalan-persoalan yang berkembang di tengah kehidupan masyarakat.

---

<sup>1</sup> Baca lebih lanjut Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1942*, Jakarta: LP3ES, 1980 dan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2004.

<sup>2</sup> Secara luas dapat dibaca pada karya Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2007.

<sup>3</sup> Hal ini dapat diamati dari sejarah perkembangan pemikiran Islam klasik, baik dalam bidang teologi, hukum maupun tasawuf.



Kenyataan ini menunjukkan bahwa ada keterkaitan antara pola gerakan dan model pemikiran yang terjadi di Indonesia dengan pola pemikiran dan model gerakan yang terjadi di negara-negara lainnya, khususnya Timur Tengah dan umumnya dunia Barat. Dengan kata lain, asal-usul dan akar sosial dari gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia dipengaruhi oleh gerakan dan pemikiran Islam di dunia luar. Pada akhirnya, gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia akan menentukan format, pola dan corak gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon.

Kebangkitan intelektualisme Islam Indonesia dengan para pencetusnya dalam proses perkembangannya sangat penting dicatat untuk menemukan relasi dan varian dari setiap gerakan dan pemikiran Islam yang ada di Cirebon. Secara periodik, ada perbedaan antara gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia pada tahun 1990-an dan 2000-an, baik corak maupun agenda yang diusungnya.<sup>4</sup> Dinamikanya menunjukkan bahwa gerakan dan pemikiran Islam yang ada saat ini lebih merupakan kelanjutan dari apa yang terjadi sebelumnya dalam pembaharuan Islam di Indonesia. Jika demikian, akar sejarah gerakan Islam di Indonesia akan mempengaruhi terhadap pola gerakan dan model pemikiran Islam beserta karakteristiknya di Cirebon. Pemikiran-pemikiran mereka yang populer dan tersosialisasi dengan baik di masyarakat berdampak luas bagi pengembangan wawasan berpikir dan persepsi religio-politik bagi masyarakat maupun pemerintah.<sup>5</sup> Jadi, ada realitas sejarah yang memiliki kesinambungan dengan gerakan dan pemikiran Islam yang muncul di Cirebon saat ini.

Cirebon, sebagai kota wali, identik dengan suasana religius masyarakatnya yang secara historis telah mengalami proses Islamisasi sejak masa Sunan Gunung Djati (Syarif Hidayatullah).<sup>6</sup> Internalisasi nilai dan perkembangan kultural sejak awal penyebaran Islam telah mempengaruhi dimensi-dimensi kehidupan masyarakat di

---

<sup>4</sup> Awal tahun 1990-an merupakan era baru dalam pembaharuan pemikiran Islam, yang memperoleh momentumnya pada masa reformasi tahun 1998. Gerakan dan pemikiran Islam saat itu tumbuh subur dalam berbagai model dan polanya. Nor Huda, *op.cit.* hal. 434-463.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Bahan awal tentang Cirebon dapat dibaca PRA Sulendraningrat, *Sejarah Cirebon*, Jakarta: Balai Pustaka, 1985 dan *Membumikan Wasiat Sunan Gunung Djati Dalam Membangun Jawa Barat Bermartabat*, Cirebon: Yayasan Keraton Kasepuhan Cirebon, 2004.

wilayah Cirebon. Meskipun demikian, dinamika sosial dan politik dalam lingkup keindonesiaan justru melahirkan fenomena baru dalam gerakan dan pemikiran Islam yang ada di Cirebon.

Sebagai jalur sutra, Cirebon memiliki pelabuhan “Muara Jati” yang merupakan lalu lintas utama di kawasan tersebut khususnya dalam perdagangan internasional.<sup>7</sup> Pelabuhan yang ramai dan jalur utama transportasi dengan wilayah-wilayah lainnya menyebabkan kota ini tampil dengan keterbukaan dan akan menerima, atau paling tidak, tempat persinggahan bagi setiap budaya, gerakan, dan pemikiran yang melintasi kawasan ini.

Dengan demikian, penulis memandang bahwa pola gerakan dan model pemikiran Islam di Cirebon pada tahun 1990-an dan 2000-an layak ditindaklanjuti dalam penelitian ini. Gerakan dan pemikiran Islam pada kedua era tersebut perlu petakan, atau paling tidak dibuat suatu tipologi, sehingga akar kesejarahan dan dinamika didalamnya menunjukkan orisinalitas atau lebih daripada kelanjutan dari gerakan dan pemikiran yang telah berkembang sebelumnya di Indonesia.

## **B. Perumusan Masalah**

Penelitian ini sama sekali bukan untuk mengulas gerakan dan pemikiran Islam yang terjadi di Indonesia, ataupun memaparkan peristiwa-peristiwa sejarah yang terjadi di Cirebon. Yang ingin dikaji dalam penelitian Peta Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon adalah tipologi, pola dan corak gerakan dan pemikiran Islam yang ada di Cirebon masing-masing pada tahun 1990-an dan 2000-an, akar sejarah gerakan dan pemikiran tersebut, responsnya terhadap isu-isu global dan lokal, relasinya dengan kekuasaan dan politik, aksi-aksi sosial dan kultural yang diperjuangkan, dan sekaligus hegemoni dan konflik yang terjadi dalam pembacaan teks dan konteks untuk menyikapi berbagai isu yang berkembang.

---

<sup>7</sup> Diskusi tentang Cirebon sebagai jalur perdagangan dapat dibaca Susanto Zuhdi, *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra*, Jakarta: Depdikbud, 1996.

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, maka persoalan pokok yang menjadi fokus penelitian ini adalah :

1. Bagaimana akar sejarah gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon ?
2. Bagaimana tipologi gerakan dan pemikiran Islam yang muncul di Cirebon pada tahun 1990-an dan 2000-an, bagaimana pula gerakan dan pemikiran Islam ini membangun konstruksi sosial dan bagaimana juga pengaruhnya terhadap kekuasaan dan perubahan sosial di Cirebon ?
3. Apa saja yang mendorong munculnya gerakan sosial dan organisasi massa di Cirebon yang melibatkan diri dan menjadi bagian dari spektrum gerakan dan pemikiran Islam Indonesia ? bagaimana pula corak pemikiran mereka, isu-isu apa yang mereka wacanakan, dan juga agenda apa saja yang mereka perjuangkan?
4. Bagaimana aksi gerakan dan wacana pemikiran Islam di Cirebon yang dikembangkan baik oleh Islam Moderat dan Islam Fundamentalis ? bagaimana pula implikasi politik dan sosial yang diakibatkan dari aksi-aksi mereka ?
5. Bagaimana pemikiran kaum muda NU di Cirebon yang mewacanakan Post-Tradisionalisme Islam sebagai suatu proses pembaruan Islam? apa saja yang diagendakan dan tema-tema yang diusungnya ?

### **C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian**

Penelitian ini memiliki 2 (dua) tujuan, yaitu untuk mengungkap akar sejarah, tipologi, dan pengaruh gerakan dan pemikiran Islam pada tahun 1990-an dan 2000-an terhadap masyarakat, dan mengeksplorasi keterlibatan, corak, dan agenda gerakan dan pemikiran Islam yang ada di Cirebon.

Adapun signifikansi penelitian ini adalah dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan pemikiran Islam dan mensosialisasikan beragam gerakan dan pemikiran Islam, sehingga diharapkan dapat tercipta kehidupan harmonis dalam kehidupan masyarakat yang pluralis dan multikultural di Cirebon. Secara praktis,

penelitian ini diharapkan berguna untuk bahan awal dalam studi lanjut tentang gerakan dan pemikiran Islam yang ada di Cirebon atau daerah lainnya di Indonesia.

#### **D. Tela'ah Teoritik**

Gerakan Islam yang dimaksud di sini adalah gerakan sosial keagamaan yang menunjukkan gejala-gejala yang umumnya diilhami oleh ajaran Islam atau menggunakan cara-cara dan simbol-simbol Islam untuk mewujudkan tujuan-tujuannya. Dengan kata lain, gerakan ini memiliki segi-segi yang bercorak keagamaan.<sup>8</sup>

Gerakan Islam mewakili kalangan yang memahami Islam pada tataran praksis, bukan pemahaman abstrak-ideologis, yaitu Islam sebagai fenomena sosial, sebagaimana nampak dalam perilaku sosial pemeluknya yang ada di berbagai struktur dan institusi sosial sebagai ekspresi dari interpretasi dan pemahaman individu yang memeluk dan meyakini Islam.<sup>9</sup>

Dilihat dari segi aksi dan agenda perjuangannya, gerakan Islam identik dengan gerakan pembaharuan Islam, yaitu rentetan aksi yang dilancarkan secara sadar untuk merumuskan atau membentuk kembali pola dan tatanan yang telah mengalami perubahan, baik bersifat revolusioner maupun evolusioner, karena tidak sesuai dengan paham atau ajaran mereka.<sup>10</sup> Klaim ini cukup relevan ketika gerakan ini memiliki

---

<sup>8</sup> Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, Jakarta: Sinar Harapan, 1984, hlm. 10. Secara sosiologis, gerakan Islam pada hakikatnya bagian dari gerakan sosial. Banyak definisi yang dikemukakan para ahli tentang gerakan sosial ini. Misalnya, Abercrombie, et. al mendefinisikan gerakan sosial sebagai tindakan kolektif yang ditujukan untuk reorganisasi sosial. Kuper & Kuper secara konvensional mengartikan gerakan sosial sebagai tindakan kolektif yang tak terstrukturkan. Wood & Jackson dengan konotasi negatif mendefinisikan gerakan sosial sebagai kelompok yang tak lazim yang derajat formal organisasinya beragam dan bertujuan mengadakan atau mencegah perubahan yang radikal dan reformis. Asep Gunawan, ed. *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*, Jakarta: RajaGrafindo Persda, 2004, hlm. 367.

<sup>9</sup> Glock dan Stark melakukan pemetaan terhadap studi keberagamaan yang mencakup keyakinan, praktek, pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi-konsekuensi atau pengamalan. Dalam hal ini, gerakan Islam menjadi salah satu bagian dari konsekuensi-konsekuensi atau pengamalan ajaran dari pemeluknya berupa identifikasi akibat-akibat keyakinan keagamaan, praktek, pengalaman, dan pengetahuan keagamaan seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Roland Robertson, ed., *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: Rajawali Pers, 1988, hlm. 295-296.

<sup>10</sup> Awad Bahasoan, "Gerakan Pembaharuan Islam" dalam *Prisma*, No. Ekstra 1984.

semangat liberal dalam upaya memurnikan ajaran dengan aksi-aksi sosial yang radikal. Namun tidak seperti gerakan pembaharuan Islam yang menghadapi setting sosial

Pemikiran Islam dimaksudkan dengan kegiatan akal dari cendekiawan, sarjana, atau pemikir muslim untuk menjelaskan Islam menurut sumber-sumber utamanya al-Qur'an dan hadits melalui penalaran hukum dan induksi, pemaduan prinsip-prinsip agama dan alam pikiran asing, dan membela akidah.<sup>11</sup> Dalam sejarah pemikiran Islam, corak pemikiran yang muncul biasanya berupa pemikiran kalam, pemikiran tasawuf, dan pemikiran hukum.

Dalam penelitian ini, gerakan dan pemikiran Islam merupakan istilah yang integral dan saling berhubungan dalam internalisasi dan sosialisasi pandangan dan klaim-klaim keagamaan. Pemikiran Islam dapat terlampaui melalui aksi-aksi sosial keagamaan yang digagas oleh para tokoh dan diaktualisasikan oleh para pengikutnya. Begitu juga sebaliknya, gerakan Islam akan menjadi kuat jika ditopang dengan pemikiran-pemikiran keagamaan yang tersosialisasi dalam keberagaman masyarakat pemeluknya.<sup>12</sup>

Adapun peta gerakan dan pemikiran Islam tahun 1990-an dan 2000-an di Cirebon dimaksudkan klasifikasi atau tipologi dari gerakan dan pemikiran Islam dengan model, pola, dan corak masing-masing pada tahun 1990-an dan 2000-an yang berkembang di kota dan kabupaten Cirebon.

Untuk menjelaskan dan menjawab persoalan-persoalan yang menjadi fokus penelitian ini, ada dua kerangka teori yang digunakan, yaitu teori sosial multikultural dan teori jaringan sosial.

---

<sup>11</sup> Lebih lanjut baca Mohamad Ali, *Islam Muda: Liberal, Post Puritan, Post-Tradisional*, Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006, hlm. 17.

<sup>12</sup> Baca pula gagasan Schumam tentang tanggung jawab kaum agamawan dalam merumuskan persoalan kemasyarakatan sekaligus merumuskan jawabannya. Olaf Schumam, *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*, Jakarta: Gramedia, 1993.

### 1. Teori Sosial Multikultural

Teori sosial multikultural digunakan dalam konteks eksplorasi dan analisis terhadap agenda dan geliat gerakan dan pemikiran Islam yang cenderung membela kaum pinggiran dan terpinggirkan oleh struktur sosial.<sup>13</sup> Gerakan dan pemikiran Islam tersebut secara obyektif mengarusutamakan isu-isu kontemporer, terkait dengan kesetaraan gender, hak asasi manusia, pemberdayaan kaum lemah, dan bentuk perjuangan lainnya.

Teori multikultural ini menolak terhadap teori-teori universalistik yang cenderung mendukung pihak yang kuat, sehingga teori ini berupaya memberdayakan pihak yang lemah. Teori ini mencoba menjadi inklusif dengan menawarkan teori atas nama kelompok-kelompok lemah dan bekerja di dunia sosial untuk mengubah struktur sosial, kultur dan prospek untuk individu.<sup>14</sup>

Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* memiliki komitmen terhadap pemberdayaan masyarakat lemah. Dalam hal ini, ajaran yang terkandung di dalamnya seperti kemanusiaan dan kesetaraan gender menunjukkan pentingnya gerakan dan pemikiran Islam yang melakukan aksi dalam membebaskan mereka yang lemah. Struktur sosial yang memarjinalkan kaum lemah dan subordinasi perempuan pada ruang publik perlu dirubah dan memberikan prospek baru kepada mereka agar hidup layak sebagaimana individu pada umumnya.

Multikulturalisme berpijak bukan hanya berusaha mengganggu dunia sosial tetapi juga dunia intelektual, sehingga mereka mencoba menjadikannya lebih terbuka dan beragam.<sup>15</sup> Oleh karena itu, keberadaan gerakan dan pemikiran Islam dengan varian-variannya secara otomatis mendekonstruksi tradisi yang selama ini dianggap mapan. Inipun dapat memotret sejumlah aksi yang dilakukan kaum muda pada dekade 1990-an dan 2000-an, seperti kaum muda NU yang melakukan dekonstruksi tradisi,

---

<sup>13</sup> Mengenai teori multikultural ini lebih lanjut baca Charles Lemert, "Multiculturalism", dalam George Ritzer and Barry Smart (eds), *Handbook of Social Theory*, London: Sage, hlm. 297-307.

<sup>14</sup> George Ritzer and Douglas J. Goodman, *Modern Sociological Theory*, Penerjemah: Triwibowo BS, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prenada Media, 2005, hlm. 106.

<sup>15</sup> George Ritzer and Douglas J. Goodman, *ibid.*, hlm. 106-107, dan Mary F. Rogers, *Multicultural Experiences, Multicultural Theories*. New York: McGraw-Hill, 1996, hlm. 11-16.

bahkan merobek-robek tradisi yang selama ini di kalangan nahdhiyin dianggap mapan dan sakral.<sup>16</sup>

Pada sisi lain, semangat liberal kaum muda ini membuka wacana baru dalam mengantisipasi isu-isu global dan secara inklusif terbuka untuk melakukan dialog dengan kalangan manapun. Fenomena lain menunjukkan adanya liberalisasi intelektual sekaligus aksi-aksi yang kontraproduktif.<sup>17</sup> Gerakan Islam lainnya menunjukkan aksi kekerasan terhadap perilaku-perilaku masyarakat yang dianggap menyimpang dari ajaran.<sup>18</sup>

## 2. Teori Jaringan Sosial

Teori jaringan sosial mengasumsikan bahwa orang harus memusatkan perhatian pada pola ikatan obyektif yang menghubungkan anggota masyarakat. Ciri khas teori ini adalah pemusatan perhatiannya pada struktur makro dan mikro, sehingga aktor mungkin saja individu, kelompok, atau perusahaan, dan masyarakat. Hubungan dapat terjadi di tingkat struktur sosial skala luas maupun di tingkat yang lebih mikroskopik.<sup>19</sup>

Granovetter melukiskan hubungan ditingkat mikro itu seperti tindakan yang “melekat” dalam hubungan pribadi konkret dan dalam struktur (jaringan) hubungan itu. Hubungan ini berlandaskan gagasan bahwa setiap aktor (individu atau kolektivitas) mempunyai akses berbeda terhadap sumber daya yang bernilai (kekayaan, informasi, kekuasaan). Akibatnya, bahwa sistem yang terstruktur cenderung terstratifikasi komponen tertentu tergantung pada komponen yang lain.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Lebih lanjut baca Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2007.

<sup>17</sup> Tema-tema tentang liberalisasi pemikiran atau gerakan liberal Islam dapat dibaca, misalnya Ulil Abshar Abdalla, *Membakar Rumah Tuhan: Pergulatan Agama Privat dan Publik*, Bandung: Rosdakarya, 1999; Abdul A’la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003; dan Luthfi Assyauckanie, ed., *Wajah Liberal Islam Indonesia*, Jakarta: JIL, 2002.

<sup>18</sup> Baca, misalnya Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*, Yogyakarta: LkiS, 2006.

<sup>19</sup> George Ritzer and Douglas J. Goodman, *ibid.*, hlm. 382.

<sup>20</sup> Lebih lanjut baca Mark Granovetter, “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”, *American Journal of Sociology*, 1985, hlm. 481-510.

Dalam pandangan Wellman, prinsip-prinsip dalam teori jaringan ini adalah : (1) ikatan antara aktor biasanya simetris baik dalam kadar maupun intensitasnya; (2) ikatan antara individu harus dianalisis dalam konteks struktur jaringan lebih luas; (3) terstrukturanya ikatan sosial menimbulkan berbagai jenis jaringan non-acak; (4) adanya kelompok jaringan menyebabkan terciptanya hubungan silang antara kelompok jaringan maupun antara individu; (5) ada ikatan asimetris antara unsur-unsur di dalam sebuah sistem jaringan dengan akibat bahwa sumber daya yang terbatas akan terdistribusikan secara tak merata; dan (6) distribusi yang timpang dari sumber daya yang terbatas menimbulkan baik itu kerjasama maupun kompetisi.<sup>21</sup>

Berdasarkan teori jaringan ini akan dapat diungkap relasi, akar sejarah, dan corak dari setiap gerakan dan pemikiran Islam. Secara ideologis dan kultural dengan basis lokal yang ada sangat menentukan arah atau tujuan yang menjadi agenda dari gerakan dan pemikiran tersebut. Tipologi gerakan Islam modern dan tradisional, misalnya, dibuat berdasarkan adanya jaringan sosial antara aktor-aktor dengan (individu atau kelompok) ikatan obyektif yang dimilikinya.

Gambaran lain menunjukkan bahwa setiap gerakan dan pemikiran Islam memiliki corak masing-masing yang ditentukan oleh akses terhadap sumber daya dan intensitas dalam melakukan relasi dengan dunia luar. Meskipun demikian, pada setiap gerakan dan pemikiran Islam memiliki kesamaan satu sama lainnya, atau bahkan bergabung dengan kelompok lain, meskipun secara ideologis dan kultural memiliki pertentangan.

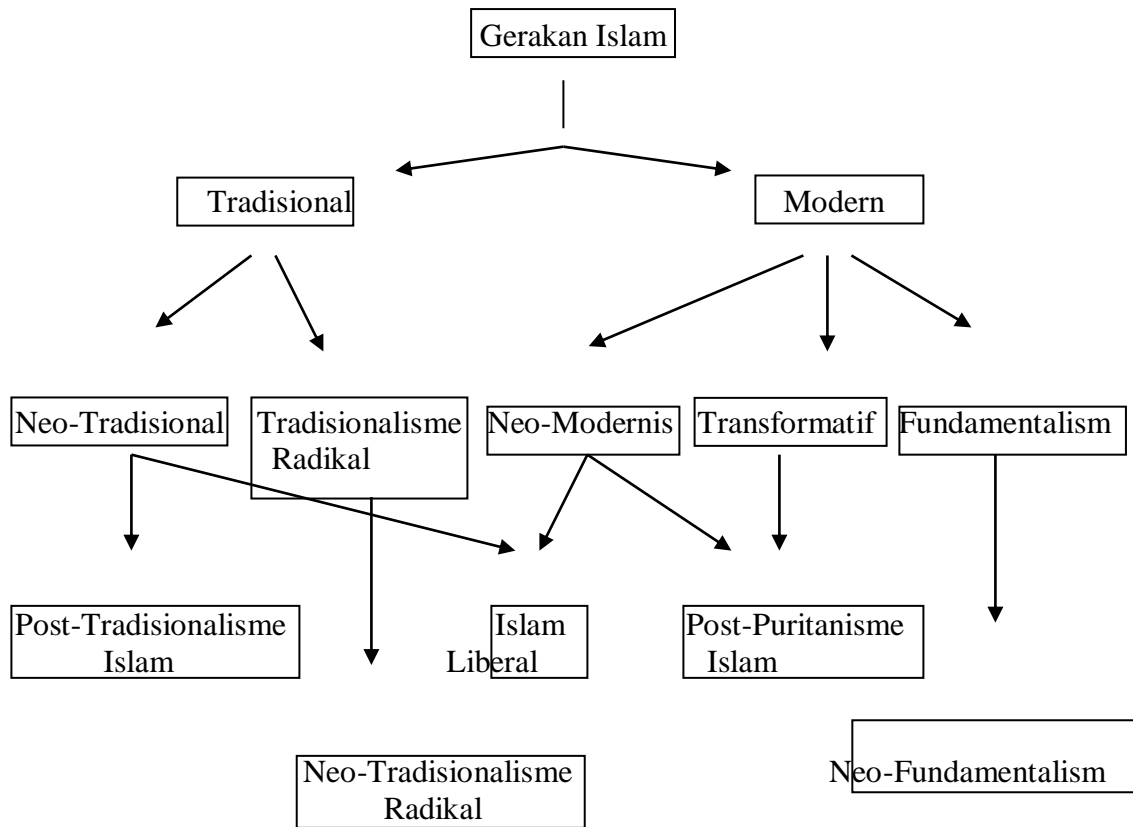
Jika demikian, berdasarkan teori ini dapat dipetakan gerakan dan pemikiran Islam pada tahun 1990-an dan 2000-an di Cirebon sebagai kelanjutan atau dipengaruhi gerakan dan pemikiran Islam yang ada di Indonesia. Tentunya, ada perbedaan-perbedaan dan corak yang mengitari dari setiap gerakan dan pemikiran tersebut.

Untuk lebih jelasnya, peta gerakan dan pemikiran Islam dapat diilustrasikan berikut ini:

---

<sup>21</sup> Barry Wellman, "Network Analysis: Some Basic Principles", dalam R. Collins ed., *Sociological Theory*, San Fransisco: Jossey-Bass, 1983, hlm. 155-200.





### E. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang peta gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia telah banyak dilakukan di kalangan cendekiawan dan sarjana muslim Indonesia. Berawal dari penelitian Deliar Noer tentang *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* yang mengangkat isu kemunculan pembaruan Islam di Indonesia pada abad ke-20 yang ditandai dengan kemunculan organisasi-organisasi Islam, seperti Muhammadiyah, NU, Persis, dan lainnya. Tesisnya cukup baik yang yang dapat dijadikan analisis bagi akar sejarah gerakan dan pemikiran Islam masa berikutnya. Namun, uraiannya yang bersifat analisis-deskriptif lebih daripada gagasan-gagasan yang bersifat kesejarahan.

Harry J. Benda dalam *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* merinci pergeseran gerakan pembaharuan Islam dari masa penjajahan Belanda ke periode pendudukan

Jepang. Uraianya cukup baik untuk menjelaskan pergulatan politik kaum “santri” dan kalangan “sekuler”, namun lebih bersifat analisis politik tanpa menyentuh idealisme dan gagasan-gagasan kulturalnya.

Mulai tahun 1970-an, pada masa Orde Baru, geliat pembaharuan dalam pemikiran Islam mulai marak kembali. Periode ini merupakan perkembangan paling radikal dalam pemikiran religio-politik Islam. Nurcholish Madjid dalam *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* melakukan upaya pembaharuan teologis atau keagamaan. Gagasannya cukup representatif yang mengawali pembaharuan pemikiran Islam oleh cendekiawan muslim lainnya, namun gagasannya tentang sekularisasi lebih mengarah pada liberalisasi teologis terhadap pandangan-pandangan yang telah mapan, dan kurang menyentuh aspek sosial masyarakat.

Abdurahman Wahid atau Gus Dur melakukan pembaharuan Islam dengan menekankan penerimaan dan akomodatif terhadap situasi-situasi lokal. Gagasannya tentang “pribumisasi Islam” cukup mempengaruhi pemikiran tradisional Islam dan derivasi-derivasinya di masa berikutnya. Meskipun demikian, pemikiran Gus Dur yang sering “nyleneh” kurang begitu direspon atau mereka tidak mampu menangkap maksudnya, sehingga gagasannya lebih banyak diterima oleh kalangan tradisional.

Era 1990-an merupakan tonggak sejarah baru perpolitikan Islam di Indonesia, sekaligus melahirkan gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki kesinambungan ideologis dan sosiologis dengan gerakan Islam tradisional dan Islam modernis. Masing-masing dari kedua corak gerakan tersebut melahirkan gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki model dan karakteristiknya sendiri dalam tataran pemikiran Islam kontemporer.

Beberapa tulisan atau penelitian yang dilakukan mengenai gerakan dan pemikiran Islam pada tahun 1990-an sampai 2000-an antara lain tulisan-tulisan Ulil Abshar Abdalla, Abul A’la, al-Zastrouw Ng, Mohamad Ali, Ahmad Ali Riyadi, dan Farish A. Noor.

Ulil Abshar Abdalla dalam *Membakar Rumah Tuhan: Pergulatan Agama Privat dan Publik* menekankan liberalisasi dalam beragama. Gagasannya yang liberal

cukup banyak mengundang kritik dan hujatan, sekaligus menjadikannya pioner dalam gerakan liberal Islam dalam Jaringan Islam Liberal (JIL). Namun, uraiannya yang memfokuskan pada liberalisasi agama belum menyentuh aspek-aspek kultural yang merespon lokalitas sebagai bagian yang perlu diakomodir dalam keberagamaan. Abdul A'la dalam *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal* mendeskripsikan perjalanan sejarah Islam Liberal yang terkait dengan gerakan neo-modernisme. Uraiannya cukup argumentatif, namun belum mewakili dari gerakan dan pemikiran Islam lainnya.

Al-Zastrouw dalam *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* cukup analisis menguraikan perkembangan gerakan Islam simbolik. Meskipun tulisan ini mewakili salah satu gerakan Islam, namun gagasannya yang mengkritik secara tajam mengurangi obyektifitas pemikirannya.

Mohamad Ali dalam *Islam Muda: Liberal Post Puritan, Post Tradisional* mendeskripsikan tentang akar sejarah dan agenda Islam Muda yang mewarnai gerakan dan pemikiran Islam kontemporer di Indonesia. Analisisnya cukup tajam dan argumentatif dalam menjelaskan tipologi dan corak pemikiran masing-masing kelompok, namun masih bersifat deskriptif historis.

Ahmad Ali Riyadi dalam *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU merobek Tradisi* cukup representatif dalam memaparkan geliat kaum muda NU di tengah pergumulan pemikiran Islam dalam merespon dinamika sosial masyarakat. Namun, uraiannya masih terfokus pada gerakan liberal Islam dan pemaknaan teks, sedangkan gagasan-gagasan kultural dan agenda pemberdayaan lainnya belum memperoleh tempat dalam tulisannya.

Farish A. Noor dalam *Islam Progresif: Peluang, Tantangan, dan Masa Depan di Asia Tenggara* menawarkan sisi lain dari gerakan dan pemikiran Islam yang progresif, sebagai antisipasi atau lawan dari Islam Liberal. Pemikirannya yang menekankan universalitas Islam cukup argumentatif, namun uraiannya lebih mempertajam muatan politis daripada mengangkat isu-isu global, akar masalah dan penyelesaiannya.

## F. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif. Penelitian kualitatif terkait dengan penggunaan data kualitatif seperti teks, dokumen, hasil wawancara, dan observasi partisipan untuk memahami dan menjelaskan fenomena sosial.<sup>22</sup> Penelitian kualitatif dapat dilakukan pada berbagai disiplin dan cabang keilmuan dengan menggunakan berbagai pendekatan dan teknik. Metode-dalam penelitian kualitatif digunakan sebagai cara peneliti untuk memahami makna, masyarakat, serta konteks budaya dan sosial di mana masyarakat hidup di dalamnya.

Pendekatan ini juga digunakan untuk mereview biografi, sejarah dan informasi budaya yang bertujuan dapat menjelaskan, bukan hanya perbedaan antar gerakan dan pemikiran Islam tahun 1990-an dan 2000-an, melainkan juga corak, karakteristik, dan tema yang menjadi wacananya.

Adapun metode yang digunakan sesuai tujuan penelitian ini, khususnya metode fenomenologis,<sup>23</sup> yaitu peneliti berusaha memahami makna dari suatu kejadian dan interaksi bagi orang biasa pada situasi tertentu. Metode *verstehen*<sup>24</sup> digunakan juga untuk memahami atas tafsiran-tafsiran yang terjadi di antara aktor, sekaligus memahami perspektif aktor (individual atau kolektif) yang diteliti dengan *background* kultural dan akademis peneliti sendiri.

Informasi yang digunakan dalam studi ini berasal dari berbagai sumber yang berupa teks literatur dan hasil-hasil penelitian. Sumber informasi ini dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu: (1) sumber primer, berupa referensi atau teks-teka literatur yang menjadi rujukan utama dalam membahas fokus masalah penelitian, dan (2) sumber sekunder, berupa referensi pendukung yang dapat menafsirkan atau menjelaskan masalah penelitian yang tidak dapat ditemukan pada sumber primer. Sumber sekunder dalam bentuk hasil penelitian para sarjana (*scholarly research*

---

<sup>22</sup> Denzin K.N. & Lincoln S.Y., *Hand Book of Qualitative Research*, US: Sage Publications Inc, 2000.

<sup>23</sup> Bogdan and Biklen, *Qualitatif Research for Education to Theory and Methods*, London: Allyn an Bacon Inc., 1982, hlm. 59.

<sup>24</sup> Baca lebih lanjut Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001, hlm. 109-111).

*literature*) akan melengkapi teks literatur (*literary texts*), di samping memberikan latar belakang informasi budaya, spiritual, dan sejarah, dan pengorganisasian gerakan dan pemikiran Islam. Hasil-hasil penelitian sarjana juga dapat membantu untuk mengeksplorasi dan memahami *content* dalam suatu konteks sosial yang diproduksi.<sup>25</sup>

Pada penelitian kualitatif, beberapa tahap digunakan dalam proses pengumpulan data.<sup>26</sup> Tahap yang paling penting adalah identifikasi terhadap subyek – masyarakat atau tempat – yang akan diteliti. Data yang diperoleh akan dikumpulkan, diuji, dan dianalisis sesuai dengan rumusan masalah yang diteliti.

Tahap kedua adalah verifikasi terhadap sumber-sumber informasi atau data material yang ada. Data yang diperoleh akan diidentifikasi untuk memahami latar belakang, paradigma, corak, dan tema suatu gerakan dan pemikiran Islam. Jadi, pada tahap ini akan difokuskan pada lingkungan sosial, budaya dan pendidikan yang membentuk gerakan dan pemikiran Islam tersebut.

Tahap ketiga adalah evaluasi data. Sumber material berupa gagasan, budaya dan sejarah yang berbeda pada setiap periodisasinya, perubahan-perubahan yang terjadi, dan tema-tema gerakan dan pemikiran Islam dijelaskan secara komparatif. Seluruh data ini akan diseleksi, diverifikasi, dan divalidasi secara otentik. Data yang terkumpul direview sesuai dengan sumbernya, kemudian diseleksi tingkat relevansinya dengan kategori sumber berdasarkan topik-topik yang akan dibahas dalam penelitian ini. Sebagai tahap akhir, dilakukan sintesis terhadap data dan pengorganisasiannya dalam bentuk interpretasi yang membahas masalah penelitian.

Teknik pengumpulan data yang digunakan berupa teknik dokumentasi dengan langkah-langkah: (1) penela'ahan naskah atau buku yang membahas fokus masalah, (2) menghimpun materi yang dapat menjelaskan masalah penelitian, dan (3) menyeleksi data yang relevan dengan fokus masalah.

---

<sup>25</sup> Altheide, D.L, *Qualitative Media Analysis: Qualitative Research Methods Series. No. 38*, CA: SAGA, Thousand Oaks, 1996, hlm. 8.

<sup>26</sup> Creswell, J.W., *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*, CA: SAGA, Thousand Oaks, , 1998, hlm. 110-111.

Adapun teknik analisis data dilakukan dengan teknik interpretatif berupa penafsiran data yang relevan dengan menyusun dan membuat kategori tentang peta gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon tahun 1990-an dan 2000-an, mengembangkan materi pembahasan, menganalisis keterpaduan dan kekhasan setiap gerakan dan pemikiran, serta membuat kesimpulan penelitian.

## BAB II

### AKAR SEJARAH GERAKAN DAN PEMIKIRAN ISLAM DI CIREBON

#### A. Islamisasi di Cirebon

Islam menjadi agama mayoritas di Indonesia, khususnya di Cirebon, dan telah memberikan pengaruh yang signifikan bagi corak dan warna peradaban masyarakat setempat yang khas. Islam sebagai agama universal telah membawa peradabannya sendiri yang berakar kuat pada tradisi yang sangat panjang sejak masa Nabi Muhammad saw. Ketika bersentuhan dengan situasi lokal dan partikular, peradaban Islam itu tetap mempertahankan esensinya, walaupun secara instrumental menampakkan bentuk-bentuk yang kondisional dan berbeda satu sama lainnya.<sup>1</sup> Bahkan, Islam telah memberikan warna tersendiri bagi kehidupan masyarakatnya dengan pengamalan ajaran dan refleksi keberagaman dalam berbagai bidang.

Secara idiologis, pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia telah menghasilkan dan meninggalkan peradaban yang bersumber pada kitabullah dan sunnah Rasul, sedangkan secara fisik, memperlihatkan anasir yang berkesinambungan dengan unsur kebudayaan pra-Islam.<sup>2</sup> Sebagaimana yang terjadi di Cirebon, proses islamisasi telah mengantarkan perubahan baik tradisi maupun budaya lokal masyarakat Cirebon ke arah kebudayaan Islam Cirebon yang memiliki corak dan bentuk tersendiri yang khas.

Dalam kajian sejarah, Islamisasi di Cirebon tidak bisa dilepaskan dari keseluruhan proses Islamisasi di Indonesia yang sampai sekarang diperdebatkan. Ada empat teori dalam hal ini, yaitu teori India, teori Arab, teori Persia, dan teori Cina. *Pertama*, teori India menyebutkan bahwa Islam datang ke nusantara bukan berasal dari Arab atau Persia secara langsung, tetapi berasal dari anak benua India, terutama dari

---

<sup>1</sup> Maksum, *Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000, hlm. 82.

<sup>2</sup> Hasan Mua'rif Ambary, "Makam-makam Kesultanan dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa", dalam *Aspects of Indonesian Archeology*, No. 12, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1991, hlm. 1.

pantai Barat (Gujarat dan Malabar) yang disebarkan oleh orang-orang Arab bermadzhab Syafi'i yang banyak bermigrasi dan menetap di wilayah India, sebelum mereka menyebarkan Islam ke nusantara. Pendapat lain menyebutkan, wilayah India yang dimaksud adalah Deccan di pantai Coromandel dan Bengal.<sup>3</sup>

*Kedua*, teori Arab menyebutkan bahwa Islam di Indonesia dibawa oleh para pedagang dari Arabia (Mesir dan Hadramaut) yang terlibat aktif dalam penyebaran Islam melalui perdagangan Barat-Timur sejak awal abad ke-7 dan ke-8 Masehi, yang dibuktikan adanya pemukiman Arab Muslim di pesisir barat Sumatera dan melakukan kawin campur dengan penduduk pribumi yang membentuk komunitas Muslim yang telah memeluk Islam.<sup>4</sup>

*Ketiga*, teori Persia yang menekankan bahwa Islam di nusantara berasal dari Persia, yang dapat dibuktikan antara lain beberapa unsur kebudayaan Persia, seperti ajaran mistik Islam ada dalam kebudayaan di nusantara, istilah Persia digunakan dalam sistem mengeja huruf Arab di Indonesia, peringatan 10 Muharram atau asyura' sebagai hari yang diperingati oleh kaum Syi'ah.<sup>5</sup>

*Keempat*, teori Cina yang menyebutkan banyaknya peran orang-orang Cina dalam pengembangan Islam di Indonesia. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya keturunan Cina dari tokoh-tokoh besar seperti Sunan Ampel dan Raden Fatah (Sultan Demak), serta pengaruh kebudayaan Cina yang melekat pada pakaian, bahasa, seni bangunan, dan sebagainya.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Para pendukung teori ini antara lain Pijnappel, C. Snouck Hurgronje, J.P. Moquette, Fatimi, dan Schrieke. Lebih lanjut baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 24-26.

<sup>4</sup> Teori Arab ini dikemukakan antara lain oleh Crawford, Keyzer, P.J. Veth, dan Naquib al-Attas. Lihat A. Hasjmy (ed.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1993, hlm. 7.

<sup>5</sup> P.A. Hoesen Djajadiningrat, "Islam di Indonesia", dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, hlm. 426-427, dan Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998, hlm. 91.

<sup>6</sup> Pendukung teori Cina ini seperti H.J. de Graaf, Slamet Mulyana, dan Lombard. Lebih jelas baca de Graaf, dkk., *China Muslim di Jawa Abad XV dan XVI: Antara Historisitas dan Mitos*, terj. Alfajri, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1998.



Berdasarkan teori-teori tersebut, proses Islamisasi di Indonesia perlu dibuat fase-fase perkembangannya. Dalam hal ini, sebagaimana dikemukakan Lathiful Khuluq,<sup>7</sup> Islamisasi masyarakat Jawa memiliki lima fase penyebaran. *Pertama*, Islamisasi dilakukan oleh para pedagang Muslim dari India dan Arabia kepada masyarakat di pesisir utara pulau Jawa. *Kedua*, Islamisasi dilakukan oleh para ulama yang disebut “wali sanga”. *Ketiga*, Islamisasi di bawah kerajaan Islam Mataram yang berpusat di pedalaman pulau Jawa. *Keempat*, Islamisasi yang diwarnai dengan gerakan pemurnian Islam yang dibawa ke nusantara pada abad ke-18. *Kelima*, Islamisasi yang ditandai gerakan reformasi oleh organisasi-organisasi Islam, seperti Jami’at al-Khair (1901), Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah, dan sebagainya.

Fase-fase Islamisasi di Jawa sebagaimana dijelaskan di atas, menunjukkan bahwa pada fase kedua pengembangan Islam sangat cepat yang dilakukan oleh para wali sanga sebagai perintis dan penyebar agama Islam yang kharismatik. Sebagaimana diketahui, wali sanga memiliki kekuasaan sosial-religius yang kuat secara formal, sekaligus sebagai penguasa politik atau raja.<sup>8</sup>

Secara umum, keberhasilan utama kaum muslimin dalam perdagangan dan penyebaran agama Islam di wilayah Asia Tenggara terjadi antara 1400-an dan 1650-an. Pada abad ke-15, Malaka menjadi kerajaan Islam, sekaligus kota pelabuhan terbesar di wilayah itu. Malaka pula yang mendorong penyebaran agama Islam ke seluruh wilayah pesisir semenanjung Malaya dan Sumatera Timur. Kota-kota pelabuhan Islam kemudian menyusul sepanjang jalur perdagangan rempah-rempah ke pantai utara pulau Jawa dan Maluku, juga ke Brunai dan Manila.

Periode Islamisasi yang paling kuat bertepatan dengan puncak kurun niaga, yaitu masa membanjirnya perak pada tahun 1570-1630. Secara historis, masa ini merupakan bentuk hubungan ekonomi, agama, dan militer dengan Mekkah dan

---

<sup>7</sup> Lathiful Khuluq, “Islamisasi pada Masa Pemerintahan Sultan Agung (1613-1646)”, *Jurnal Penelitian Agama*, No. 20 Tahun VII, September-Desember 1988, hlm. 118-138.

<sup>8</sup> Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992, hlm. 26.

Khalifah Utsmaniah (Otoman), peningkatan semangat konfrontasi dengan kaum kafir (Kristen) yang secara agresif diwakili oleh Portugis.<sup>9</sup>

Kemudian pada abad XV dan XVI, di Pulau Jawa, khususnya Cirebon sebagai pangkalan penting dalam jalur perdagangan dan pelayaran antarpulau. Lokasinya di pantai utara yang terletak di antara perbatasan Jawa Tengah dan Jawa Barat membuatnya berperan sebagai pelabuhan dan “jembatan” antara kebudayaan Jawa dan Sunda, sehingga tercipta suatu kebudayaan yang khas.

Informasi yang bersumber dari *Babad Cerbon* dan *Purwaka Caruban Nagari* menyebutkan bahwa pendiri kerajaan Islam Cirebon adalah Sunan Gunung Djati (Syarif Hidayatullah). Cirebon pada mulanya adalah sebuah desa nelayan yang tidak berarti, yang bernama Dukuh Pasambangan (terletak 5 km di sebelah utara kota Cirebon sekarang), dan kota Cirebon sekarang ini dahulunya bernama Lemahwungkuk, suatu desa yang didirikan oleh Ki Gedeng Alang-alang (Kuwu Cerbon yang diangkat penguasa Pajajaran) untuk pemukiman masyarakat Muslim. Kemudian kekuasaan Cirebon diserahkan kepada Walangsungsang sebagai Adipati Cirebon yang diangkat penguasa Rajagaluh dengan gelar Cakrabhumi.

Informasi penting lainnya menyebutkan bahwa di Gunung Djati telah tumbuh pesantren yang cukup ramai dipimpin oleh Syekh Datu Kahfi. Ketika Tom Pires mengunjungi Cirebon tahun 1513, Cirebon merupakan sebuah pelabuhan yang berpenduduk sekitar 1.000 keluarga dan penguasanya telah beragama Islam. Islam telah hadir di Cirebon sekitar tahun 1470-1475.<sup>10</sup> Bahkan, HJ. de Graaf menyatakan bahwa Cirebon merupakan daerah pertama di Jawa Barat yang telah memeluk Islam.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Volume Two; Expansion and Crisis*. New Haven and London: Yale University Press, 1988, hlm. 133.

<sup>10</sup> Prodjokusumo, dkk., *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: PP MUI, 1991, hlm. 78. Sumber asing pertama tentang Cirebon diperoleh dari orang Portugis yang pada 1513 mengirimkan 4 armada kapal ke Jawa untuk membeli rempah-rempah. Salah seorang penumpang kapal adalah Tome Pires, pejabat inspektur pajak, sekretaris, dan akuntan dari kantor Portugis di Malaka, yang tinggal di Malaka tahun 1511-1513. Ekspedisinya ke Cirebon Maret – Juni 1513 dicatat secara lengkap dalam buku yang ditulisnya antara 1513 – 1515. Catatan sejarah Tome Pires ditemukan oleh Armando Cortesao di Perpustakaan Dewan Perwakilan Rakyat di Paris, yang diterbitkan dengan judul “*The Suma Oriental of Tome Pires: an Account of the east, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512 – 1515 and the Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical*”

Terkait dengan keberadaan komunitas masyarakat yang mendiami Cirebon saat itu, naskah lokal *Pustaka Negarakretabhumi* parwa 1 sargah 3, menyebutkan bahwa Cirebon pada 1369 Saka (1447) jumlah penduduknya sebanyak 346 orang, terdiri dari 182 laki-laki dan 164 perempuan. Adapun asal-usul mereka meliputi 106 orang Jawa, 16 orang Swarnabhumi (Sumatera), 4 orang Hujung Mendini (Semenanjung Malaka), 2 orang India, 2 orang Persia, 3 orang Syam, 11 orang Arab, dan 6 orang Cina.<sup>12</sup>

Berdasarkan informasi di atas, Islamisasi di Cirebon telah berlangsung sejak abad ke-15 dan ke-16 seiring dengan tumbuhnya Cirebon sebagai pelabuhan yang menjadi jalur perdagangan dan pelayaran internasional. Dalam hal ini, Cirebon yang memiliki penduduk yang beragam dan multikultural tidak dapat terlepas dari berbagai gerakan dan pemikiran keagamaan yang terus berkembang, sejak pertumbuhannya sampai di masa mendatang. Adapun saluran-saluran Islamisasi di Cirebon cukup beragam, sebagaimana Islamisasi di Nusantara,<sup>13</sup> antara lain melalui perdagangan, perkawinan, tarekat (tasawuf), pendidikan, dan kesenian.

## **B. Cirebon sebagai Jalur Sutera**

Daerah-daerah di pesisir utara Pulau Jawa nampaknya telah memiliki beberapa pemukiman orang Islam sejak abad XI M, sedangkan perkembangan pesat berlangsung pada abad XV-XVI M. Dalam hal ini perkembangan Islam di Jawa,

---

*Rules, Almanack and maps, Written and drawn in the east before 1515*". Buku ini diterbitkan 2 jilid dalam bahasa Inggris dan portugis oleh the Hakluyt Society, London (1944).

<sup>11</sup> Hasan Muarif Ambary, "Peranan Cirebon sebagai Pusat Perkembangan dan Penyebaran Islam", dalam Susanto Zuhdi, *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra*, Jakarta: Depdikbud RI, 1996, hlm. 40.

<sup>12</sup> Informasi tentang proses Islamisasi di Cirebon dapat ditemukan dari beberapa naskah kuno, antara lain naskah-naskah *Pustaka Wangsakerta*. Naskah ini disusun oleh sebuah panitia yang dipimpin oleh Pangeran Wangsakerta selama kurun waktu 22 tahun (1677-1698). Beberapa akar sejarah yang melatarbelakanginya antara lain perkembangan agama Islam telah mewarnai perubahan sosial-budaya masyarakat Nusantara, khususnya pulau Jawa yang telah lama dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu-Budha yang kesemuanya telah mencapai taraf yang tidak lebih rendah daripada kebudayaan Eropa (Leur, 1955). Bahkan, kegiatan intelektual cukup tinggi di bidang sejarah dari kebudayaan Islam sebagaimana yang tercermin dari sejarawan Mas'udi (abad ke-10), Ibn Batutah (abad ke-14), dan Ibn Khaldun (abad ke-14). Dalam konteks ini, tak dapat dipungkiri adanya pertemuan intelektual yang dipimpin Pangeran Wangsakerta dari Cirebon untuk menulis pembabakan sejarah nusantara.

termasuk Cirebon, tidak bisa dilepaskan dari peran wali sanga<sup>14</sup>, yang secara politik fase ini menunjukkan kemapanan institusionalisasi Islam.<sup>15</sup>

Sebagai salah satu daerah di pantai utara Pulau Jawa, Cirebon termasuk daerah yang berkembang pesat dalam pengembangan Islam. Hal ini didukung pula dengan adanya pelabuhan yang menjadi pertemuan strategis para saudagar dan komunitas lain dengan tujuan yang beragam. Secara ekonomi, Cirebon merupakan kota pusat kerajaan maritim sekaligus agraris yang lebih menitikberatkan kehidupan ekonominya pada perdagangan dan pertanian. Adapun pertumbuhan dan perkembangan kota-kota pusat kerajaan disebabkan oleh beberapa faktor: geografis, ekonomi, politik, kosmologi, dan magis-religius.<sup>16</sup>

Caruban Larang<sup>17</sup> mempunyai pelabuhan yang sudah ramai dan mempunyai sebuah mercusuar untuk memberi petunjuk tanda berlabuh kepada perahu-perahu layar yang singgah di pelabuhan yang disebut Muara Jati (sekarang disebut Alas Konda).

<sup>13</sup> Lebih lanjut baca Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2007, hlm. 44-50.

<sup>14</sup> Istilah “walisanga” mengandung benyak arti, antara lain: (1) nama-nama tokoh yang menyebarkan Islam di Tanah Jawa; (2) kata majemuk dari wali dan sanga; “wali” merupakan akronim dari “waliyullah” (orang yang mencintai dan dicintai Allah), dan “sanga” berarti sembilan. Jadi, walisanga adalah sembilan orang yang mencintai dan dicintai Allah, dan bagian dari komunitas ulama yang mengadakan dakwah Islam di daerah-daerah yang belum memeluk agama Islam di Jawa; (3) walisanga berasal dari kata “wali” dan “tsana” (terpuji), yang berarti wali-wali yang terpuji. Komposisi walisanga memiliki perbedaan berdasarkan sumber-sumber informasi, baik yang berasal dari Cirebon, Demak, atau masyarakat Jawa lainnya. Lebih lanjut baca Ridin Sofwan, dkk., *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 7-22.

<sup>15</sup> Kemapanan institusionalisasi Islam terkait dengan peran dan kedudukan walisanga yang memiliki ciri-ciri aktivitas: (1) wali tidak mengembangkan atau memperluas wilayah, tetapi menjalankan pengaruh melalui lembaga-lembaga “pesantren” (perguruan), misalnya Sunan Giri. Pesantren Giri sejak abad ke-15 dan ke-16 telah menerima para santri yang berasal dari wilayah timur Indonesia, seperti Ternate, Tidore, Hitu, dan lain-lain; (2) wali tidak mengembangkan pengaruh politik dan menyerahkan kekuatan politik kepada tangan raja, misalnya yang dilakukan oleh Sunan Kudus, Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga yang telah membantu pengembangan kekuasaan politik kerajaan Demak (Sunan Ampel, Sunan Bonang), Pajang dan Mataram (Sunan Kalijaga); (3) wali mengembangkan wilayah dan membuat lembaga kerajaan dan sekaligus mengembangkan agama Islam seperti yang diperankan oleh Sunan Gunung Djati, baik di Cirebon maupun di Banten.

<sup>16</sup> Marwati D. Puspongoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Depdikbud RI, 1995, vol. III, hlm. 215.

<sup>17</sup> Caruban Larang sebagai bagian dari Cirebon didirikan pada hari Ahad, 1 Muharram tahun Alip bertepatan dengan 1302 Jawa (1389 Masehi). Atas Keputusan DPRD Kodya Cirebon, 1 Muharram ditetapkan sebagai hari jadi kota Cirebon.

Pelabuhan ini ramai disinggahi oleh perahu-perahu pedagang dari berbagai negara, antara lain dari Arab, Persi, India, Malaka, Tumasik (Singapura), Paseh, Wangkang (wilayah Cina), Jawa Timur, Madura, Palembang, dan Bugis.<sup>18</sup>

Lokasi Cirebon yang terletak di pesisir erat hubungannya dengan letak geografis yang penting, terutama untuk hubungan lalu lintas. Pada masa ini, terbentuklah rangkaian kota-kota pelabuhan sebagai kunci pelayaran dan perdagangan yang terbentang antara Selat Malaka melalui pesisir utara Pulau Jawa sampai Maluku. Hal ini menyebabkan terciptanya jalinan perhubungan pelayaran, perekonomian, dan politik dengan antar kerajaan-kerajaan Islam, seperti Cirebon dan Demak pada abad ke-16. Dalam konteks ini, pertumbuhan dan perkembangan Cirebon terkait dengan faktor politik, karena penguasanya berhubungan politik dengan Demak, bahkan menjadi daerah bagian Demak.<sup>19</sup>

Bandar Cirebon sebagai mata rantai utama jalur sutra bahari memberikan peran strategis secara politik bagi kerajaan-kerajaan Islam lainnya. Gerakan politik pada masa ini dapat diketahui dengan adanya jalinan politik antara kerajaan Cirebon dengan Demak maupun Mataram yang terjadi pada akhir abad ke-16 sampai pertengahan abad ke-17.

Sebagai jalur sutra,<sup>20</sup> Cirebon menjadi pusat pelabuhan yang ramai sekaligus menjadi pusat tamaddun Islam yang memiliki beberapa karakter antara lain:

1. Tumbuhnya kehidupan kota bernafaskan Islam dengan pola-pola penyusunan masyarakat serta hirarki sosial yang kompleks.
2. Berkembangnya arsitektur baik sakral maupun profan, misalnya Masjid Agung Sang Cipta Rasa, keraton-keraton Kasepuhan, Kanoman, Kacerbonan, dan

---

<sup>18</sup> Sulendraningrat, *Sejarah Cirebon*, Jakarta: Balai Pustaka, 1985, hlm. 18.

<sup>19</sup> Nor Huda, *op.cit.*, hlm. 53.

<sup>20</sup> Penamaan “jalur sutra” (Silk Roads) merupakan salah satu program UNESCO, yaitu Dasawarsa Pengembangan Kebudayaan tahun 1988-1997. Program ini yang disebut *Integral Study of Silk Road: Roads of Dialogue*, merupakan suatu kajian antar bangsa dengan kegiatan yang tersebar di berbagai negara. Kata “sutra” diambil sebagai metafora dari kelembutan dan kehalusan jalinan-jalinan hubungan antar manusia dan antar budaya yang terbawa serta melalui rute-rute perdagangan yang bersejarah itu. Jadi, jalur sutra adalah jalur perdagangan yang terbentang dari timur ke barat sejak

Kaprabonan, bangunan Sitinggil yang mengadaptasi rancang bangun dan ornamen lokal termasuk yang pra-Islam.

3. Tumbuhnya seni lukis kaca dan seni pahat yang menghasilkan karya-karya kaligrafi Islam yang sangat khas Cirebon, yang antara lain memperlihatkan pula hadirnya anasir antropomorfis yang tidak lazim dalam seni rupa Islam.
4. Tumbuh dan berkembangnya bidang kesenian lainnya seperti seni tari, membatik, musik dan berbagai seni pertunjukan tradisional bernafaskan keislaman, ragam hias awan yang khas Cirebon, dan lain-lain.
5. Cirebon masuk ke dalam jaringan penyiaran Islam yang dipimpin oleh para walisanga yang paling masyhur di Pulau Jawa.
6. Tumbuhnya penulisan naskah-naskah keagamaan dan pemikiran keagamaan yang sisa-sisanya masih tersimpan di keraton-keraton Cirebon dan di tempat lain di Jawa Barat, yang masih memerlukan kajian mendalam.
7. Tumbuh suburnya tarekat Syatariah di Cirebon yang kemudian melahirkan karya-karya sastra dalam bentuk serat suluk yang mengandung ajaran wujudiyah atau martabat yang tujuh. Tradisi serat suluk ini kemudian amat berpengaruh terhadap tradisi sastra tulis.
8. Tumbuh suburnya lembaga pendidikan Islam dalam bentuk pesantren di sekitar Cirebon, Indramayu, Karawang, Majalengka, dan Kuningan.<sup>21</sup>

Dalam konteks politik, peran strategis Cirebon sebagai jalur sutra memberikan arah baru bagi pertumbuhan kota ini di masa berikutnya. Banyak hal yang bersifat positif dari media perdagangan antar bangsa saat itu, terutama sebagai saluran Islamisasi di Cirebon. Tentunya, Islam tidak pernah memisahkan antara aktivitas perdagangan dengan kewajiban mendakwahkan Islam kepada pihak-pihak lain. Di samping ada keterlibatan lintas komunitas dari mulai golongan raja dan kaum

---

dahulu kala. Baca Lopian dan Edi Sedyawati, "Kajian Cirebon dan Kajian Jalur Sutra", dalam Susanto Zuhdi, *op.cit.*, hlm. 1-2.

<sup>21</sup> Hasan Muarif Ambary, "Peranan Cirebon sebagai Pusat Perkembangan dan Penyebaran Islam," dalam Susanto Zuhdi (penyunting), *op.cit.*, hlm. 41-42.

bangsawan lokal sampai masyarakat kecil. Fase-fase awal ini menyebabkan terbentuknya masyarakat Muslim di Cirebon yang diwarnai hierarki tradisional.

Dalam perkembangan selanjutnya, Cirebon sebagai wilayah “dialog” dalam berbagai gerakan dan pemikiran keagamaan. Sejak masa-masa awal, pergulatan politik Cirebon dengan kerajaan Padjajaran, Galuh, dan kerajaan Hindu-Budha lainnya, dan pada fase perkembangannya, diplomasi politik Cirebon dengan Demak dan Mataram serta konflik Cirebon dengan VOC,<sup>22</sup> bukan hanya perebutan kuasa atas politik dan komunitas sosial, melainkan juga ketertarikan terhadap daerah-daerah yang strategis dan menguntungkan secara ekonomi, semisal pantai atau tanah yang subur bagi prospek pengembangan wilayah kerajaan saat itu.<sup>23</sup> Di samping itu, konflik internal di keraton Cirebon yang membagi Cirebon menjadi keraton Kasepuhan, Kanoman, Kacerbonan, dan Kaprabonan, menunjukkan sebuah arah transformasi baru di bidang pemikiran keagamaan sekaligus muncul gerakan-gerakan politik di dalamnya.

Transformasi pemikiran keagamaan telah dimulai dari para penguasa wilayah dan pihak keraton sejak masa awal pembentukan komunitas Muslim Cirebon. Fakta adanya “pondok pesantren” atau tempat belajar ilmu agama yang dilakukan oleh Syekh Datuk Kahfi (Syekh Nurul Djati, Syekh Idhafi) di sekitar Pasambangan Gunung Djati menunjukkan tonggak awal transformasi ilmu-ilmu keagamaan pada komunitas Muslim lokal.<sup>24</sup> Bukti lainnya antara lain tarekat Syathariyah yang sampai sekarang masih diikuti oleh kalangan keraton Cirebon, dan bermunculan pondok pesantren di

---

<sup>22</sup> Salah satu bukti hubungan politik Cirebon dan Mataram adalah Pangeran Ratu (keturunan Sunan Gunung Djati) yang memerintah kerajaan Cirebon akhir abad ke-16 sampai akhir abad ke-17, melakukan penyerangan dengan pasukan yang beraliansi Cirebon-Mataram ke Banten tahun 1650 di bawah pemerintahan Sunan Amangkurat I yang bersekutu dengan VOC.

<sup>23</sup> Deskripsi tentang Cirebon sebagai wilayah yang subur makmur dapat ditemukan dari sumber Tome Pires ketika melakukan ekspedisi ke Cirebon. Ia menyebutkan bahwa keramaian Cirebon berkaitan dengan kenyataan bahwa daerah ini dan sekitarnya menghasilkan beras yang berlimpah sehingga dapat diekspor sampai ke Malaka. Kenyataan ini dibuktikan pula bahwa beberapa wilayah Jawa Barat, seperti Indramayu, Subang, Karawang (dulu menjadi bagian dari kekuasaan Cirebon) sampai sekarang menjadi penghasil padi yang cukup besar.

<sup>24</sup> Berdasarkan informasi dari Sulendraningrat, Syekh Datuk Kahfi dengan rombongan 10 pria dan 2 wanita sebagai misi dari kerajaan Irak yang beribukota Baghdad telah mendarat di Muara Djati, diterima oleh Ki Mangkubumi Jumajan Djati sebagai penguasa setempat dan diberi izin menetap di kota Pasambangan (Gunung Djati). Sulendraningrat, *Purwaka Caruban Nagari*, Jakarta: Bhratara, 1972, hlm. 14.

sekitar wilayah Cirebon, seperti Buntet Pesantren, Pesantren Gedongan, Pesantren Benda Kerep, dan Pesantren Ciwaringin. Sebagai catatan, *the founding father* Pesantren Buntet, Mbah Muqayyim, merupakan keturunan keraton Cirebon yang hijrah ke daerah dalam rangka mentransformasikan ilmu-ilmu keislaman, di samping adanya perselingkuhan politik antara pihak keraton Cirebon dengan penguasa Hindia Belanda (VOC) saat itu.

Dengan demikian, gerakan dan pemikiran keagamaan di Cirebon telah dimulai sejak masa-masa awal pembentukan komunitas Muslim lokal melalui jalinan-jalinan yang halus pada saat Cirebon menempatkan dirinya sebagai jalur sutra. Bukan hanya hasil rempah-rempah dan hasil bumi lainnya yang menjadi tonggak kemajuan Cirebon saat itu, melainkan juga adanya kelembutan dan kehalusan jalinan-jalinan hubungan antar manusia dan antar budaya yang inklusif di dalamnya melalui rute-rute perdagangan, khususnya di pelabuhan Cirebon saat itu. Dalam hal ini, pergulatan gerakan dan pemikiran politik dan keagamaan yang terjalin berkelindan sepanjang fase-fase perkembangan Cirebon menjadi bukti sejarah yang patut dilakukan pengkajian secara lebih mendalam.

### **C. Potret Sejarah Politik dan Pasang Surut Perkembangan Cirebon**

Sejarah dan gerakan pemikiran keagamaan di Cirebon tidak dapat dipisahkan dari fase-fase atau periodisasi sejarah Cirebon itu sendiri, juga berbagai gerakan pembaharuan Islam yang berkembang di belahan dunia Muslim. Rujukan ini penting untuk melihat bagaimana corak pergerakan dan perspektif keagamaan di Cirebon yang memiliki pengaruh signifikan terhadap kehidupan sosial, politik, dan budaya komunitas Muslim yang menjadi mayoritas dan pemeluk agama-agama lainnya yang hidup berdampingan sejak awal-awal pertumbuhan Cirebon. Oleh karena itu, penelusuran sejarah politik Cirebon cukup penting untuk melacak anasir terhadap gerakan dan pemikiran Islam Cirebon pada masa-masa berikutnya.



Sejarah politik Cirebon dapat dibagi menjadi lima periode, yaitu masa awal, masa pengaruh kerajaan pedalaman, masa VOC, masa abad XIX, dan masa abad XX.<sup>25</sup>

### 1. Masa Awal

Periode awal mencakup masa berdirinya Cirebon sampai datangnya pengaruh kerajaan-kerajaan pedalaman dari Jawa Tengah. Periode ini pula menempatkan Cirebon sebagai pusat pelayaran dan perdagangan.

Pertumbuhan dan perkembangan Cirebon sebagai kota pelabuhan yang ramai antara lain disebabkan: *pertama*, tempat persinggahan kapal-kapal dalam membeli bekal untuk perjalanan. Di samping itu, Cirebon dan daerah sekitarnya penghasil rempah-rempah dan beras yang berlimpah, sehingga menjadi tujuan dari ekspedisi berbagai bangsa;<sup>26</sup> *kedua*, tempat pemukiman para pedagang besar yang berperan sebagai pemilik modal dan kapal. Pelabuhan Cirebon juga menjadi tempat penimbunan barang perdagangan yang pada musim-musim tertentu menjadi tujuan para pedagang asing.<sup>27</sup> Patut dicatat, para pedagang Muslim menduduki posisi sentral di Cirebon baik dalam bidang ekonomi maupun politik. Mereka menjadi penguasa di pelabuhan tersebut.

Informasi lain yang bersumber dari Tome Pires menyebutkan bahwa di kota-kota pelabuhan di pantai utara Jawa 1513-1515 telah terjadi pergeseran-pergeseran kekuasaan politik ke tangan orang-orang Islam. Adapun saluran yang digunakan dalam Islamisasi tersebut, sebagaimana dicatat de Graaf, melalui jalan damai, yaitu para bangsawan pesisir yang masih “kafir” dengan sukarela memeluk agama Islam yang biasanya melalui cara perkawinan. Di tempat ini, mereka memegang kekuasaan, para ulama dan pedagang Muslim memperoleh martabat yang tinggi.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Singgih Tri Sulistiyono, “Dari Lemahwungkuk hingga Cheribon: Pasang Surut Perkembangan Kota Cirebon sampai Awal Abad XX”, dalam Susanto Zuhdi (Penyunting), *op.cit.*, hlm. 116-141.

<sup>26</sup> Lebih lanjut baca R.A. Kern dan Hoesein Djajadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon*, Jakarta: Bhratara, 1973, hlm. 14-15 dan 24.

<sup>27</sup> Paramita R. Abdurrachman (penyunting), *Cerbon*, Jakarta: Yayasan Mitra Budaya Sinar harapan, 1982, hlm. 32.

<sup>28</sup> De Graaf dan Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Pers, 1989, hlm. 24-26.

Peristiwa politik penting lainnya yang menunjukkan tolak awal perkembangan Cirebon adalah pemutusan hubungan politik Cirebon di bawah kekuasaan dan perlindungan Demak dari tangan penguasa Hindu di pedalaman, yaitu kerajaan Galuh. Secara politik, Cirebon menempatkan diri sebagai kerajaan Islam yang pada awalnya mendasarkan ekonominya pada perdagangan.<sup>29</sup>

Perkembangan selanjutnya menunjukkan Cirebon melakukan penyerangan terhadap Galuh tahun 1528, Telaga tahun 1530, sedangkan Babadan, Luragung, Kuningan, Indramayu, dan Karawang dapat menerima kekuasaan Cirebon dengan damai. Hal ini dapat dianalisis bahwa Cirebon perlu melakukan ekspansi, di samping penyebaran Islam, untuk melakukan perebutan kuasa atas daerah-daerah *hinterland* yang menjadi sumber penghasil komoditi perdagangan sekaligus tempat mensuplai barang-barang dari luar.<sup>30</sup>

Dengan demikian, pada periode awal ini Cirebon telah memperbesar posisinya dengan keberhasilannya dalam perebutan kuasa politik di bidang pelayaran dan perdagangan, dan menempatkannya sebagai kerajaan Islam pertama di Jawa Barat.<sup>31</sup> Pada fase ini pula, Islam telah menyebar ke seluruh pelosok daerah ini.

## 2. Masa Pengaruh Kerajaan Pedalaman

Periode ini ditandai dengan pergulatan politik kerajaan maritim dan pedalaman di kawasan pulau Jawa. Di Jawa Barat, Cirebon dan Banten sebagai kerajaan pantai telah menaklukkan kerajaan atau wilayah pedalaman, sedangkan di Jawa Tengah justru

<sup>29</sup> Paramita R. Abdurrachman, *op.cit.*, hlm. 23.

<sup>30</sup> S.Z. Hadisutjipto, *Babad Cirebon*, Jakarta: Depdikbud, 1979, hlm. xvii.

<sup>31</sup> Beberapa karakteristik dari peran Cirebon dalam melakukan Islamisasi di Jawa Barat antara lain: *pertama*, Cirebon telah memantapkan strategi penyiaran Islam dan kepentingan politiknya dalam menghadapi Portugis dan Belanda dengan menempatkan putranya, Sultan Hasanuddin, yang bertahta di Banten. Sementara embrio pengaruh Portugis yang bersekutu dengan Raja Pakuan Pajajaran yang akan menguasai Sunda Kelapa (Jayakarta) berhasil dipatahkan dengan menempatkan Fatahillah. Akhirnya, aliansi Cirebon-Demak, dan Jayakarta, berhasil menaklukkan kerajaan Pakuan Pajajaran; *kedua*, Cirebon ikut memantapkan wilayah Jawa bagian timur yang telah dikuasai kerajaan Islam dan juga menjadi jaringan intelektual keislaman walisanga, serta secara politik telah dikukuhkan melalui hubungan diplomatik dan kekerabatan (Sunan Gunung Djati memepersunting putri penguasa Demak, Nyi Tepasari); *ketiga*, jalinan kerjasama pada masa Sunan Gunung Djati meluas dalam bidang politik, kebudayaan, dan perdagangan, dengan dunia internasional, terutama Cina. Lebih lanjut baca Dadan Wildan, *Sunan Gunung Djati (antara Fiksi dan Fakta): Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktural dan Kultural*, Bandung: Humaniora Utama Press, 2002, hlm. 322-323.

sebaliknya. Pada pertengahan kedua abad XVI di Jawa Tengah, muncul kerajaan Pajang yang menggantikan Demak. Gerakan politik terus terjadi, sehingga pada akhir abad ini, kerajaan Mataram menggantikan Pajang yang mengklaim sebagai pewaris Demak dan Majapahit. Kebijakan politik yang diambil berupa memasukkan penguasa-penguasa daerah pesisir di bawah kekuasaannya. Seiring dengan gerakan politik tersebut, Cirebon menghadapi hegemoni kekuatan raksasa dari pedalaman Jawa Tengah, yaitu Pajang dan kemudian Mataram.

Kewibawaan religius Cirebon yang cukup besar dan tidak adanya keterlibatan dalam pergolakan politik di Demak membuat Pajang dan Mataram berhati-hati dalam menghadapi Cirebon. Kekuatan politik kedua kerajaan ini hanya mampu menanamkan pengaruh politik dan kebudayaan dengan cara melalui saluran perkawinan politik dan penempatan bangsawan Cirebon pada kerajaan mereka.<sup>32</sup>

Pada perempatan kedua abad XVII, Mataram dibawah kekuasaan Sultan Agung beraliansi dengan Cirebon menyerang VOC di Batavia. Kekalahan dalam penyerbuan yang dialami Mataram, menyebabkan bangsawan Cirebon mengungsi ke Banten yang dianggap aman dan netral. Hal ini menyebabkan kebijakan Sultan Agung berubah, yaitu Cirebon menjadi wilayah kekuasaan Mataram dan setiap tahun mengirim upeti. Di samping itu, para petani didatangkan dari Mataram untuk menghidupkan dan menyuburkan daerah pertanian di Cirebon.<sup>33</sup>

Pengaruh politik Mataram atas Cirebon semakin besar dalam kekuasaan Amangkurat I. Penempatan penguasa sebagai hasil perkawinan politik dari Cirebon dipaksakan untuk di-“Mataram”-kan. Sebagaimana yang terjadi dengan Pangeran Girilaya (Panembahan Ratu II) dipaksakan tinggal di Mataram sampai wafat tahun 1667 bersama 2 orang putranya, pangeran Mertawijaya (kemudian menjadi Sultan Kasepuhan) dan pangeran Kertawijaya (kemudian menjadi Sultan Kanoman) sampai

---

<sup>32</sup> Terkait dengan perkawinan politik para bangsawan Cirebon dengan Pajang dan Mataram, dapat dibaca Paramita R. Abdurrachman, *op.cit.*, hlm. 42-48.

<sup>33</sup> *Ibid.*, hlm. 48.

peristiwa perang Trunojoyo. Oleh Trunojoyo kedua pangeran yang menjadi tawanannya dikirim ke Banten lalu dijadikan penguasa di Cirebon.<sup>34</sup>

Gerakan politik pada periode ini menunjukkan bahwa terjadi pergeseran-pergeseran orientasi dalam kehidupan politik dan ekonomi Cirebon. Cirebon semakin tenggelam dalam menjalin komunikasi politik dengan daerah-daerah pedalaman. Pada sisi lain, VOC mulai melakukan hegemoni perdagangan atas kota pelabuhan Cirebon. Karena itu, sejak akhir dekade abad XVI Cirebon dibawah kekuasaan Mataram mengalami feodalisasi. Dengan kata lain, menurut analisis Fernando,<sup>35</sup> Cirebon sebagai replika Mataram.

### 3. Masa VOC

Masa VOC merupakan masa awal terjadinya keterpurukan politik dan ekonomi di Cirebon. Sejak tahun 1681, VOC telah mendominasi keraton Cirebon yang menyebabkan terpisahnya keraton dengan dunia perdagangan laut. Bahkan berdasarkan isi perjanjian 7 Januari 1681, seluruh kegiatan ekonomi termasuk hasil bumi, ekspor, dan impor telah dimonopoli oleh Kompeni. Izin pelayaran dan perdagangan diatur dan ditentukan harganya oleh Kompeni.<sup>36</sup>

Kemudian kedudukan keraton Cirebon hanya menjadi perantara antara Kompeni dengan masyarakat pedesaan. Pihak keraton hanya berorientasi ke dalam dengan mengembangkan kehidupan kesenian, agama, gaya hidup, dan upacara-upacara keraton dengan landasan ekonomi agraris yang berpusat di keraton. Dalam situasi ini telah terjadi dikotomi kehidupan kota Cirebon menjadi *ceremonial town* (kota pusat seremonial) yang berpusat di istana dan *commercial town* (kota pusat bisnis) yang berpusat di sekitar pelabuhan yang dekat dengan benteng VOC. Hal ini menyebabkan semakin terpuruknya kota Cirebon dari seluruh aktivitas perekonomian. Sebagaimana yang diinformasikan sumber-sumber Belanda, pada tahun 1700-an, kota Cirebon

---

<sup>34</sup> Susanto Zuhdi (Penyunting), *op.cit.*, hlm. 120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, hlm. 121.

<sup>36</sup> *Ibid.*, hlm. 121-122.

digambarkan sebagai kota pedalaman (*de Inlandsche Stad*) atau kota pantai yang dilecehkan (*het geminachte strandnest*).<sup>37</sup>

#### 4. Masa Abad XIX

Kekuasaan politik keraton Cirebon yang sebelumnya dikuasai VOC yang bubar tahun 1799 diambil oleh pemerintah Hindia Belanda. Ketika masa Daendels yang dilanjutkan Raffles, ada politik balas budi dengan menempatkan Cirebon sebagai salah satu karesidenan dan sultan disejajarkan dengan kedudukan Bupati yang mengabdikan kepada pemerintah Hindia Belanda.<sup>38</sup>

Hegemoni politik pemerintah Hindia Belanda yang dibarengi dengan eksploitasi ekonomi di kawasan Cirebon menyebabkan penderitaan dan kesengsaraan rakyat yang mematikan sendi-sendi kehidupan sosial ekonomi. Cirebon saat ini menjadi kota yang merana dan kurang nyaman sebagai tempat tinggal.

#### 5. Masa Abad XX

Pada abad XX, kota Cirebon mulai dipulihkan fungsinya kembali sebagai kota pelabuhan dan pusat pengendalian politik kawasan pedalaman. Cirebon menjadi pelabuhan ekspor-impor terbesar ke-4 di Jawa setelah Batavia, Surabaya, dan Semarang. Kepentingan Belanda yang besar dan status Cirebon yang potensial secara ekonomi menyebabkan Cirebon ditetapkan sebagai *Gemeente* (Kotamadya) Cheribon pada tahun 1906.<sup>39</sup>

Sebagai kotamadya, Cirebon memiliki otoritas dengan hak-haknya antara lain memiliki dewan kota yang mengatur keuangan sendiri, mengelola sarana sosial, seperti jalan, taman, pasar, makam, transportasi umum, kesehatan masyarakat, penerangan jalan, air bersih, dan sebagainya.

Perkembangan Cirebon yang semakin pesat dengan kemajuan-kemajuannya, sebagaimana *gemeente* lain di Jawa dan Madura, kemudian diubah menjadi

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Paramita R. Abdurrachman, *op.cit.*, hlm. 63.

*stadsgemeente* dengan otonomi yang lebih luas dalam mengatur rumah tangganya sendiri. Otonomi yang luas merubah wajah Cirebon dengan mengatur perubahan morfologi kota, pertumbuhan penduduk, pertumbuhan sektor non-pertanian, dan perkembangan sarana-sarana sosial. Pada masa ini pula Cirebon menjadi kota kolonial (*colonial town*),<sup>40</sup> kota yang menjadi pusat kepentingan Belanda dalam memenuhi tujuan-tujuan kolonisasinya.

#### **D. Tradisi, Tarekat dan Pemikiran Islam di Cirebon**

Cirebon sebagai jalur sutra dengan jalinan-jalinan hubungan antar manusia dan antar budaya yang hadir bersama dengan proses Islamisasi telah mewarnai tradisi masyarakat yang khas. Dalam hal ini, konflik ideologi *versus* tradisi selalu mengundang perdebatan di kalangan intelektual dalam wacana pemikiran keagamaan. Secara internal, sejarah Cirebon sampai sekarang pun masih menjadi wacana antara fiksi dan fakta, yang mengundang perdebatan di kalangan sejarawan, arkeolog, sampai sastrawan.

Dalam tulisan ini, tradisi Cirebon yang dimaksud adalah adat-istiadat atau kebiasaan yang diwariskan dari suatu generasi kepada generasi berikutnya secara berkesinambungan yang berlangsung pada keberagaman etnis masyarakat Cirebon. Ini menunjukkan, tradisi Cirebon menjadi bagian dari makna kebudayaan karena terkait erat dengan perilaku manusia dan masyarakat sekitarnya. Dengan kata lain, mengikuti gagasan al-Jaberi, tradisi atau *turats* lebih bermakna warisan budaya, pemikiran, agama, sastra, dan kesenian.<sup>41</sup> Jadi, tradisi sebagai bagian kebudayaan dapat bersifat ideologis, sistem sosial, dan material.

Hal yang paling penting adalah bagaimana tradisi ini hadir dalam konteks kekinian di mana manusia mengalami perubahan selaras dengan perkembangan masyarakatnya. Tradisi tidak hanya terkait dengan masa lalu yang jauh dari kehidupan

---

<sup>39</sup> Susanto Zuhdi (penyunting), *op.cit.*, hlm. 124.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Lebih lanjut dapat dibaca Muhammad Abd. Al-Jaberi, *Post Tradisionalisme Islam*, Penerjemah: Ahmad Baso, Yogyakarta: Lkis, 2000.

sekarang, tetapi juga dekat dengan kekinian kita. Sebagaimana yang ditegaskan Abdullah Ali,<sup>42</sup> tradisi mencakup segala sesuatu yang ada di tengah kita, dan menyertai kekinian kita, asal berasal dari masa lalu.

Tradisi yang ada dalam setiap masyarakat adalah tatanan sosial yang berwujud mapan, baik sebagai bentuk hubungan antara unsur-unsur kehidupan maupun bentuk aturan sosial yang memberi pedoman tingkah laku dan tindak anggota suatu masyarakat, yang hakikatnya tiada lain bertujuan untuk mengembangkan kehidupan mereka. Jadi, tradisi merupakan warisan sosial budaya yang selalu ingin dipertahankan oleh warga masyarakat sebagai identitas penting bagi kehidupan mereka.<sup>43</sup>

Mengungkap tradisi Cirebon yang telah berkembang sejak awal keberadaannya, diharapkan dapat memberikan kejelasan terhadap akar-akar gerakan dan pemikiran keislaman yang tak luput dari pengaruh gerakan pembaharuan dalam pemikiran Islam yang hadir di Nusantara. Kajian ini penting dengan beberapa alasan; *pertama*, secara arkeologis wilayah Cirebon memiliki peninggalan bersejarah yang cukup banyak dengan nilai estetika, spiritual dan mistik sebagai kelanjutan dari tradisi Jawa-Hindu; *kedua*, secara budaya Cirebon mewariskan tradisi kesenian yang berlimpah dengan nilai edukatif sekaligus hasil transmisi beragam budaya; *ketiga*, secara religius Cirebon merupakan “kota wali” dalam arti menjadi wilayah peninggalan tradisi keagamaan walisongo, khususnya Sunan Gunung Djati, yang terus dipertahankan baik oleh kalangan keraton maupun masyarakat sekitarnya dalam menjalankan ajaran agama; *keempat*, secara intelektual Cirebon merupakan *transformer* keilmuan dari tradisi intelektual Arab masa lalu, yang masih dipertahankan sampai sekarang, khususnya melalui lembaga pendidikan pesantren.

Secara khusus, paham keagamaan yang berkembang di lingkungan istana Cirebon merupakan penyelarasan dari paham mistik Hindu-Jawa. Sebagaimana yang dilakukan oleh walisanga, paham mistik Jawa-Hindu diperbarui dan diselaraskan

---

<sup>42</sup> Abdullah Ali, *Tradisi Kliwonan Gung Jati Cirebon: Potensi dan Masalahnya sebagai Wisata Religi*, Bandung: Andira, 2007, hlm. 41.

<sup>43</sup> Judistira K. Garna, *Ilmu-ilmu Sosial: Dasar, Konsep, Posisi*, Bandung: Program Pascasarjana Unpad, 1998, hlm. 38.

dengan unsur-unsur mistik Islam yang terkandung dalam ajaran tasawuf. Penyelarasan itu dapat terjadi karena kedua paham ini mempunyai hakikat tujuan yang sama, yaitu persatuan diri dengan Tuhan,<sup>44</sup> atau paling tidak, mendekatkan diri kepada Tuhan.

Dalam ajaran tasawuf, usaha yang bersifat kerohanian dalam rangka pendekatan diri kepada Allah disebut *suluk*. Di Indonesia, istilah ini dipakai pula untuk menyebutkan beberapa karangan yang berisi uraian mistik Islam dan banyak dihubungkan dengan perbuatan *dzikir*. Selama abad ke-16 dan ke-18, suluk berkembang pesat di Kesultanan Cirebon dan menyebar di wilayah Jawa Barat.<sup>45</sup>

Penelitian yang dilakukan Sharon Siddique tentang praktek pendekatan diri kepada Tuhan yang lazim di pihak Kesultanan Cirebon umumnya, adalah rangkaian dari ibadah sembahyang (shalat) wajib/sunnah, yaitu dengan cara berdzikir. Praktek itu kemungkinan juga dilakukan oleh Sultan Kesepuhan di kompleks bangunan Sunyaragi, mengingat hampir setiap bagian bangunan yang disebut gua di kompleks bangunan itu dilengkapi ruang tempat sembahyang, yang disebut *pesolatan*.<sup>46</sup>

Di samping, Islam yang pernah berkembang di Cirebon dalam dua bentuk madzhab teologi, yaitu Sunnah dan Syi'ah. Penyebar Islam generasi pertama adalah para da'i/muballig, pedagang, musafir, ahli bangunan, dan seniman di berbagai bidang. Para ahli bangunan dan seniman boleh jadi termasuk pengikut tarekat-tarekat tertentu dengan cara meleburkan diri terhadap pengembangan tarekat di daerah Cirebon dan Indramayu.<sup>47</sup> Hal ini tentunya dapat dianalisis, bahwa pesantren-pesantren di Cirebon pada umumnya mengikuti tarekat-tarekat tertentu (tarekat mu'tabarah) dan masyarakatnya memperingati hari-hari besar keagamaan sebagaimana yang dilakukan kalangan Syi'ah.

---

<sup>44</sup> M. Anwar Falah, "Tinjauan Konsepsi Seni Bangunan Istana Peninggalan Masa Islam di Kesultanan Cirebon dalam Konteks Kesenambungan Budaya," dalam Susanto Zahdi (penyunting), *op.cit.*, hlm. 69.

<sup>45</sup> Uka Tjandrasasmita, *Sepintas Mengenai Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa*, Jakarta: Depdikbud, 1976.

<sup>46</sup> Sharon Siddique, "Relic of the Past? A Sociological Study of the Sultanates of Cirebon West Java," University of Bielefeld, 1977, dalam Susanto Zahdi (penyunting), *loc.cit.*

<sup>47</sup> Setyawati Soelaeman, dkk., "Latar Belakang Sejarah", *Cerbon*, Jakarta: Mitra Budaya dan Sinar Harapan, hlm. 26-67.



Secara umum, tarekat yang berkembang di Cirebon memiliki jaringan intelektual dengan tarekat-tarekat yang ada di Nusantara. Beberapa tarekat yang banyak diikuti oleh komunitas Muslim di Cirebon, antara lain Qadiriyyah, Syathariyyah dan Tijaniyyah.

Tarekat Qadiriyyah merupakan tarekat pertama yang masuk di Indonesia, dan orang Melayu pertama yang menganut tarekat ini adalah Hamzah al-Fansuri. Belum diketahui secara pasti ulama yang membawa tarekat ini ke Cirebon. Namun, berdasarkan tradisi yang berkembang, pembacaan *manaqib* Abdul Qadir al-Jailani menjadi bukti bahwa tarekat ini telah menjadi bagian dari tradisi keberagaman masyarakat Cirebon.<sup>48</sup>

Tarekat Syathariyyah merupakan tarekat yang lebih disukai oleh para murid Jawi, semisal Abd ar-Ra'uf as-Sinkili. Sebagaimana diakui Van Bruinessen,<sup>49</sup> tarekat ini relatif mudah berpadu dengan berbagai tradisi setempat, sehingga paling “membumi” dibandingkan dengan tarekat lainnya. Melalui tarekat ini, gagasan metafisi sufi dan berbagai klasifikasi simbolik yang didasarkan atas ajaran *martabat tujuh* menjadi bagian dari kepercayaan populer orang Jawa. Tarekat ini dibawa oleh Abdul Muhyi Pamijahan, murid as-Sinkili, ke Jawa Barat. Adapun mursyid tarekat ini antara lain P.S. Sulendraningrat, keturunan Sunan Gunung Djati, dan Mbah Muqayyim, seorang penghulu keraton Cirebon, sekaligus pendiri Pesantren Buntet,<sup>50</sup> yang generasi sekarang dilanjutkan oleh K.H. Abdullah Abbas sebagai *mursyid*-nya.

Tarekat lain yang berkembang di Cirebon adalah tarekat Tijaniyyah yang didirikan oleh Syekh Ahmad bin Muhammad at-Tijani. Tarekat ini pada mulanya tidak dikenal sebelum kedatangan Syaikh Ali bin ‘Abd Allah ath-Thayyib al-Azhari ke Indonesia untuk menyebarkan ajaran tarekat Tijani dan adanya pengajaran tarekat ini di Pesantren Buntet, Cirebon,<sup>51</sup> dengan mursyidnya K.H. Abbas dan K.H. Akyas.

---

<sup>48</sup> Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1997, hlm. 209.

<sup>49</sup> *Ibid.*, hlm. 194.

<sup>50</sup> Sri Mulyati, *et.al.*, *Mengenal dan memahami Tarekat-tarekat Muktabarah*, hlm. 172-173.

<sup>51</sup> *Ibid.*, hlm. 217-224.

Belakangan mursyid tarekat ini dipimpin oleh K.H. Abdullah Syifa Akyas. Kehadiran tarekat Tijaniyah sekitar tahun 1928 di Cirebon, berujung pada konflik internal antara Pesantren Buntet dan Pesantren Bende Kerep pada tahun 1930. Tarekat ini dikukuhkan sebagai salah satu tarekat mu'tabarrah dalam Mukhtamar NU tahun 1980 dan 1984.

Dengan demikian, pemikiran keagamaan di Cirebon sampai abad ke-20 lebih bercorak sufistik yang dikembangkan oleh kalangan ulama di pesantren-pesantren yang berada di wilayah ini. Hal ini menunjukkan bahwa ada keterkaitan dan jalinan yang kuat antara tradisi Jawa-Islam dengan ajaran tasawuf yang berkembang dalam bentuk pemikiran keagamaan dan keberagamaan masyarakat Cirebon.

### **BAB III**

#### **TIPOLOGI GERAKAN DAN PEMIKIRAN ISLAM DI CIREBON**

##### **A. Dinamika Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia**

Gerakan dan pemikiran Islam sepanjang sejarah intelektual Islam terjalin secara berkelindan dengan pergerakan-pergerakan pemikiran keagamaan yang berkembang di dunia Muslim sebagai bentuk respon atas berbagai ketimpangan-ketimpangan dan keterpurukan ideologis, politik, sosial, budaya, dan ekonomi. Karena itu, kajian tentang pemikiran tersebut penting dilakukan untuk melihat bagaimana corak pergerakan dan perspektif keagamaan yang sangat mempengaruhi, bahkan menentukan masa depan umat Islam.

Pada intinya, sebagaimana ditandaskan Federspiel,<sup>1</sup> persoalan-persoalan mendasar yang mendapatkan respon umat Islam pada abad ke-20 adalah respons terhadap budaya lokal (tradisi), konsen akidah dan amaliah Islam (Islam ortodok), dan akomodasi dengan pemikiran dan teknologi modern. Pada sisi lain, hegemoni penjajah Belanda yang semakin memudahkan landasan tradisonal dan jaringan ulama Indonesia yang secara intensif dilakukan dengan ulama-ulama Timur Tengah semakin mempercepat proses pembaharuan Islam di Nusantara.

Identifikasi terkait dengan munculnya gerakan dan pemikiran keagamaan yang berkembang di Indonesia memunculkan arah baru bagi kajian pemikiran yang lebih komprehensif. Dalam hal ini, sebagaimana yang dicatat Deliar Noer,<sup>2</sup> pembaharuan Islam melalui gerakan modern Islam di Indonesia telah berlangsung sejak 1900 dan telah berhasil menancapkan gerakannya tahun 1940. Gerakan modern Islam di Indonesia dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian: gerakan pendidikan dan sosial dan gerakan politik. Gerakan pendidikan dan sosial dilatarbelakangi antara lain kebutuhan akan pendidikan bagi komunitasnya yang dirasakan sangat terbatas,

---

<sup>1</sup> Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Terjemahan Yudian W. Asmin & Affandi Mochtar, Yogyakarta: UGM Press, 1996, hlm. v.

<sup>2</sup> Secara lengkap dapat dibaca Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia: 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1991.

tantangan ideologis dari misi Kristen, mengembalikan umat Islam kepada Al-Qur'an dan sunnah, keterbatasan pelajaran agama di sekolah-sekolah pemerintah, dan juga menumbuhkan semangat berswadaya (berwirausaha). Adapun gerakan politik dilatarbelakangi adanya kesadaran bersama tentang pentingnya rasa kebangsaan dan persatuan bangsa, serta agama menjadi landasan di dalamnya.

Gerakan modern Islam dalam bentuk gerakan pendidikan dan sosial dapat diamati dari kiprah Muhammadiyah yang lahir 1912. K.H. Ahmad Dahlan, pendiri organisasi ini cukup prihatin terhadap kehidupan keberagamaan Muslim yang menyimpang dari tradisi Islam, seperti takhayul, *bid'ah*, dan kurafat. Gerakan ini menyerukan pentingnya kembali ke Alquran dan Sunah dengan tidak mendasarkan dirinya pada mazhab pemikiran tertentu, tetapi juga bukan sebuah mazhab baru. Keberhasilan Muhammadiyah dengan gerakan pendidikan dan sosial tercermin dalam pembaruan sistem pendidikan, kehidupan sosial, serta tata cara hidup modern.<sup>3</sup>

Seperti halnya Muhammadiyah, organisasi modern lainnya, seperti Al-Irsyad pimpinan Ahmad Surkati dan Persatuan Islam (Persis) pimpinan A. Hasan mengemukakan gagasannya untuk menempatkan Islam yang selaras dengan perkembangan zaman. Kalangan modernis ini mengkritisi bahwa ijtihad ulama masa lalu cenderung bersifat homogen dan tidak terlalu mengurus persoalan publik dan pendidikan umat Islam.<sup>4</sup>

Sementara itu, kalangan tradisionalis yang diwakili NU berperan sebagai penjaga tradisi sekaligus melakukan perubahan-perubahan secara internal. NU tetap dengan tradisionalnya, namun bersifat inklusif terhadap hal-hal yang baru (modern) dan lebih baik. Karena itu, NU lebih bersifat terbuka dalam menerima berbagai tantangan dan perubahan. Dalam gerakan sosial dan pendidikan, NU melakukan

---

<sup>3</sup> Alfian melihat Muhammadiyah memiliki tiga peran penting yang saling berhubungan, yaitu: (1) sebagai gerakan pembaruan agama, (2) sebagai agen perubahan sosial, dan (3) sebagai sebuah kekuatan politik. Kedua peran yang pertama berasal dari tujuan sebagai sebuah organisasi social keagamaan. Peran ketiga merupakan implikasi filosofis modernism Islam yang diadopsi Muhammadiyah dan perkembangan gerakan sebagai organisasi kepentingan kelompok yang besar. Lihat Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989, hlm. 5.

perubahan terhadap sistem pendidikan dengan mengadopsi sistem pendidikan modern, misalnya adanya pembagian kelas dan materi umum pada kurikulum pesantrennya.

Ada beberapa perubahan yang terjadi pada keberlangsungan gerakan pembaharuan pemikiran Islam. Dinamisasi pemikiran dan responsif terhadap ketimpangan sosial mulai mengendur seiring dengan partisipasi dan dukungan politik terhadap partai, khususnya pada tahun 1950-an dengan sistem demokrasi liberal yang diterapkan pemerintah saat itu. Dua organisasi sosial keagamaan terbesar, Muhammadiyah dan NU, yang meleburkan diri pada Masyumi dan kemudian NU menjadi partai pada pemilu 1955 semakin meruntuhkan orientasi sosial keagamaan lembaga ini yang terlibat dalam politik praktis. Dalam konteks ini, pemikiran keagamaan menjadi stagnan, dan semakin meruncingkan polemik NU vs Muhammadiyah pada masa-masa berikutnya. Pemikiran Islam lebih banyak terfokus pada persoalan *nation-state*, Pancasila atau Syari'at Islam, dan simbol-simbol politik lainnya.

Meskipun demikian, arah baru pemikiran Islam mulai bersemi pada tahun 1970-an sebagai reaksi atas kebekuan intelektual Muslim, kegagalan Islam politik dalam membangun *nation-state*, dan merespons tuntutan dan kebutuhan masyarakat yang sampai saat itu mengalami keterpurukan dan degradasi akibat kebijakan politik pada era Orde Lama.

Dalam persoalan negara Islam, Nurcholis Madjid mengkritik dengan mengemukakan bahwa sekularisasi politik adalah sah secara Islami. Dengan landasan pemikiran politik modern, ia berargumentasi bahwa sejauh umat Islam tidak dapat membedakan antara urusan agama dan urusan duniawi, persoalan Islam dan persoalan politik duniawi, maka umat Islam tidak akan dapat mencapai baik esensi Islam – sebagai hal yang suci – maupun politik modern. Karena yang suci hanya Allah, desekularisasi hal-hal yang profan adalah suatu keniscayaan menurut agama.<sup>5</sup> Di

---

<sup>4</sup> Deliar Noer, *op.cit.*, hlm. 97.

<sup>5</sup> Tentu saja gagasan sekularisasi dan liberalisasi Nurcholish Madjid ini mengundang banyak kritik, terutama dari Ismail Hasan Metareum, Endang Saifuddin Anshari, dan Prof. Dr. Moh. Rasyidi. Mereka menyatakan bahwa gagasan Madjid tentang sekularisasi menyimpang dan berbahaya bagi

samping itu, Madjid menekankan pentingnya liberalisasi pemikiran dan orientasi kepada gagasan kemajuan (*ideas of progress*).

Pemikir penting lainnya adalah Abdurrahman Wahid yang akrab disapa dengan nama Gus Dur. Gus Dur seorang pemikir yang lebih independen daripada Nurcholish Madjid. Gagasannya kurang mendasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah, namun dapat diterima oleh berbagai kalangan dan betul-betul Islami. Ide-ide pemikirannya adalah persoalan pluralisme, toleransi politik, dan persamaan agama dalam konteks negara-bangsa Indonesia.<sup>6</sup>

Bagi Gus Dur, membangun sebuah negara modern, dan demi kepentingan umum, agama tertentu tidak boleh dianggap berkedudukan lebih tinggi ketimbang agama lain. Memperlakukan seseorang sebagai warga negara kelas dua hanya karena ia non-Muslim tidak dapat ditoleransi. Indonesia terdiri dari berbagai agama, dan masing-masing agama hanya satu komponen dari bangsa ini. Islam dan agama lain bersifat saling melengkapi, bukan bertentangan.<sup>7</sup>

Inklusivisme keagamaan Gus Dur dengan pribumisasi Islam-nya telah mendorong sikap menerima Pancasila sebagai asas bagi negara kesatuan RI. Di bawah kepemimpinannya, demikian menurut Bachtiar Effendy,<sup>8</sup> NU menjadi organisasi pertama yang menerima Pancasila sebagai ideologi final dan asas bagi RI. Bahkan, secara internal, NU menetapkan Pancasila adalah dasar organisasinya, sebuah keputusan yang mempunyai pengaruh terhadap NU dalam politik nasional.<sup>9</sup>

---

Islam. Meskipun demikian, Madjid, seorang yang mempunyai otoritas dalam ajaran Islam, menjadi agen bagi perubahan budaya politik Islam di kalangan tokoh-tokoh sezamannya. Semenjak tahun 1970-an, Madjid terus-menerus membangun “budaya politik Islam modern” melalui penafsiran ulangnya atas doktrin dan tradisi Islam. Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 2007, hlm. 65

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 65-67.

<sup>7</sup> Abdurrahman Wahid, “Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa”, *Prisma, extra edition:3-9*, 1984.

<sup>8</sup> Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.

<sup>9</sup> Dalam muktamar NU di Situbondo 1984, NU kembali ke khittah 1926. Ini berarti, NU kembali menjadi organisasi sosial keagamaan murni, dan bukan organisasi politik. Anggota NU bebas untuk berpartisipasi dalam partai politik manapun, dengan tidak mempertimbangkan orientasi keagamaan partai tersebut. Sejak itu, anggota NU dapat ditemukan di berbagai partai politik, baik partai islam maupun partai sekular.

Gagasan NU untuk kembali ke khittah diikuti pula oleh gerakan modern Islam, Muhammadiyah. Muhammadiyah mengembangkan wacana “masyarakat utama” sebagai visinya, sehingga mampu merubah *platform* organisasi ini menjadi suatu lembaga yang mampu mengembangkan lembaga pendidikan dan organisasi ekonomi. Meskipun demikian, pada era Orde Baru tokoh-tokoh dari kedua organisasi tersebut terlibat aktif dalam kepengurusan partai politik, baik di PPP, Golkar maupun PDI.

Sebagai catatan, gagasan dan pemikiran dari tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah pada era Orde Baru ini telah memberikan kerangka mendasar akan pentingnya membangun bangsa melalui kegiatan sosial daripada melalui saluran politik. Ini yang melahirkan Islam kultural sebagai antitesis dari kegagalan Islam politik. Secara khusus, wacana Islam kultural dikembangkan pula di lingkungan NU dan Gus Dur sebagai lokomotifnya. Dalam hal ini, “wajah pemikiran” Gus Dur mengarah pada corak tradisional sekaligus liberal.<sup>10</sup>

Paling tidak, ada beberapa karakteristik yang menandai format baru gerakan Islam para tahun 1980-an, yaitu: *pertama*, kecenderungan semakin pudarnya kepemimpinan politik Islam dan bangkitnya kepemimpinan para intelektual Muslim, terutama yang berbasis di berbagai kampus utama di Indonesia; *kedua*, kecenderungan semakin lemahnya penonjolan pada masalah-masalah ritual (*furū’iyah*) dan mengarusutamakan isu-isu intelektual, sosial, ekonomi, dan estetika dalam Islam; *ketiga*, kecenderungan menurunnya sikap-sikap sektarian di kalangan umat Islam, terutama di kalangan generasi muda Islam; *keempat*, kecenderungan memudarnya konsep umat secara sempit, yaitu komunitas Islam yang diikat oleh organisasi masa atau partai politik Islam yang eksklusif. Dalam konteks ini, umat Islam dikonsepsikan sebagai komunitas Muslim yang kedudukannya dan peranannya tersebar luas di berbagai institusi sosial yang ada atau munculnya wajah baru Islam yang inklusif.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Mengenai latar belakang, pemikiran, dan gagasan Gus Dur dapat dibaca misalnya, Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Penerjemah: Lie Hua, Yogyakarta: LKiS, 2004.

<sup>11</sup> Deddy Djamiluddin Malik dan idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Ra’is, Nurcholish madjid, Jalaluddin Rakhmat*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998, hlm. 36.

Gagasan utama pemikiran Islam pada era ini adalah tujuan Islam bukan diorientasikan kepada kekuasaan, namun lebih diarahkan kepada dakwah dan pencerahan umat dalam pembangunan bangsa. Wacana pemikiran bergeser dari wacana normatif atau politis-ideologis ke wacana intelektual yang bercorak sosiologis, dan bahkan sufistik. Cara berpikir para intelektual Muslim ini telah mempengaruhi pemikiran dan kebijakan politik pemerintah dan umat Islam secara umum.

Pada tahun 1990-an, khususnya pada awal era reformasi mulai muncul wacana *civil society* (masyarakat madani, masyarakat sipil, masyarakat warga) sebagai antitesis terhadap hegemoni politik negara terhadap masyarakat. *Civil society vs* negara merupakan wujud klimaks dari apa yang dirasakan oleh kalangan pemikir Islam, khususnya yang selama periode Orde Baru sama sekali kurang memperoleh ruang dalam mengagagas pemikiran politiknya, di samping situasi dan kondisi bangsa ini yang terpuruk dengan berbagai persoalannya. Wacana ini mengkonduksikan berbagai perkembangan gerakan Islam karena mengusung citra kebebasan, toleransi dan demokrasi. Pada saat bersamaan, paradigma teologi inklusif mulai dikembangkan pula.

Meskipun demikian, realitas politik saat itu menandakan Islam politik muncul kembali dalam bentuk yang berbeda dengan tidak mendasarkan pada cita-cita pembentukan negara Islam. Hal ini terjadi dengan lahirnya parta-partai umat Islam yang sebagiannya menjadikan Islam sebagai asas dan bersifat tertutup, seperti PPP dan Partai Keadilan (PKS), dan partai yang berideologi terbuka, seperti PKB dan PAN. Di masa mendatang, boleh jadi muncul liberalisasi pemikiran politik Islam yang mengedepankan nilai-nilai dan norma Islam dalam agenda-agenda politiknya.

Dengan demikian, dinamika gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia tahun 1970-an sampai 1990-an pada awalnya difokuskan pada gagasan penting membangun suatu tatanan *nation-state* yang berpihak kepada masyarakat (*al-mashlahat al-'ammah*). Gerakan dan pemikiran Islam tersebut semakin berkembang dengan tema-tema yang lebih universal dalam membangun kembali peradaban Islam.

Pada era 2000-an sebagai kelanjutan dari era reformasi muncul pemikiran Islam liberal sebagai buah dari terbukanya katup pemikiran yang selama ini



terkungkung. Kebebasan berpikir mulai menggejala sebagai era baru perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Pemikiran Islam liberal ini dipengaruhi pula oleh para pemikir pada masa sebelumnya<sup>12</sup>.

Pada intinya, gerakan dan pemikiran Islam sebagai suatu bentuk pembaharuan pemahaman Islam di Indonesia menitikberatkan pada tema sentral, yaitu bagaimana menghadirkan Islam dan memberi isi serta peran Islam di tengah masyarakat. Masyarakat dan peradaban sebagai titik pijak berefleksi senantiasa berubah, dan tafsir atas teks-teks keagamaan sebagai sumber inspirasi berijtihad juga bersifat dinamis. Dalam konteks ini, setiap gerakan dan pemikiran Islam akan selalu muncul dalam memberikan solusi terhadap kesenjangan antara ideal Islam dengan historis Islam.

Dinamika gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia sebagaimana dipaparkan sebelumnya turut mempengaruhi geliat pemikiran keagamaan di daerah-daerah, khususnya di Cirebon. Hal ini dapat dianalisis bahwa: *pertama*, munculnya kader-kader muda yang secara intensif mengikuti perkembangan pemikiran dan melakukan pengkajian, baik melalui kegiatan akademik maupun saluran-saluran ilmiah lainnya. Mereka akrab dengan teori-teori modern dan digunakan sebagai pisau analisis dalam memecahkan persoalan empiris masyarakat dan bangsa; *kedua*, secara struktural para pencetus pemikiran Islam memiliki hierarki dalam kelembagaan sosial keagamaan maupun institusi politik dari pusat sampai daerah; *ketiga*, terbukanya informasi akademik terkait dengan dinamika pemikiran Islam di Indonesia melalui media elektronik maupun media cetak; *keempat*, munculnya berbagai persoalan umat di daerah yang menuntut pemecahan secepatnya melalui kajian dan partisipasi semua pihak, khususnya kalangan intelektual dalam berupaya melakukan pembaruan dalam tataran teoritis dan empirik; *kelima*, mobilitas dan peran intelektual tokoh-tokoh di daerah yang secara sinergis mengadopsi, memodifikasi, dan mengembangkan pola-pola dan corak pemikiran keislaman serta mengadaptasikannya dengan tradisi dan budaya lokal.

---

<sup>12</sup> Pengenalan awal Pemikiran Islam liberal dapat dibaca secara lengkap antara lain karya Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan, dan Jawabannya*,

Dalam penelitian ini, peta gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon tahun 1990-an dan 2000-an difokuskan pada pemikiran-pemikiran kalangan tradisional dan modern. Kalangan modern di Cirebon nampaknya kurang begitu progressif dan mengantisipasi persoalan-persoalan mutakhir, bahkan cenderung statis, meskipun mereka nampak melakukan pemikiran kritis terhadap setiap kemapanan yang anti-demokrasi atau anti-kemanusiaan. Sebaliknya, dengan kalangan tradisional, anak-anak muda NU yang difasilitasi sekaligus “diberdayakan” oleh para seniornya, justru menampilkan progresifitas dan emansipatoris dalam mengkritisi tradisi dengan membaca ulang teks dan realitas sosial yang ada. Kaum muda NU ini secara akademik lebih menonjol dan mewarnai gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon. Hal ini dikarenakan tokoh-tokoh dan kaum muda NU lebih intensif dalam mengkaji secara ilmiah dan empirik terkait dengan dinamika pemikiran Islam dan realitas sosial yang berkembang selama ini. Pada sisi lain, kelompok NU memiliki banyak wadah dalam membedah berbagai saluran pemikiran Islam, sehingga lebih intens dalam menggagas pemikirannya.

## **B. Islamisasi dan Wacana Gerakan dan Pemikiran Islam di Cirebon**

Persoalan-persoalann yang menimpa umat Islam Indonesia pada permulaan abad ke-20 pada gilirannya menjadikan momentum baru dalam melakukan pembaharuan pemikiran Islam. Pada abad ini terjadi beberapa perubahan dalam Islam di Indonesia yang berwujud kebangkitan, pembaruan, bahkan pencerahan atau *renaissance*.<sup>13</sup> Suatu fenomena luar biasa bahwa Islam Indonesia mampu berdialektika dengan situasi dan kondisi bangsa sebagai bentuk dari kontinuitas tradisi dalam menghadapi problem-problem kontemporer. Sebelum menelusuri tipologi pemikiran Islam di Cirebon, penulis perlu memaparkan tipologi pemikiran yang berkembang di Indonesia, khususnya pada era 1970-an sampai 2000-an. Hal ini diindikasikan bahwa

---

Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

<sup>13</sup> Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurikulum Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994, hlm. 26. Baca pula karya lainnya, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke -19*, Jakarta Bulan Bintang, 1984.

ada keterjalinan yang kuat dan mempengaruhi antara pemikiran sebelumnya dengan pemikiran kontemporer yang berkembang di manapun, termasuk di Cirebon.

Pada saat hampir seluruh organisasi dan gerakan Islam (kaum santri) menekankan pentingnya ortodoksi Islam, sebaliknya golongan nasionalis terpecah menjadi kelompok yang berorientasi budaya tradisional dan kemodernan. Nampaknya apa yang ditulis Achdiat K. Mihadja tahun 1930-an dengan “Polemik Kebudayaan”-nya menunjukkan adanya pertentangan antara kebudayaan Timur (tradisional) dengan kebudayaan Barat (modern). Berbeda dengan Takdir Alisyahbana yang begitu apresiasif dengan budaya dan sekolah model Barat yang begitu dinamis dan mengandung semangat intelektual. Sisi lain, sebagaimana yang dilakukan Soetomo, Ki Hajar Dewantara, dan Adinegoro, lebih menyukai budaya Timur dan pesantren sebagai tradisi yang orisinal dan terbukti dapat mengintegrasikan masyarakat.<sup>14</sup>

Gagasan-gagasan organisasi Islam yang selama ini berkembang pada intinya adalah bagaimana mewujudkan Islam ortodok di Indonesia dengan model dan corak yang beragam sesuai visi, misi, dan tujuan masing-masing. Berdasarkan hal tersebut, maka tipologi gerakan Islam modern dari segi kelembagaan sosial keagamaan dapat diklasifikasikan menjadi 3 (tiga) bentuk, yaitu tradisional yang diwakili NU, reformis dengan Muhammadiyah-nya, dan fundamentalis diwakili oleh Persis. Ketiga kelompok ini merupakan gerakan Islam modern, dengan tiga kata kuncinya adanya dialektika Islam, mempertahankan tradisi, dan menentang Barat.<sup>15</sup>

Menurut analisis penulis, gerakan modern Islam yang bergumul dengan gerakan dakwah dan sosial kemasyarakatan tidak mampu memfokuskan diri pada cita-

---

<sup>14</sup> Achdiat K. Mihadja (ed.), *Polemik Kebudayaan*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, hlm. 45.

<sup>15</sup> Paling tidak apa yang dimaksud dengan gerakan modern Islam memiliki beberapa corak pemikiran, seperti diidentifikasi Mukti Ali, yaitu: (1) membersihkan Islam di Indonesia dari pengaruh dan kebiasaan yang bukan Islam, (2) reformulasi doktrin Islam dengan pandangan alam pikiran modern, (3) reformulasi ajaran-ajaran dan pendidikan Islam, (4) mempertahankan Islam dari pengaruh dan serangan dari luar, dan (5) melepaskan Indonesia dari belenggu penjajahan. Adapun corak gerakan modern Islam yang diidentifikasi Rosihan Anwar adalah: (1) apologi, sikap mempertahankan dan membela Islam, (2) dinamisme, sikap menganjurkan supaya umat Islam bertindak, dan (3) nasionalisme, perjuangan membebaskan bangsa-bangsa Islam dari tindasan penjajah Barat. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Modern Islamic Thought in Indonesia*, Yogyakarta: Nida, 1971, hlm. 14.

cita awal organisasinya. Hal ini dikarenakan tokoh-tokoh dari organisasi sosial keagamaan terseret ke dalam dialektika politik yang ujung-ujungnya mengarah pada Islam politik. Ajaran Islam akhirnya kurang membumi, bertentangan dengan tradisi lokal, bahkan kurang emansipatoris. Mereka lebih memikirkan politik daripada memecahkan persoalan bangsa yang krusial. Akhirnya, situasi ini melahirkan gerakan berupa pemikiran Islam yang mengarah pada terwujudnya Islam yang membumi di era modern dan memberikan kontribusi nyata kepada masyarakat dan bangsa. Mereka kebanyakan berasal dari kalangan intelektual, yang kemudian disebut kelompok neo-modernisme Islam. Kelompok ini tetap “berbaju” modern, namun dilengkapi dengan kekuatan metodologi yang banyak diadopsi dari keilmuan sekuler dalam membaca ulang teks-teks Al-Qur’an dan Hadits dalam kerangka sosio-historis dan tradisi lokal.<sup>16</sup>

Sebelumnya, kelompok modernis bersifat apologetik terhadap modernitas, sedangkan kelompok neo-modernis berusaha membangun visi Islam di masa modern, dengan sama sekali tidak meninggalkan warisan intelektual Islam (tradisi). Bahkan, selalu berusaha mencari akar-akar Islam untuk mendapatkan kemodernan Islam itu sendiri. Dengan kata lain, neo-modernisme Islam memfokuskan kajian pemikirannya dalam konteks mewujudkan keislaman yang modern ala-Indonesia. Mereka yang masuk dalam kategori ini dengan corak pemikiran masing-masing antara lain, Harun Nasution dan Djohan Effendi dengan Islam Rasional-nya, Nurcholish Madjid dan Kuntowijoyo dengan Islam Peradaban-nya, Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo dengan Islam Transformatif-nya, dan Abdurrahman Wahid dengan Pribumisasi Islam-nya.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Untuk informasi lengkap tentang asal-usul dan corak pemikiran neo-modernisme Islam dapat dibaca Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and opportunities,” dalam A.W. Welch & P. Chachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: University of Edinburgh, 1979, hlm. 315-325.

<sup>17</sup> Peta pemikiran sosial-keislaman berdasarkan gagasan neo-modernisme Islam menurut Budhi Munawar Rachman dikelompok menjadi 3 (tiga) kategori: Islam Peradaban ala Nurcholish Madjid dan Kuntowijoyo, Islam Rasional ala Harun Nasution dan Djohan Effendi, dan Islam Transformatif ala Dawam Rahardjo dan Adi Sasono. Penulis menambahkan corak pemikiran Gus Dur mengingat adanya perbedaan tradisi dan paradigma dari tokoh yang ada, yaitu Pribumisasi Islam ala Gus Dur, meskipun dianggap pemikirannya dipengaruhi metodologi Fazlur Rahman dan termasuk kelompok Islam Peradaban. Hal ini tentunya untuk menghindari sekaligus mengadopsi corak pemikiran yang berbeda dan berkembang saat itu, sebagaimana yang diklaim belakangan oleh anak-anak muda NU, bahwa Gus

Bagi Islam Rasional, Islam pada dasarnya adalah rasional, sedangkan rasionalitas menjadi entitas utama dan menentukan untuk kebenaran sebuah proposisi Islam, namun dapat dipertanggungjawabkan dari sudut epistemologis dan metafisiknya. Dalam rasionalisme mengandung sifat kritis sebagai bentuk kemampuan akal dalam mencapai kebenaran. Secara teknis, Islam Rasional menghendaki munculnya ilmu keislaman yang rasional untuk mendapatkan keyakinan rasional dan tingkah laku atau amal yang bisa dipertanggungjawabkan secara epistemologis. Dengan kata lain, ilmu, iman dan amal yang melahirkan suatu orientasi kerja keislaman yang aplikatif dalam kehidupan sehari-hari yang non-simbolis dan non-mistis.<sup>18</sup>

Islam Peradaban berpijak pada kelemahan Islam Rasional yang tidak mampu menciptakan keseimbangan dalam kehidupan beragama yang praktis dan langsung pada penghayatan ketuhanan sehari-hari. Bagaimanapun juga ia mengandung problem epistemologis karena dibangun dari tradisi filsafat Yunani yang terlalu rasional. Islam Peradaban berangkat dari metode “vestehen” (empati) untuk memahami bagaimana kalangan salaf menghayati dan menjalankan Islam, dan berupaya menemukan makna dari proses pembentukan Islam sebagai dorongan sejarah yang menghasilkan sebuah peradaban Islam. Jadi, secara praktis, Islam Peradaban berusaha menemukan “makna” dari perwujudan konkrit Al-Qur’an, yang intinya adalah pesan keagamaan sebagai nilai untuk rekayasa Islam di masa modern.<sup>19</sup>

Islam Transformatif dibangun dari tradisi sosiologi kritis dengan *mainstream* utamanya adalah menafsirkan Al-Qur’an dengan visi transformatif. Mereka dengan mempertanyakan kepentingan-kepentingan apa yang telah dibuat dalam melegitimasi ketidakadilan sosial pada tingkat domestik maupun global. Kepentingan Islam Transformatif adalah emansipatoris dengan agenda utama berupaya

---

Dur tidak termasuk kalangan neo-modernisme Islam, melainkan pemuka Post-Tradisionalisme Islam. Mengenai ketiga peta pemikiran tersebut dapat dibaca Budhi Munawar Rahman, 2004, hlm437-490.

<sup>18</sup> Gagasan utama Islam Rasional dapat dibaca karya Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995.

<sup>19</sup> Pandangan-pandangan Islam Peradaban dapat dibaca karya Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1993.

membebaskan masyarakat Muslim yang miskin dan terbelakang dari belenggu dominasi struktural.<sup>20</sup>

Pribumisasi Islam berangkat dari sebuah gagasan bahwa Islam harus menerima pluralitas situasi-situasi lokal dan mengakomodasikannya. Islam tidak dijadikan sebagai ideologi alternatif terhadap konstruk *nation-state*, melainkan sebagai unsur komplementer dalam formasi tatanan sosial, kultural dan politik di Indonesia. Pada sisi lain, pribumisasi Islam merupakan usaha untuk melakukan pemahaman terhadap nash atau ayat-ayat Al-Qur'an yang dikaitkan dengan masalah-masalah di Indonesia dalam rangka merekonsiliasi antara budaya lokal dan agama. Dengan kata lain, bagaimana mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Pribumisasi Islam itu penting karena: *pertama*, alasan historis; sebagai bagian dari sejarah Islam. Proses interaksi Islam dengan realitas historis tidak akan meng, melainkannubah islam itu sendiri, tetapi hanya akan mengubah manifestasi agama Islam dalam kehidupan; dan *kedua*, pribumisasi Islam terkait dengan fiqih dan adat. Dalam kaidah fiqih dikenal *al-'adat muhakkamah* (adat istiadat bisa menjadi hukum). Namun, adat tidak bisa mengubah nash, melainkan hanya mengubah atau mengembangkan aplikasinya saja.<sup>21</sup>

Berdasarkan uraian perjalanan pembaharuan Islam di atas, maka perlu dilakukan upaya-upaya periodisasi terkait dengan gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon untuk mencari titik temu dan akar pemikiran keislaman yang berkembang sampai sekarang. Dalam hal ini, geneologi pemikiran Islam yang ada inklusif dengan perkembangan Islam atau Islamisasi di Jawa Barat, khususnya di Cirebon sebagai pusatnya. Penulis akan menguraikan kembali secara singkat yang mencakup 4 (empat) tahap, yaitu tahap konversi, intensifikasi, aktualisasi, dan pembaharuan.

### 1. Tahap Konversi

---

<sup>20</sup> Gagasan-gagasan dari Islam Transformatif dapat ditemukan antara lain pada karya M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklerasi Makkah, Menuju Ekonomi Islam*, Mizan, 1989.

<sup>21</sup> Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989, hlm. 81-96. Adapun gagasan besar Gus Dur secara lengkap dapat dibaca Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terjemahan Lie Hua, Yogyakarta: LkiS, 2004.

Pada tahap ini Islam diperkenalkan pertama kali kepada masyarakat di Cirebon dan terjadi konversi secara besar-besaran dari masyarakat Cirebon untuk memeluk Islam. Periode ini telah dibahas dibagian terdahulu.

### *2. Tahap Intensifikasi*

Tahap ini menggambarkan upaya-upaya Sunan Gunung Djati dalam mensosialisasikan ajaran Islam. Tahap intensifikasi dilakukan melalui: *pertama*, pendirian lembaga pendidikan tradisional di bukit Sembung Cirebon dengan memfokuskan pengajaran ajaran Islam kepada generasi pertama (1470), yang melahirkan ulama-ulama Islam yang kemudian membuka kegiatan serupa di berbagai tempat di sekitar Cirebon; *kedua*, pernikahan yang dilakukan secara kekerabatan, lintas etnis, dan bernuansa politik; *ketiga*, menjalin persahabatan dan kerjasama dengan negara tetangga (Demak, Pasai, dan Malaka) dan daerah sekitarnya; *keempat*, mengirim guru agama di daerah-daerah pedalaman; dan *kelima*, menegakkan kekuasaan Islam di Banten (Sultan Hasanuddin, 1526), Sunda Kelapa (Fadhilah Khan, Faletahan; 1527), dan Cirebon.

### *3. Tahap Aktualisasi*

Tahap aktualisasi menunjukkan Islam telah menyebar wilayah Cirebon dan sekitarnya serta melakukan transformasi ilmu-ilmu keislaman melalui pendirian pesantren yang secara meluas dimulai sejak abad ke-18. Secara politik, pendirian pesantren ini bertujuan untuk *mengcounter* ideologi dan melawan penjajah Belanda. Beberapa pesantren yang muncul saat itu antara lain pesantren yang didirikan oleh Kyai Asyrafuddin di Sumedang dan Kyai Muqayyim di Buntet Cirebon (1773). Hal ini berdasarkan fakta pada abad ke-19, terjadi perlawanan terhadap kolonial Belanda di Jatitujuh (Majalengka) dipimpin Ki Bagus Raging, di Lengkong (Kuningan) dipimpin Ki Hasan Malani, dan di Cilegon (Banten) dipimpin oleh Kyai Wasid.

### *4. Tahap Pembaharuan*

Seperti halnya di wilayah Nusantara lainnya, pada tahap ini terjadi pembaharuan dalam pemikiran Islam. Sebelumnya pada abad ke-19, bermunculan aliran-aliran dalam tarekat (Satariah, Qadiriyyah, dll) yang disusul terjadinya

pembaharuan dalam Islam oleh Syarikat Islam, Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama (NU), Persatuan Islam (Persis), dan Persatuan Umat Islam (PUI). Pembaharuan keagamaan yang dilakukan oleh organisasi-organisasi tersebut cukup mempengaruhi pemikiran keagamaan di Cirebon dan sekitarnya.

Pada tahun-tahun berikutnya, gerakan Islam yang dimanifestasikan oleh organisasi masyarakat mencerminkan suatu paradigma pemikiran dan sikap yang berbeda-beda dalam konteks keindonesiaan. Bahkan, termasuk di Cirebon, gerakan dan pemikiran organisasi sosial dan keagamaan turut berkiprah dalam ranah politik, sosial, dan budaya. Dari segi gerakan, sebagian ormas menyatakan diri mereka sebagai penerus tradisi Arab, sehingga tidak jarang mereka bersikap eksklusif dan melakukan gerakan-gerakan yang radikal dalam mencapai tujuan tersebut, terutama setelah masa reformasi, seperti Laskar Jihad, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, Majelis Mujahidin, dan FPI. Meskipun kelompok kepentingan ini menjadi minoritas di Cirebon, namun cukup mempengaruhi geliat kehidupan keagamaan masyarakat sekitarnya dari mulai konflik, ketegangan sampai harmonisasi dengan ormas lainnya. Sedangkan beberapa ormas lainnya mengklaim sebagai pembentuk tradisi Islam kultural yang mengadopsi tradisi-tradisi lokal dan menyesuakannya dengan ajaran Islam. Kelompok ini lebih bersifat terbuka dan memiliki pemikiran yang progressif, seperti NU, PUI dan Muhammadiyah. Secara khusus, NU sebagai ormas yang diikuti mayoritas masyarakat, baik dari kelompok struktural maupun kultural nampak lebih dinamis dalam membaca realitas sosial masyarakat di Cirebon.

### **C. Karakteristik Gerakan dan Pemikiran Islam Cirebon**

Pada era reformasi, ketika katup demokrasi terbuka, bermunculan kelompok-kelompok Islam dengan gerakan dan pemikiran yang berbeda dalam bentuk organisasi massa, partai politik dan lembaga-lembaga kajian dan organisasi non-pemerintah (ornop). Sebagaimana di kota lain di Indonesia, pada masa ini di Cirebon muncul pula kelompok-kelompok agama yang radikal. Kelompok ini mengambil jalur kekerasan



untuk mencapai tujuan dan mengedepankan pengelompokan sosial dan politik berlandaskan identitas agama dan etnik yang berlebihan.

Untuk menemukan karakteristik gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon, dapat digunakan analisis dari Mark Woodward (2001)<sup>22</sup> tentang polarisasi Islam pasca-Orde Baru. Dengan memperhatikan doktrin dan akar-akar sosial Muslim Indonesia, Ia membuat tipologi kelompok-kelompok Islam dalam merespon perubahan pasca-Orde Baru ke dalam lima kelompok.

Berikut ini gambaran karakter dari kelima kelompok Islam tersebut :

No	Kelompok Islam	Ciri-ciri	Arah Gerakan
1	<i>Indigenized</i> Islam	Berekspresi Islam lokal yang lebih mengikuti aturan ritual lokalitas daripada ortodoksi Islam (Islam Abangan-Jawa)	Dalam hubungan politik dan agama mengikuti cara berpikir sekuler (memisahkan agama dengan negara)
2	Kelompok Tradisional (NU)	Kelompok Sunni yang menganut fiqh empat madzhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali) dan mengikuti teologi dari Junaedi al-Baghdadi. Kelompok ini bersifat khas lokal dengan basis pesantren dan mengakomodir Islam lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam	Mengarusutamakan pluralisme, demokrasi, dan kemanusiaan
3	Islam modernis (Muhammadiyah)	Kelompok puritan dengan basis pada pelayanan sosial seperti pendidikan dan kesehatan. Kelompok ini berupaya mengembalikan ajaran Islam sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadits	Menolak ekspresi lokal dalam keislaman dan lebih bersifat puritanisme yang menonjolkan "ke-Arab-an"
4	Islamisme/Islamis	Bersifat Arabisme dan konservatisme dan memiliki paradigma ideologi Islam Arab, mengambil jalur kekerasan dalam mencapai tujuannya dengan slogan "jihad"	Penerapan Syari'ah Islam dalam politik dan ketatanegaraan
5	Neo-modernisme Islam	Gerakan intelektual yang mengkritisi doktrin Islam yang	Menolak penerapan Syari'ah Islam tanpa perubahan dan

<sup>22</sup> Mark Woodward, (Summer-Fall 2001), "Indonesia, Islam and the Prospect of Democracy" *SAIS Review* Vol. XXI, No. 2, hlm. 29-37.

		mapan. Kelompok yang dikenal dengan gerakan Muslim progresif ini berasal dari kalangan tradisional dan modernis yang tergabung dalam NGO, institusi riset, PTAI, dan pemimpin Islam tradisional	kritik terhadap doktrin terlebih dahulu, membela kesetaraan gender, pluralisme, dan toleransi. Reinterpretasi doktrin Islam berlandaskan realitas sosial dan analisis filsafat dan metode mutakhir, seperti hermeneutika menjadi agenda utamanya
--	--	---	--

Berdasarkan tipologi kelompok Islam di atas, paling tidak ada 2 (dua) arus gerakan dan pemikiran Islam yang berbeda terkait dengan isu-isu demokrasi yang berkembang namun saling bersinggungan, sebagaimana dianalisis Suaedy,<sup>23</sup> yaitu kelompok yang memasang agenda Islam dalam berbagai bentuknya melalui sistem yang ada di Indonesia atau menempatkan Islam sebagai ideologi alternatif bagi sistem yang ada di Indonesia; dan kedua kelompok yang mengajukan agenda Indonesia dengan mengambil inspirasi dari Islam.

Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut ini :<sup>24</sup>

No	Kategori	Bentuk	Ciri/Agenda	Media
1	Gerakan Islamis (Fundamentalisme Islam)	Gerakan Politik	Mendirikan negara Islam dan menerapkan syari'ah	Partai politik (PKS, PBB, dan PPP)
		Organisasi massa	Mendirikan negara Islam dan menerapkan syari'ah Islam, tetapi menentang demokrasi	Ormas (At-Tarbiyah, KAMMI, HTI, MMI)
			Bersikap "keras" dalam melaksanakan <i>amar ma'ruf nahi munkar</i>	Paramiliter (FPI, Lasykar Jihad)

<sup>23</sup> Baca lebih lanjut Ahmad Suaedy, dkk., (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

<sup>24</sup> Terkait dengan gerakan Islamis atau fundamentalisme Islam, terdapat pengaruh dan mata rantai gerakan fundamentalisme yang berlangsung di Timur Tengah terhadap gerakan ini dalam ancah perpolitikan Indonesia. Anthony Buballo dan Greg Fealy menemukan fakta bahwa fundamentalisme Islam-politik di Indonesia banyak dipengaruhi dan berjangkauan dengan aliran serupa yang ada di Timur Tengah. Para ideologinya di Indonesia, menurut Buballo dan Fealy tidak mengadopsinya dengan mentah-mentah melainkan telah meramu sebuah aktivitas baru untuk menghubungkan antara Islam, politik, dan masyarakat dalam satu wajah. Dalam kancah politik hal itu sangat terlihat pada Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bulan Bintang (PBB), juga Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang membawa agenda politik pemberlakuan syariah sebagai salah satu tujuan dalam politik nasional. Di tingkat global, parpol tersebut menolak pembaratan dengan segala macam produk ideologinya. Secara jelas dapat dibaca Anthony Buballo dan Greg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*, Australia: Longuville, 2005.

2	Kelompok progresif atau pos-modernis	Ormas, LSM, NGO	Membangun kritisisme terhadap kecenderungan ketidakadilan dan kesenjangan akibat globalisasi dan neo-liberalisme dan mentransformasikan ide-ide moderatisme dan progresivisme dalam Islam sebagai tanggapan atas konservatisme dan fundamentalisme pemikiran dan gerakan keagamaan . sedangkan isu utamanya adalah pluralisme, kesetaraan perempuan, dan keadilan	Kampus, LSM, NU dan Muhammadiyah
---	--------------------------------------	-----------------	---	----------------------------------

Sebagaimana tipologi di atas, Marzuki Wahid,<sup>25</sup> seorang penggagas Post-Tradisionalisme, memetakan gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia. Pemetaan ini dilakukan berdasarkan varian yang memiliki kesamaan dalam corak dan agenda gerakannya. Secara jelas dapat diklasifikasikan berikut ini :

No	Kategori	Bentuk
1	Gerakan dan Organisasi Massa	Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, al-Washliyyah, al-Irsyad, Nahdlatul Wathan, Perti, DDI, al-Khairat, Ijabi
2	Organisasi Kepemudaan	PMII, HMI, IMM, Hima Persis, PII, KAMMI,
3	Kelompok Kepentingan	Forum Komunikasi Ahlussunnah wal Jama'ah (pimpinan Ja'far Umar Thalib), DDII, FPI, Hizbut Tahrir, KISDI, Lasykar Jihad, PPMI, Ikhwanul Muslimin, Majlis Mujahidin
4	Partai Politik	PKB, PNU, PKNU, PKS, PPP, PSI, PMB, PAN, PBB <sup>26</sup>
5	Pemikiran	Islam tradisional, Islam modernis, Islam neo-tradisional, Islam neo-modernis, Islam liberal, Islam post-tradisional, Islam radikal, Islam ekstrim, Islam moderat, Islam fundamentalis, Islam kanan, Islam kiri

<sup>25</sup> Materi ini disampaikan Marzuki Wahid saat menjadi narasumber pada Workshop Islam dan Pluralisme V bertema *Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia*, di Kantor The Wahid Institute Jl. Taman Amir Hamzah No. 8 Matraman Jakarta, Jum'at (25/01/2008) malam.

<sup>26</sup> Parpol yang berasaskan Islam yang ada di Indonesia misalnya mempercayai mekanisme dan menempuh jalur demokrasi untuk memperjuangkan Islam sebagai solusi mirip dengan Hizb al Wasat di Mesir atau Partai Pembangunan dan Keadilan di Turki. Perkembangan dan pelembagaan politik yang dicapai oleh PKS, PPP dan PBB memang menggembirakan karena, selain bisa membuktikan

Namun, secara makro gerakan dan pemikiran Islam Indonesia dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu; *pertama*, Islam eksklusif atau *'izzul Islâm wal Muslimîn*, yaitu Islam yang orientasi perjuangan dan cita-cita sosialnya menjunjung tinggi keluruhan Islam dan kaum muslimin. Kelompok ini antara lain organisasi DDII, LDII, FPI, MMI, HTI, HT, Persis, dan sebagian orang Muhammadiyah; *kedua*, Islam inklusif atau Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn*, yaitu Islam yang berorientasi pada kerahmatan semesta. Kelompok ini seperti organisasi NU, orang-orang (bukan keorganisasiannya) Muhammadiyah, al-Washliyyah, Perti, al-Khairat, dan Nahdlatul Wathan.

Kedua kelompok tersebut dapat dibedakan berikut ini :

No	Aspek Pembeda	Islam 'Izzul Islâm wal Muslimîn (Islam Eksklusif)	Islam Rahmatan lil 'Alamîn (Islam Inklusif)
1	Paradigma Pemahaman terhadap Kitab Suci	Al-Qur'an dan al-Sunnah hanya untuk umat Islam belaka	Al-Qur'an dan al-Sunnah diperuntukkan seluruh umat manusia, tidak terbatas pada umat Islam (petunjuk bagi manusia, <i>hudan li an-nas</i> )
		Tekstualis (skripturalis): mengutamakan naql atau teks ketimbang konteks dan <i>maqashid</i>	Kontekstualis: mengutamakan konteks dan <i>maqashid</i> ketimbang teks ( <i>naql</i> ), yang tersurat
		Keseluruhan body ( <i>mushhaf</i> ) al-Qur'an adalah wahyu yang sakral (menyentuhnya harus suci, tidak boleh ditempatkan pada posisi yang merendahkan, tidak boleh dibaca sembarang orang dan tempat)	Penulisan dan pembukuan (teks dan <i>mushhaf</i> ) al-Qur'an adalah produk sejarah, sebagai bagian dari kebudayaan tulis manusia. Dimensi wahyu ada pada makna substantif dan gagasan yang terkandung di dalamnya
		Menolak <i>ta'wil</i> (atau hermeneutika)	Menggunakan <i>ta'wil</i> (atau hermeneutika)
		Ayat yang turun belakangan dapat menghapus ayat sebelumnya, yakni ayat-ayat madaniyyah dapat menghapus ( <i>nasikh</i> ) ayat-ayat makkiyyah ( <i>mansukh</i> )	Ayat-ayat yang universal dan prinsipal dapat menghapus ayat-ayat yang partikular dan kasuistik, yakni ayat-ayat makkiyyah dapat menghapus ( <i>nasikh</i> ) ayat-ayat madaniyyah ( <i>mansukh</i> )
		Al-Qur'an dan as-Sunnah adalah	Al-Qur'an dan as-Sunnah adalah

---

fundamentalisme Islam-politik bukanlah persoalan bagi Indonesia, malah bisa dijadikan bahan untuk merekonstruksi gagasan dialog Barat-Islam dengan melibatkan kelompok ini.

		satu-satunya sumber utama ajaran Islam. Seluruh persoalan manusia harus dikembalikan pada dua sumber itu	sumber utama ajaran Islam, tetapi sumber ajaran Islam lebih besar dari sekadar teks al-Qur'an dan as-Sunnah. Ada banyak sumber ajaran Islam yang bisa digunakan, di antaranya adalah realitas kealaman dan realitas sosial
2	Pandangan Politik	Mengidealisasi Piagam Madinah sebagai prototipe ideal negara Islam	Piagam Madinah tidak lebih sebagai kreatifitas dan eksperimentasi politik Nabi Muhammad saat itu
		Muhammad sebagai nabi merupakan pemimpin agama sekaligus pemimpin Negara	Muhammad sebagai nabi hanya pemimpin agama. Kepemimpinannya dalam politik tidak terkait dengan kenabian ( <i>nubuwwah</i> )
		Mendukung negara Islam karena keberadaanya wājib syar'iy. Setiap Muslim harus mendukung keberadaan negara Islam	Menolak negara Islam karena tidak mengakui konsep tunggal negara dalam Islam
		Anti demokrasi, anti pluralisme, dan anti kesetaraan gender, karena semua itu produk Barat	Demokrasi, pluralisme, dan kesetaraan gender tidak bertentangan dengan ajaran Islam, bahkan selaras. Memperjuangkannya adalah ibadah
		Perempuan tidak boleh menjadi kepala negara atau pemimpin politik	Perempuan sederajat dengan laki-laki berpeluang menjadi kepala negara atau pemimpin politik
		Orang yang keluar dari Islam (murtad) harus dibunuh	Keluar atau masuk Islam adalah hak asasi manusia, tidak ada sangsi agama
		Memperjuangkan formalisasi dan legislasi Syari'at Islam ke dalam tubuh negara (menjadi hukum negara)	Menolak formalisasi dan legislasi Syari'at Islam ke dalam tubuh negara. Negara harus memilah urusan publik dan urusan privat. Agama adalah bagian dari urusan privat
		Semua warga negara harus tunduk atau menghargai /menghormati hukum Islam (syari'at) yang berlaku dalam kekuasaan Negara	Setiap warga negara berlaku hukum agamanya masing-masing, tanpa ada paksaan atas hukum agama lain
3	Pandangan Kebudayaan	Senantiasa menjaga kemurnian dan keaslian Islam seperti pada masa	Islam selaras dengan perkembangan kebudayaan lokal

		Nabi Muhammad, sehingga menolak pergumulannya dengan kebudayaan lokal. Pergumulan Islam dengan kebudayaan lokal dianggap bid'ah, khurafat, dan tahayyul.	
		Anti multikulturalisme	Sangat menghargai multikulturalisme
		Cenderung pada kebudayaan Arab (Arabisme). Kebudayaan Arab adalah Islam. Mengikutinya menjadi sunnah (berpahala)	Cenderung pada kebudayaan lokal di mana Islam berkembang (living). Kebudayaan Arab bukan bagian dari Islam, semata-mata ekspresi kebudayaan orang Arab
		Cenderung berpandangan dan bersikap eksklusif (tertutup) atas realitas sosial	Cenderung berpandangan dan bersikap inklusif (terbuka) atas realitas sosial
		Mengakui kebenaran tunggal dan bersifat mutlak. Dirinya adalah satu-satunya yang benar. Yang lain adalah salah (sesat) dan harus diluruskan	Mengakui ragam kebenaran dan kebenaran bersifat relatif. Dirinya benar, tetapi yang lain juga benar sesuai dengan ukuran dan pandangannya masing-masing
3	Pandangan Sosial	Tidak mengakui pluralisme dan multikulturalisme	Mendukung dan menghargai pluralisme dan multikulturalisme
		Tidak toleran pada perbedaan	Sangat menjunjung tinggi toleransi atas perbedaan
		Sangat kuat menggunakan simbol dan slogan Islam (misalnya, ekonomi Islam, politik Islam, masyarakat Islam, negara Islam)	Lebih mementingkan substansi ajaran Islam daripada simbol dan slogan agama
		Cenderung menolak segala sesuatu yang datang dan diproduksi oleh Barat, atau anti Barat	Menerima hasil pemikiran dan peradaban dari manapun, termasuk dari Barat atau Timur, asal tidak bertentangan dengan keadilan, kemaslahatan, kerahmatan
4	Pandangan Ekonomi	Memperjuangkan sistem ekonomi Islam, menolak kapitalisme, sosialisme, dan lain-lain	Menerima sistem ekonomi apapun asalkan berorientasi pada keadilan sosial, kemaslahatan, dan kesejahteraan masyarakat
		Mendukung ekonomi dan perbankan Islam dan anti perbankan konvensional	Tidak mempersoalkan keberadaan dan fungsi perbankan konvensional

Beberapa tipologi gerakan dan pemikiran Islam yang dikemukakan oleh Mark Woodward, Suaedy, atau Marzuki Wahid di atas, menunjukkan bahwa telah terjadi polarisasi di antara kelompok-kelompok yang ada dan saling tumpang tindih yang menyebabkan kesulitan dalam melakukan generalisasi terhadap corak dan karakter masing-masing gerakan. Bahkan, perkembangan lain menunjukkan bahwa kalangan tradisionalis NU, khususnya kalangan terbatas tokoh-tokoh NU dan kaum mudanya, justru menampilkan sisi pemikiran yang cukup “liberal” meskipun tidak dapat dikategorikan sebagai kelompok Islam liberal.

Begitu pun yang nampak di Cirebon, karakter dasar gerakan dan pemikiran Islam menunjukkan Islam tradisional, Islam pribumi, atau Islam lokal yang mencoba melakukan tafsir ulang atas teks dan realitas sosial dalam konteks kekinian. Hal ini seperti nampak pada kelompok-kelompok yang *notabene*-nya berlatar belakang pesantren. Dapat dicatat antara lain K.H. Fu’ad Hasyim MA (*almarhum*, Pesantren Nadwatul Ummah Buntet Pesantren Cirebon), K.H. Syarif Utsman (Pesantren Khatulistiwa Kempek Cirebon), dan K.H. Hussein Muhammad (Pesantren Darut Tauhid Ciwaringin Cirebon). Mereka termasuk pioner dalam melakukan perubahan dan transformasi pemikiran. Generasi berikutnya seperti Affandi Mukhtar, Marzuki Wahid, Faqihuddin Abdul Qadir, Nurjaman, dan Jamali Sahrodi, dan lain-lain.

Meskipun demikian, kelompok Islamis atau fundamentalis lebih menunjukkan sisi-sisi militansinya, seperti kelompok FUI, Hizbut Tahrir, KAMMI, dan lainnya. Hal ini nampak dalam agenda mereka yang cukup kuat dalam mengusung penerapan syari’at Islam melalui usulan peraturan daerah atau aksi sosial, seperti ketika melakukan serangkaian gerakan “jihad” dengan tindakan kekerasan dalam memberantas kemaksiatan yang ada di Cirebon.

#### **D. Corak Gerakan dan Pemikiran Islam Era 1990-an dan 2000-an**

Untuk mencari titik pandang dan corak yang khas dari gerakan dan pemikiran Islam yang berkembang di Cirebon, perlu dilakukan pemetaan terhadap ciri-ciri dan agenda yang diusungnya, sehingga dapat ditemukan sisi-sisi perbedaan dari gerakan

dan pemikiran yang berkembang di Cirebon, khususnya pada era 1990-an dan 2000-an. Hal ini penting bukan hanya untuk melakukan generalisasi terhadap apa yang dijadikan isu-isu utama, melainkan juga adanya relasi yang kuat dari perkembangan pemikiran sebelumnya yang selalu mempengaruhi pemikiran-pemikiran masa sesudahnya.

Pada masa orde baru, terutama mulai tahun 1970-an, geliat pembaharuan dalam pemikiran Islam mulai marak kembali. Periode ini merupakan perkembangan paling radikal dalam pemikiran religio-politik Islam. Nurcholish Madjid dalam *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* melakukan upaya pembaharuan teologis atau keagamaan. Gagasannya cukup representatif yang mengawali pembaharuan pemikiran Islam oleh cendekiawan muslim lainnya, namun gagasannya tentang sekularisasi lebih mengarah pada liberalisasi teologis terhadap pandangan-pandangan yang telah mapan, dan kurang menyentuh aspek sosial masyarakat.

Adapun pada tahun 1980-an, misalnya dari kalangan NU, Abdurrahman Wahid atau Gus Dur melakukan pembaharuan Islam dengan menekankan penerimaan dan akomodatif terhadap situasi-situasi lokal. Ia pun menjadi orang yang berpengaruh dan memberi dampak besar pada wacana politik Indonesia. Gagasannya tentang “pribumisasi Islam” cukup mempengaruhi pemikiran tradisional Islam dan derivasi-derivasinya di masa berikutnya. Meskipun demikian, pemikiran Gus Dur yang sering “nyleneh” kurang begitu direspon atau mereka tidak mampu menangkap maksudnya, sehingga gagasannya lebih banyak diterima oleh kalangan tradisional. Di kalangan NU sendiri, ada agenda besar yang berkembang pada tahun 1980-an, sebagaimana dikemukakan Martin Van Bruinessen, yaitu NU dan masalah keagamaan serta NU dan problem sosial-ekonomi.

NU tidak dapat dipisahkan dengan sosok Abdurrahman Wahid. Dalam peta pemikiran Islam, Abdurrahman Wahid dengan Nahdhatul Ulama setelah kembali ke Khittah 1926 pada Muktamar Situbondo 1984, memberikan warna baru bagi organisasi tradisional ini. Gus Dur lah yang secara tidak langsung mengenalkan



pesantren pada dunia yang luas dan memberikan mereka pendidikan-pendidikan alternatif guna menghadapi perubahan zaman.

Pembaharuan Islam Gus Dur yang lebih dititiktekan pada *pribumisasi Islam* adalah sebuah kritik terhadap pola pemahaman simbolik umat yang begitu mengental. Gus Dur dan kawan-kawannya juga berusaha memelopori NU menarik diri dari politik praktis. Dengan pengalaman dan *track record*-nya di dunia LSM dan pergaulannya yang sangat luas, NU dibawa untuk menjadi mengenal paham-paham demokrasi, hak asasi manusia, hubungan antaragama, dan gagasan progresif lainnya.

Pada sisi lain, dekade 1970-an dan awal 1980-an merupakan masa kritis bagi sejumlah gerakan Islam yang bercorak radikal-fundamentalis. Hal ini disebabkan, pemerintah Orde Baru saat itu bersikap tegas bahkan gerakan ini ditumpas, karena tidak mau mengambil resiko atas kemunculan Islam radikal yang dapat mengancam integritas dan persatuan bangsa. *Islam phobia* (ketakutan terhadap Islam) cukup dirasakan oleh pemerintah. Namun demikian, kelompok laten ini selalu melakukan gerakan secara terselubung dan tersembunyi. Kelompok ini kemudian akar bagi munculnya sejumlah organisasi massa yang berideologi Islam dan mengagendakan pemberlakuan syari'ah Islam pasca reformasi (1998).

Pada era 1990-an merupakan tonggak sejarah baru perpolitikan Islam di Indonesia, sekaligus melahirkan gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki kesinambungan ideologis dan sosiologis dengan gerakan Islam tradisional dan Islam modernis. Masing-masing dari kedua corak gerakan tersebut melahirkan gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki model dan karakteristiknya sendiri dalam tataran pemikiran Islam kontemporer.

Selanjutnya, gerakan reformasi yang menumbangkan Soeharto pada 1998 sangat berpengaruh pada gerakan pemikiran Islam Indonesia. Sebab dengan dibukanya era multipartai, umat Islam banyak yang tergoda untuk terjun ke dunia politik dan meninggalkan jalur kultural. NU yang selama Orde Baru berkuasa terlihat konsisten bergerak di jalur kultural nyatanya juga tergoda untuk ikut berpolitik meski secara tidak resmi. Pendirian PKB dan PAN tentu tidak bisa dipisahkan begitu saja dari andil

NU dan Muhammadiyah. Malahan, ketika Gus Dur menjadi Presiden RI ke-4 pada 1999, anak-anak muda NU banyak yang tergoda untuk berebut menjadi pejabat atau mencicipi kue kekuasaan meski masih ada juga yang konsisten bergerak di jalur kultural.

Di samping itu, kemunculan gerakan Islam radikal<sup>27</sup> pada era reformasi turut menandai adanya upaya-upaya formalisasi syari'ah Islam. Gerakan ini menggugat keabsahan Pancasila sebagai asas tunggal, sekaligus tuntutan untuk mengekspresikan ajaran Islam melalui simbol-simbol formal. Demikian yang dilakukan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam (FPI), Brigade Hisbullah, Laskar Bulan Sabit, Laskar fi-Sabili, Laskar Santri, dan Laskar Putih.

Gerakan Islam radikal ini pada tahun 1990-an pula mengalami perubahan format dan strategi yang mendasar. Gerakan ini tidak hanya menampilkan simbol-simbol Islam, lebih dari itu menjadikan Islam sebagai dasar organisasi. Mereka mengusung gerakan secara konkret dan sistematis, seperti latihan militer dan menyelenggarakan kongres untuk memperjuangkan syari'at Islam sebagai dasar negara. Bahkan sebagaimana yang terjadi di Cirebon dan kota-kota lainnya, mereka melakukan kekerasan dan tekanan atas warga masyarakat lain, seperti melakukan aksi *sweeping*, menghancurkan tempat-tempat perjudian, serta melakukan pengrusakan dan penyerangan terhadap kelompok lain yang dianggap merusak citra Islam.

Hal yang dapat dicatat adalah kebangkitan Islam radikal simbolik disebabkan melemahnya peran negara dan hancurnya sendi-sendi kehidupan sosial. Terjadi perubahan yang drastis dan radikal dari kekuatan negara yang represif beralih ke kekuatan masyarakat. Pada sisi lain, kekuatan masyarakat yang terpecah dan tidak

---

<sup>27</sup> Gerakan Islam radikal pada masa penjajahan dapat dikelompokkan menjadi dua; yaitu gerakan Islam radikal-kritis dan gerakan Islam radikal-fundamentalis. Gerakan Islam radikal-kritis bercirikan: menggunakan warna dan wacana agama, saluran ketidakpuasan dan frustrasi atas realitas dan struktur sosial yang ada, bersifat sinkretis, mistis, dan magis, menggunakan simbol Islam dan terbuka (tidak memiliki misi dan orientasi ideologis), dan bersifat lokal dan mandiri. Sedangkan Islam radikal-fundamentalis memiliki ciri: bersifat ideologis, anti-dialog, eksklusif dan tidak mengenal kompromi, ditujukan kepada muslim dan non-muslim, dan memiliki jaringan internasional dengan kelompok sejenis. Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*, Yogyakarta: LkiS, 2006, hlm. 52-65

dipersiapkan menyebabkan kerusakan pada tatanan sosial itu sendiri yang menyebabkan setiap kelompok memiliki gagasan dan idealisme sebagai alternatif dalam menghadapi era reformasi ini. Bahkan, gerakan Islam radikal-simbolis-formal ini secara bertahap selalu berupaya melakukan peran politik dan sosial, sampai mencoba untuk mengambil posisi dari peran negara.<sup>28</sup> Dengan demikian, *mainstream* gerakan Islam pada saat ini adalah gerakan Islam radikal-simbolik-formal karena menggunakan simbol-simbol formal keislaman sebagai dasar dan retorika gerakan.

Fenomena lain menunjukkan bahwa fundamentalisme di Indonesia merupakan kelompok minoritas karena ada Islam modernis dan tradisional yang juga mempunyai afiliasi politik di tingkat yang lebih formal, yakni partai politik, di samping organisasi yang sudah mapan dan menyejarah. Dalam teorisasi Azzam Tamimi, ketika minoritas berada di wilayah negara yang menjamin keamanan dan kebebasan berekspresi serta mempertahankan keyakinannya, maka tidak ada jalan lain kecuali mengikuti aturan main yang sudah dibuat. Tugas mereka selanjutnya adalah mengorganisasi keyakinannya di dalam masyarakat atau komunitasnya untuk disuarakan dalam mekanisme dan saluran politik yang ada.

Yang menarik antara lain fundamentalisme politik yang diusung oleh parpol berasaskan Islam juga berciri modern dan progresif sehingga bisa menarik simpati serta menghasilkan peralihan pemilih yang menambah jumlah suara pada pemilu. Demikian halnya dengan asas Islam yang dimanifestasikan dalam tujuan untuk menerapkan syariah sebagai pilar bernegara tidak bisa dianalogikan dengan keinginan untuk mengganti Indonesia sebagai negara Islam.

Fundamentalisme yang hidup dalam demokrasi sekuler berupa simbiosis mutualisme. Misi yang dibawa juga sama normatifnya dengan misi dari kekuatan politik nasionalis, sosialis, sekularis, atau basis religius lainnya seperti perang terhadap korupsi, penegakan keadilan dan hukum, mewujudkan pemerintahan yang bersih dan lainnya.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 82.

Lebih jelasnya, sangat dibutuhkan kehati-hatian dan kejernihan untuk membentuk persepsi atas terminologi fundamentalisme. Ada kecurigaan kalau selama ini stigmatisasi atas betapa buruknya wajah fundamentalisme justru berasal dari kelompok Islam moderat sendiri yang membawa perdebatan teologis ke ranah politis. Fundamentalisme merupakan barang baru di pentas politik nasional, setidaknya apa yang dibawa oleh PKS bisa jadi diturunkan dari parpol Islam Masyumi yang mempercayai bahwa dengan jalan demokrasi dan konstitusional, tujuan untuk mengegolkan syariah bisa dilakukan.

Wajah anarkis dari fundamentalisme yang disebut-sebut banyak terlibat dalam berbagai kegiatan terorisme dan pengrusakan di sana-sini atas nama Islam lebih cocok disebut Islam radikal. Perbedaan penting antara fundamentalisme dan radikalisme terletak pada cara penyampaian, pola perjuangan dan tujuan. Tidak dapat dipungkiri alasan keberadaan keduanya bisa mempunyai perbedaan yang sangat tipis.

Karena itulah, sebagai sebuah gerakan Islam yang dimanifestasikan melalui saluran politik, seperti PKS, perlu dilakukan perubahan kebijakan politik yang mengarah pada adanya pengakomodasian semua kekuatan politik yang ingin mencoba peruntungannya melalui aturan main yang ada. Jangan terburu-buru untuk menghakimi dengan landasan yang bersifat artifisial dan simbolik dalam keadaan panik.

Betapapun, fundamentalisme Islam politik yang membawa sekeranjang agenda politik, sangatlah sah dan perlu diberikan penghormatan, perlindungan, dan kepastian pada mereka untuk beraktivitas. Tidak perlu ada kekhawatiran, apalagi ketakutan. Jika dalam kerangka dialog Barat-Islam hanya melibatkan Islam moderat tanpa mengajak kelompok fundamentalis sama halnya menafikkan kekuatan penting.

Di samping gerakan Islam yang bercorak Islam fundamentalis dan Islam radikal, seiring dengan kebebasan yang meluas pasca reformasi, sejak tahun 2000-an, tepatnya tahun 2001, muncul pula gerakan Islam liberal yang diprakarsai Jaringan Islam Liberal (JIL). Informasi penting terkait JIL ini adalah kelompok yang menjadi penggiatnya seperti dari kalangan NU, IAIN, serta HMI. Agenda yang diusung JIL ini

antara lain perlunya reinterpretasi ajaran Islam dalam konteks kekinian dan kedisinian, sehingga Islam bisa lebih mencerahkan dan membebaskan.

Adapun secara makro, gagasan-gagasannya terfokus pada penentangan teokrasi, perlunya demokrasi, penghormatan dan pengakuan hak-hak perempuan, hak-hak non-Muslim, penekanan kebebasan berpikir, serta disemarakannya gagasan tentang kemajuan. JIL ini sesungguhnya sebagai lawan dari gerakan Islam fundamental. Jika dirunut ke belakang, mereka pada dasarnya adalah metamorfosis dari gerakan neo-modernisme Cak Nur sebab isu-isu yang mereka ambil dari bentuk pengulangan dari yang lama serta mereka masih berputar pada bentuk wacana semata.

Polarisasi pemikiran Islam tak dapat dihindari dan setiap kelompok cukup intens dalam melakukan pengkajian dan memperjuangkan agendanya. Dari kelompok NU, khususnya kaum muda yang menggiatkan diri dalam LSM, pusat penelitian, pers, dan pusat kajian nampak mengalami kemajuan dalam merespon isu-isu lokal dan global dengan jalur kultural yang digunakannya. Kaum muda NU ini begitu akrab dengan wacana pemikiran Islam kontemporer dan cukup intens dalam menyerap gagasan pembaharuan Hassan Hanafi, Arkoun, Ali Syariati, Jabiri, Nasr Hamid, dan lainnya. Kaum muda NU yang aktif dalam menggagas wacana pembaharuan merasakan perlunya tafsir ulang atas tradisi yang sementara ini hidup di kalangan nahdliyin, dengan tetap berpedoman pada ketentuan-ketentuan yang ada di organisasi. Tak pelak, gagasan-gagasan mereka mendapatkan respons masyarakat luas, antara yang pro dan kontra, bahkan seringkali muncul kecenderungan negatif yang berupa pemurtadan terhadap kaum muda NU ini.

Organisasi lainnya seperti Muhammadiyah, meskipun terlambat dalam melakukan pembaharuan pemikiran Islam, namun mereka merasa gelisah terhadap kemandegan pemikiran yang semestinya tidak terjadi pada organisasi pembaharu ini. Dengan mengilhami gerakan *faith in action* (keyakinan dalam gerakan), sebagaimana digagas pendirinya K.H. Ahmad Dahlan, kaum muda Muhammadiyah pun bergerak di jalur kultural dengan mencoba mendobrak stagnasi pemikiran dan gerakan sosial-keagamaan. Kaum muda ini pada akhir 2003 membuat wadah dengan nama Jaringan

Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dengan tiga pilar metode, yaitu hermeneutika Al-Qur'an, ilmu sosial kritis, dan *the new social movements*.

Secara intensif, metode tersebut digunakan dalam pembacaan dan pencarian makna baru terhadap ajaran Islam untuk selanjutnya mencari gerakan sosial alternatif yang bisa membumikan konsep baru tersebut. Jadi, sesuai dengan visi Muhammadiyah, mereka akan berusaha memadukan pembaruan pemikiran sekaligus juga pembaruan dan pemihakan sosial terhadap orang-orang yang marginal.

Corak pemikiran lainnya dapat diamati oleh banyaknya NGO's Islam yang tampil dan cukup dinamis dalam merespon setiap perubahan, terutama pasca reformasi. Gerakan. NGO's ini banyak memberikan kontribusi dalam pemikiran Islam. Sebagaimana NGO's lainnya yang ada di Indonesia, seperti LKiS yang memiliki corak pemikiran Islam kiri, JIL dengan pemikiran liberal, P3M dengan Islam emansipatoris, The Wahid-Institute dengan pemikiran dan semangat pluralisme, dan lainnya, di Cirebon muncul pula Fahmina-Institute yang mengusung wacana kesetaraan gender dalam Islam.

Sebagai catatan, demikian disinyalir Marzuki Wahid, NGO's Islam tampil sebagai kekuatan baru yang memiliki sejumlah agenda dengan target pembelaan terhadap kalangan *mustadh'afin* yang lemah dan dilemahkan oleh struktur sosial. Seperti yang dilakukan Fahmina-Institute, agenda utama dalam kerangka perjuangannya digulirkan melalui diskusi, dialog, publikasi, dan penelitian yang dilakukan secara intens dan memiliki format yang jelas dalam melakukan advokasi, bahkan pemberdayaan terhadap masyarakat yang lemah.

Dengan demikian, perkembangan gerakan dan pemikiran Islam tahun 2000-an paling tidak memiliki dua arus utama yang diagendakan, yaitu; *pertama*, membangun kritisisme terhadap kecenderungan ketidakadilan dan kesenjangan akibat globalisasi dan neo-liberalisme dalam konteks lokal, nasional, dan global; dan *kedua*, melakukan transformasi ide-ide moderatisme dan progresivisme dalam Islam sebagai respons atas kecenderungan konservatisme dan fundamentalisme pemikiran dan gerakan keagamaan.

## BAB IV

### AKSI GERAKAN DAN WACANA PEMIKIRAN ISLAM DI CIREBON

Dalam mengkaji Islam di Indonesia era 1990-an dan 2000-an, termasuk studi Islam di Cirebon, terjadi pergeseran paradig, agenda gerakan dan pemikirannya. Sebagaimana dipahami khalayak umum, Islam Indonesia yang semula menunjukkan watak moderat,<sup>1</sup> akhir-akhir ini berubah menjadi Islam fundamentalis, Islam liberal bahkan Islam radikal, meskipun nampak hanya pada beberapa jenis gerakan dan organisasi massa. Namun, minoritas gerakan dan pemikiran keislaman tersebut menampilkan “wajah baru” yang mempengaruhi *stereotype* masyarakat dunia, terutama Barat sehingga memunculkan klaim negative bahwa Islam Indonesia berwajah fundamentalis-radikal yang mengarah pada terorisme, apalagi terjadi beberapa peristiwa berdarah atas nama “Islam” di Indonesia, seperti peristiwa Bom Bali I dan II, Bom Mariot di depan Kedubes Australia di Jakarta, dan wilayah nusantara lainnya.

Pergeseran paradigma, agenda gerakan dan pemikiran keislaman salah satunya berawal dengan terjadinya pergolakan politik pada akhir pemerintahan Soeharto sejak tanggal 21 Mei 1998.<sup>2</sup> Soeharto dianggap rezim yang anti-demokrasi. Selama masa transisi pemerintahan Habibie dan Abdurrahman Wahid, muncul

---

<sup>1</sup> Lihat tulisan John L Esposito dalam artikelnya, *Islam's Southeast Asia Shift, A Success that Could lead renewal in the Muslim World*, yang melukiskan pengalaman dan keterkejutannya melihat Islam Asia Tenggara saat ini.

<sup>2</sup> Peristiwa dramatik yang melengserkan rezim Orde Baru ini diakibatkan krisis ekonomi di Asia sejak pertengahan 1997 yang berimbas pula pada Indonesia yang mengalami inflasi, kerusuhan massa, dan banyaknya pengangguran. Suatu krisis yang sangat mendalam dan meningkatkan perlawanan dari berbagai kalangan, termasuk mahasiswa, intelektual, profesional, aktivis organisasi non-pemerintah, dan elemen-elemen *civil society* di Indonesia. Demonstrasi yang massif dengan mengusung “reformasi” dan menuntut lengsernya Soeharto. Kerusuhan 14 dan 15 Mei telah menyebabkan sekitar 100 orang terbunuh dan sejumlah wanita China mengalami pelecehan seksual. Demonstrasi tersebut berhasil menggantikan rezim Orde Baru, dan Habibie dipilih menjadi pejabat presiden. Secara lengkap dapat dilihat Donald K. Emmerson, ‘Exit and Aftermath. The Crisis of 1997-98’, in Donald K. Emmerson (ed.), *Indonesia Beyond Suharto: Polity, Economy, Society, Transition*, New York: M.E. Sharpe, 1999, hlm. 295-344; Edward Aspinall, ‘Opposition and Elite Conflict in the Fall of Soeharto’, in Geoff Forrester and R.J. May (eds.), *The Fall of Soeharto*, Singapore: Select Books, 1999, hlm. 130-153; dan John McBeth, ‘Political Update’, in Geoff Forrester, *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, Leiden: KITLV, 1999, hlm. 21-32.

perkembangan baru proses liberalisasi dan demokratisasi, bersamaan dengan penguatan negara yang ditransformasikan dalam kawasan politik. Berbagai ideology, identitas dan kepentingan mulai nampak yang menekankan kekuatan dan ekspresi masing-masing kelompok. Mereka menunjukkan suatu liberasi baru dalam kawasan publik dan mencari popularitas. Secara paradoks pula, di beberapa propinsi di Indonesia, misalnya Kalimantan Barat dan Tengah, NTT, Maluku, dan Sulawesi Tengah terjadi gesekan dan konflik komunal atas nama perbedaan agama, ras, dan etnik. Dalam waktu singkat, gesekan dan konflik ini telah menimbulkan banyak korban dan membuka perang sipil.<sup>3</sup>

Selama masa transisi yang menimbulkan chaos, sejumlah kelompok paramiliter seperti Laskar Pembela Islam (*Defenders of Islam Force*), Laskar Jihad (*Holy War Force*) dan Laskar Mujahidin Indonesia (*Indonesian Holy Warriors Force*) menuntut adanya implementasi syari'ah (Islamic law) secara komprehensif. Kelompok ini melakukan razia di kafe, diskotik, kasino, dan tempat-tempat maksiat lainnya, dan catatan penting, mereka melakukan "jihad" di Maluku dan daerah konflik lainnya yang mengataskan "Islam". Bersamaan dengan aksi yang dilakukan, mereka mengkritik penerapan sistem politik, sosial dan ekonomi serta ingin mewujudkan umat Muslim Indonesia agar keluar dari krisis.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Lihat Ingrid Wessel and Georgia Wimhofer (eds.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera, 2001; Benedict Anderson (ed.), *Violence and the State in Suharto's Indonesia*, Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2001; Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (eds.), *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*, Leiden: KITLV Press, 2002; dan Chaider S. Bamualim et al. (eds.), *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta and the Konrad Adenauer Foundation, 2002.

<sup>4</sup> Beberapa survey kelompok paramiliter ini dapat dibaca, misalnya Chaeder Bamualim et al., *Gerakan Islam Radikal Kontemporer di Indonesia: Front Pembela Islam (FPI) dan Laskar Jihad (FKAWJ)*, Unpublished Research Report, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2001; Jajang Jahroni, et al., *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia: Studi tentang Pandangan Politik Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Ikhwanul Muslimin, dan Laskar Mujahidin*, Unpublished Research Report, Jakarta: INSEP-LIPI, 2002; Imam Tholikhah and Choirul Fuad Yusuf (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer Era Reformasi*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag, 2002; Khamami Zada, *Islam Radikal, Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras*, Jakarta: Teraju, 2002; Zainuddin Fananie et al., *Radikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002; Alip Purnomo, *FPI Disalahpahami*, Jakarta: Mediatama Indonesia, 2003; dan Yunanto S., et al., *Militant Islamic Movements in Indonesia and South-East Asia*, Jakarta: The Ridep Institute and Friedrich Ebert Stiftung, 2003.



Pada bagian ini akan dibahas beberapa aksi gerakan dan wacana pemikiran Islam di Cirebon.

### **A. Islam Moderat**

Dalam pandangan Robert W Hefner, studi tentang Islam di Asia Tenggara, khususnya Indonesia sangat penting sebab negara dengan mayoritas Muslim terbesar di dunia yang dapat menciptakan relasi Islam-barat dan masa depan kemanusiaan global. Karena itu, isu terorisme pasca tragedi 11 September 2001 menyebabkan umat Islam di Indonesia berkepentingan untuk mengcounter wacana yang mengidentikkan Islam dengan terorisme.<sup>5</sup>

Sebelumnya, pada tahun 1970-an, Esposito tidak tertarik dengan Islam Asia Tenggara, sebab sebagaimana pandangan kalangan ilmuwan barat, bahwa Islam Asia Tenggara adalah Islam perifer (pinggiran). Baru pada tahun 1990-an, Esposito mengalami ketertarikan, bahkan kekaguman. Esposito mengatakan bahwa Indonesia dan Malaysia akan muncul dan memainkan peran penting dalam dunia Islam (1997). Penilaian Esposito ini barangkali tidak berlebihan. Islam Asia Tenggara cukup menjanjikan dan akan muncul menjadi kawasan alternatif bagi kebangkitan Islam. Ada pandangan negatif bahwa Islam tidak cocok dengan modernisasi dan demokrasi, bahkan penyebab terjadinya radikalisme agama, namun Islam di Asia Tenggara justru memperlihatkan sosok Islam yang moderat.

Kebangkitan Islam Asia Tenggara pada abad ke-19 hingga 21 menjadi fenomena global sebagai *counter* dari umat Islam yang menyadari ketebelakangan peradabannya dibandingkan barat. Berbagai interaksi yang dibangun umat Islam dengan Barat menjadi media refleksi sekaligus untuk mempelajari peradaban barat. Hal ini nampak dengan banyaknya kajian Islam-Barat melalui dialog dengan mencari titik temu antara doktrin agama dengan modernitas barat. Artinya, doktrin agama

---

<sup>5</sup> Atas dasar itu, rencana kerjasama pemerintah Indonesia dan Malaysia untuk memproyeksikan citra Islam Moderat ke dunia Internasional adalah tindakan yang tepat. Kesepakatan ini muncul dalam pertemuan Presiden RI Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) dengan wakil Perdana Menteri Malaysia Dato Seri Mohd Najib Tun Haji Abdul Razak, di Jakarta (8/12).

ditafsir ulang dengan metodologi modern dan melakukan kontekstualisasi doktrin dalam menghadapi isu-isu modernitas.

Kebangkitan Islam di Asia Tenggara bukan sebagai reaksi terhadap modernitas barat, melainkan sebagai bagian tak terpisahkan dari proses pembaruan yang selalu muncul, yang menunjukkan keberlangsungan tradisi Islam dalam sejarah. Hal itu menjelaskan bahwa kebangkitan Islam adalah sebuah dorongan dan dinamika internal. Dari kerangka berpikir ini, kebangkitan Islam di Asia Tenggara dapat dilihat sebagai sebuah wacana alternatif dunia Islam, ketimbang sebagai ancaman bagi barat, juga bukan sebagai ancaman bagi umat Islam sendiri, sebab kebangkitan itu berlandas pada tradisi Islam.

Salah satu sumber optimisme tentang kebangkitan Islam di Asia Tenggara pada umumnya didasarkan pada "watak" atau "karakteristik" Islam di kawasan ini yang berbeda dengan Islam di kawasan lain, khususnya di Timur Tengah. Karakteristik terpenting Islam di Asia Tenggara itu, misalnya, memiliki watak yang lebih damai, ramah, dan toleran. Watak Islam seperti itu diakui banyak pengamat Barat, diantaranya Thomas W Arnold. Dalam bukunya, *the Preaching of Islam*, Arnold menyimpulkan bahwa penyebaran dan perkembangan historis Islam di Asia Tenggara berlangsung secara damai. Berbeda halnya dengan penyebaran Islam di sebagian besar wilayah Timur Tengah, Asia Selatan, dan Afrika yang biasa disebut sebagai *fath* atau *futuh*, yakni pembebasan, yang dalam prakteknya sering melibatkan kekuatan militer. Meskipun *futuh* di kawasan-kawasan yang disebutkan tadi tidak selamanya berupa pemaksaan penduduk setempat untuk memeluk Islam.

Radikalisme bukanlah representasi tunggal Islam, karena itu Islam moderat di Asia Tenggara menjadi antitesa atas Islam radikal. Kondisi semacam ini mendorong umat Islam di Asia Tenggara ikut merespon maraknya terorisme berlabel agama dengan mengcounter berkembangnya pengaruh Islam radikal di kalangan umat Islam pada umumnya, dan mencegah terbentuknya opini internasional yang mengidentikkan Islam dengan terorisme. "Deklarasi Jakarta 2001", yang merupakan hasil *Summit of World Muslim Leaders*, salah satu konferensi yang digelar oleh muslim Asia Tenggara

untuk merespon radikalsme agama, menyatakan bahwa Islam adalah agama moderat yang cinta damai, anti-kekerasan, dan tidak anti-kemajuan. Berikutnya adalah The Jakarta International Islamic Conference (JIIC) yang dilaksanakan atas kerjasama NU-Muhammadiyah pada tanggal 13-15 Oktober 2003. Konferensi ini ingin mempertegas peran Islam moderat Asia Tenggara yang direpresentasikan oleh NU dan Muhammadiyah dalam meredam gelombang radikalisme.

Dengan demikian, Islam di Asia Tenggara khususnya di Indonesia merupakan Islam yang menampilkan watak moderat. Jika begitu, Islam fundamentalis dengan radikalisme agama sebenarnya representasi dari gerakan yang berkembang di dunia Islam (Timur Tengah). Dalam hal ini, radikalisme agama di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari gejala-gejala yang muncul di dunia Islam itu sendiri. Pada saat yang sama, umat Islam yang berada pada kondisi lemah menjadi pemicu pula bagi kebangkitan Islam dengan aneka gerakan dan pemikirannya.

Gambaran Islam moderat dapat diamati pula dalam sejarah gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon sejak masa-masa awal. Islamisasi masyarakat Cirebon menunjukkan bahwa Islam diterima oleh masyarakat dengan suasana yang damai dan harmonis. Pluralitas masyarakat Cirebon dari segi etnis maupun agama sampai sekarang ini menunjukkan bahwa Islam moderat lebih dominan mewarnai kehidupan sosial. Gerakan dakwah sosial yang pernah dilakukan oleh Sunan Gunung Djati dalam menyebarkan Islam di Cirebon dan sekitarnya menunjukkan bahwa corak dan karakteristik gerakan Islam bersifat moderat.

Islam moderat di Cirebon dapat diwakili oleh Islam sufistik yang mengarusutamakan kehidupan tasawuf dengan tarekat-tarekat yang diikuti oleh masyarakat di lingkungan pesantren dan sekitarnya. Sufisme yang hadir di Cirebon menunjukkan citra lokal kehidupan keberagamaan mayoritas Muslim yang menyuguhkan kesederhanaan, tolong-menolong, dan pemusatan pada upaya-upaya pendekatan diri kepada Allah, sebagaimana yang masih kita temukan pada masyarakat pedesaan.

Fenomena lain menunjukkan bahwa sisi-sisi keberagaman dan pluralitas masyarakat Cirebon (Islam, Kristen, Budha, Konghucu) mencerminkan suasana kehidupan yang saling toleran, tenggang rasa, bahkan hidup bersama dalam menciptakan kemajuan di Cirebon. Namun, kemudian sejak tahun 2000-an, di mana era reformasi sedang berlangsung nampak upaya-upaya radikalisme agama yang dilakukan beberapa organisasi massa Islam, antara lain Laskar Jihad dan FPI.

Jadi, Islam di Cirebon mengalami pergeseran-pergeseran dalam corak dan karakteristik gerakannya. Di Cirebon ada dua kelompok Islam berdasarkan corak dan karakteristik gerakannya, yaitu Islam moderat dan Islam fundamentalis. Islam moderat dapat diwakili oleh NU dengan kalangan pesantren dan sebagian kalangan Muhammadiyah, sedangkan Islam fundamentalis diwakili oleh FPI, HTI, Laskar Jihad, Ahl as-Sunnah, dan lainnya.

## **B. Islam Fundamentalism**

### *1. Islam Radikal-Fundamentalism*

Gerakan Islam fundamentalis di Indonesia mencerminkan suatu corak yang radikal dengan term “jihad” yang melekat pada organisasinya. Sebagai gerakan yang menyerukan penerapan syari’ah Islam, Islam fundamentalis ini memiliki agenda perjuangan baik dalam bidang politik maupun sosial-ekonomi. Kelompok ini seringkali memaksakan kehendaknya meskipun dengan akse kekerasan sekalipun dalam mencapai tujuannya. Karena sifatnya yang eksklusif, gerakan yang tidak menyetujui demokrasi ini seringkali disebut dengan Islam radikal.

Dalam konteks historis, gerakan Islam fundamentalis ini memiliki mata rantai dengan jaringan global dari gerakan-gerakan yang sejenis. Fakta yang dikemukakan Anthony Buballo dan Greg Fealy (2005) menunjukkan bahwa fundamentalisme Islam-politik di Indonesia banyak dipengaruhi dan berjejaringan dengan aliran serupa yang ada di Timur Tengah. Para ideolognya di Indonesia, menurut Buballo dan Fealy tidak mengadopsinya dengan mentah-mentah melainkan telah meramu sebuah aktivitas baru untuk menghubungkan antara Islam, politik, dan masyarakat dalam satu wajah. Dalam

kancah politik hal itu sangat terlihat pada Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bulan Bintang (PBB), juga Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang membawa agenda politik pemberlakuan syari'ah sebagai salah satu tujuan dalam politik nasional. Di tingkat global, partai tersebut menolak pembaratan dengan segala macam produk ideologinya.

Salah satu faktor penyebab pencitraan negatif terhadap Islam di kalangan Barat antara lain pengaruh tesis benturan peradaban Samuel Huntington yang menyatakan bahwa Islam politik bisa menjadi ancaman peradaban Barat yang berkarakter demokrasi sekuler.<sup>6</sup> Namun, Huntington tidak spesifik menjernihkan siapa yang dimaksud sebagai Islam politik. Ada begitu banyak gerakan politik yang membawa simbol-simbol Islam di negara-negara yang mengklaim Muslim atau negara sekuler yang dihuni oleh mayoritas Muslim.

Gerakan Islam fundamentalis di Indonesia merupakan kelompok minoritas karena ada Islam modernis dan tradisionalis yang juga mempunyai afiliasi politik di tingkat yang lebih formal yakni partai politik, di samping organisasi yang sudah mapan dan menyebar. Dalam teorisasi Azzam Tamimi (2005), ketika minoritas berada di wilayah negara yang menjamin keamanan dan kebebasan berekspresi serta mempertahankan keyakinannya, maka tidak ada jalan lain kecuali mengikuti aturan main yang sudah dibuat. Tugas mereka selanjutnya adalah mengorganisasi keyakinannya di dalam masyarakat atau komunitasnya untuk disuarakan dalam mekanisme dan saluran politik yang ada.

Alasan utama yang bisa ditangkap dari uraian Tamimi menepis kekhawatiran meluasnya pengaruh fundamentalisme sebagai kekuatan baru yang bisa mengubah tatanan demokrasi sekuler. Fundamentalisme politik yang diusung oleh parpol berasaskan Islam juga berciri modern dan progresif sehingga bisa menarik simpati serta menghasilkan peralihan pemilih yang menambah jumlah suara pada pemilu. Demikian halnya dengan asas Islam yang dimanifestasikan dalam tujuan untuk

---

<sup>6</sup> (Huntington:1997)

menerapkan syariah sebagai pilar bernegara tidak bisa dianalogikan dengan keinginan untuk mengganti Indonesia sebagai negara Islam.

Fundamentalisme yang hidup dalam demokrasi sekuler berupa simbiosis mutualisme. Misi yang dibawa juga sama normatifnya dengan misi dari kekuatan politik nasionalis, sosialis, sekularis, atau basis religius lainnya seperti perang terhadap korupsi, penegakan keadilan dan hukum, mewujudkan pemerintahan yang bersih dan lainnya. Lebih jelasnya, sangat dibutuhkan kehati-hatian dan kejernihan untuk membentuk persepsi atas terminologi fundamentalisme.

Ada kecurigaan kalau selama ini stigmatisasi atas betapa buruknya wajah fundamentalisme justru berasal dari kelompok Islam moderat sendiri yang membawa perdebatan teologis ke ranah politis. Fundamentalisme merupakan barang baru di pentas politik nasional, setidaknya apa yang dibawa oleh PKS bisa jadi diturunkan dari parpol Islam Masyumi yang mempercayai bahwa dengan jalan demokrasi dan konstitusional, tujuan untuk mengegolkan syariah bisa dilakukan.

Bagaimanapun juga fundamentalisme bercorak anarkis, sehingga diklaim keterlibatannya dalam berbagai kegiatan terorisme dan kekerasan pada masyarakat atau kelompok lain atas nama Islam, sehingga nampak sebagai gerakan Islam radikal. Meskipun demikian, secara paradigmatis antara fundamentalisme dengan radikalisme memiliki perbedaan terutama pada cara penyampaian, pola perjuangan dan tujuan. Namun, perbedaan tersebut amatlah tipis.

Radikalisme yang tercermin pada kelompok fundamentalis sering menampilkan wajah anarkis. Kelompok ini, yang dinamakan "Preman Berjubah", meminjam istilah Syafi'i Ma'arif, telah merubah wajah Islam moderat di Cirebon dengan melakukan aksi kekerasan terhadap kelompok Islam lain dengan mengatasnamakan agama dan mengklaim diri sebagai pembela Islam. Hal ini dapat diamati pada peristiwa 23 Mei 2006 dengan tindakan pembubaran paksa forum dialog antar agama dan mengusir mantan Presiden Republik Indonesia, K.H. Abdurrahman Wahid di Purwakarta, Jawa Barat, dan aksi penyerangan pada tanggal 21 Mei 2006 terhadap FAHMINA-Institute di Cirebon.

## 2. *Formalisasi Syari'at Islam dan Pembentukan Negara Khilafah*

Isu gerakan dan pemikiran Islam yang paling menarik pada tahun 2000-an adalah formalisasi syariat Islam di kalangan Islam fundamentalis. Isu ini dipicu oleh usulan FPPP dan FBB di MPR serta dukungan dari sejumlah massa Islam<sup>7</sup> untuk mencantumkan "tujuh kata" dari Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 45. Meskipun pembahasan tentang pencantuman tujuh kata sendiri *deadlock* di sidang tahunan MPR, karena muncul penolakan dari sejumlah tokoh dan ormas Islam,<sup>8</sup> namun di beberapa daerah, arusnya tetap deras mengalir.

Adapun dalam konteks sosio-politis, isu penerapan syari'at Islam ini merupakan fenomena yang dipengaruhi adanya kebangkitan Islam di dunia Muslim. Pada intinya, kebangkitan di negara-negara Muslim merupakan respon atas ketidakadilan negara-negara kapitalis-sekuler, di samping faktor internal berupa krisis politik, ekonomi dan militer yang tak kunjung selesai.<sup>9</sup>

Fenomena yang menarik adalah suatu sikap keagamaan berupa formula legitimasi keagamaan untuk melawan sekularisme Barat dan prinsip keadilan sosial sebagai perlawanan atas ketidakadilan ekonomi,. Pada kondisi ini, Islam dianggap memberikan tawaran alternatif politik yang praktis sekaligus menjadi peluang

---

<sup>7</sup> Kelompok yang mendukung pencantuman "tujuh kata" Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945 adalah Front Pembela Islam (FPI), Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), Gerakan Pemuda Islam (GPI), Pelajar Islam Indonesia (PII), Himpunan Muslim Antar Kampus (HAMMAS), Himpunan Mahasiswa Muslim Indonesia (HMMI), Komite Indonesia Untuk Solidaritas Islam (KISDI), dan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Selengkapnya dapat dibaca pada Kurniawan Zein dan Saripudin HA. dalam Syafii Ma'arif et. al, *Syari'at Islam Yes, Syariat Islam NO!*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. xix.

<sup>8</sup> Beberapa tokoh intelektual Muslim yang menolak pencantuman tujuh kata tersebut adalah Nurcholis Madjid, Syafi'i Maarif, Hasyim Muzadi, Gunawan Muhammad, Masdar F. Mas'udi, dll. *Ibid.* hal. xi. Ormas Islam yang menolaknya adalah: Nahdhatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Forum Kebangsaan Pemuda Indonesia (FKPI), Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI), Ikatan Pelajar Nahdhatul ulama (IPNU), Ikatan Putra Putri Nahdhatul Ulama (IPPNU), Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI). *Ibid.* hal. xix.

<sup>9</sup> R. Hrair Dekmejian, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Etnict, Conflict, and the Search for Islamic Alternatives", dalam Curtis, ed. , *Relieigion and Politics in the Middle East*, hal. 33.

penyelamat spiritual dan hambatan psikologis yang kukuh dalam dunia yang bergolak saat ini.<sup>10</sup>

Jika demikian, W.C. Smith, sebagaimana dikutip oleh Abdullah Al-Na'im, menyatakan bahwa tema semua gerakan Islam di hampir belahan dunia berkisar pada dua hal: *pertama*, protes melawan kemerosotan internal, dan *kedua*, serangan eksternal.<sup>11</sup>

Dalam konteks Indonesia, multikrisis yang melahirkan frustrasi dan rasa ketertindasan menampakkan wujudnya dalam bentuk sejumlah besar penyalahgunaan kekuasaan oleh para elit yang menyebabkan maraknya korupsi, kejahatan politik, lemahnya penegakan hukum dan ketidakberdayaan ekonomi, yang nyaris membawa negeri ini kepada kehancuran. Di tingkat masyarakat, krisis tersebut berbentuk munculnya konflik dan isu disintegrasi di berbagai daerah, meningkatnya kriminalitas, memudarnya solidaritas sosial, dan merajalelanya tindak kemaksiatan dan kekerasan. Hal yang demikian berdampak pada merosotnya legitimasi sistem politik dan hukum yang ada dan berbasis sekuler. Dengan demikian, kepercayaan masyarakat pada pemerintahan sekuler tersebut sangat menurun. Maka munculah keinginan untuk kembali pada nilai-nilai dan sistem yang berbasis Islam. Mereka mempercayai bahwa kembali kepada sistem Islam merupakan alternatif terbaik dalam menghadapi multikrisis di negeri ini.

Karena itu, di era reformasi ini muncul gagasan untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam. Gerakan pemikiran Islam kini mulai berhimpun ke arah formalisasi syariah Islam dengan cara berupaya mengubah sistem negara menjadi

---

<sup>10</sup>Dalam pandangan Khurshid Ahmad, fenomena yang demikian itu sebagai respon Muslim terhadap sekularisme Barat dan dominasi atas dunia Islam, di samping respons terhadap krisis kepemimpinan di kalangan umat Islam sendiri. Berkaitan dengan ini, gelombang kebangkitan dewasa ini mencerminkan tradisi yang berkelanjutan dalam sejarah Islam. Tidak hanya untuk menentang Barat, melainkan lebih merupakan perlawanan terhadap segala sesuatu yang dianggap sebagai penyebab frustrasi dan penindasan, baik internal maupun eksternal. Khursid Ahmad, *The Nature of the Islamic Resurgence*, in John L. Esposito, ed. *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, hal. 218-228.

<sup>11</sup>. Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaidi dan Amiruddin Ar-Rany, Yogyakarta: LKis, 2004, hal. 9.



sistem Islam. Misalnya, mulai bermunculan perda-perda syariat Islam di beberapa daerah.

Gerakan tersebut, sebagaimana diungkapkan Martin Van Bruinessen, jauh berbeda dari gerakan Islam pada akhir 1990. Saat itu, yang diperjuangkan bukan formalisasi, namun bagaimana Islam bergerak menjadi spirit yang membebaskan kaum-kaum yang lemah. Menariknya, kecenderungan formalisasi sistem Islam selalu terjadi pada saat-saat transisi formasi ketatanegaraan kita, seperti perdebatan tujuh kata pada awal-awal kemerdekaan dan pada era transisi reformasi saat ini.

Formalisasi syari'ah dan gagasan negara Islam Indonesia tidak hanya akan menjadi problem di kalangan umat Islam sendiri, tapi juga menjadi masalah bagi integritas bangsa Indonesia. Konsep syari'at Islam seperti apa dan mana yang hendak diformalkan merupakan problem yang akan muncul di internal Islam.

Kelompok yang mewakili gerakan ini di Cirebon, misalnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). HTI ini dipimpin oleh Arif Rahman Hakim sebagai Dewan Pimpinan Daerah II Kota Cirebon. Meskipun gerakan ini bercorak fundamentalis, namun arah perjuangannya melalui media politik tidak bersifat radikal, karena secara sistematis dikemas dalam tataran ideologi, sosial, dan budaya.

Hizbut Tahrir adalah organisasi politik Islam global yang didirikan pada 1953 di bawah pimpinan Taqiuddin an-Nabhani. Hizbut Tahrir beraktivitas di seluruh lapisan masyarakat di Dunia Islam yang mengajak kaum Muslim untuk melanjutkan kehidupan Islam di bawah naungan Negara Khilafah.

Agenda yang diusung HTI antara lain memperkuat komunitas Muslim yang hidup secara Islami dalam pikiran dan perbuatannya, dengan terikat pada hukum-hukum Islam dan menciptakan identitas Islam yang kuat. Dengan kata lain, HTI menyebut perjuangan yang dilakukannya sebagai *da'wah li isti'nafi al-hayah al-islamiyah* atau dakwah untuk melanjutkan kehidupan Islam, yakni upaya untuk mengembalikan umat pada pengamalan seluruh hukum-hukum Islam; baik oleh individu, kelompok, maupun oleh negara. Pengamalan hukum Islam oleh individu dan

kelompok bisa dilakukan saat ini juga, tetapi pelaksanaan oleh negara hanya mungkin bila telah tegak negara yang memang didirikan untuk tujuan menerapkan syariat Islam.

HTI juga beraktivitas bersama-sama komunitas Muslim di Barat untuk mengingatkan mereka agar menyambut seruan perjuangan mengembalikan Khilafah dan menyatukan kembali umat Islam secara global. HTI juga berupaya menjelaskan citra Islam yang positif kepada masyarakat Barat dan terlibat dalam dialog dengan para pemikir, pembuat kebijakan dan akademisi Barat.

HTI ini lebih dominan dalam aktivitas politik dengan tujuan memelihara kemaslahatan umat sesuai dengan hukum-hukum dan solusi-solusi Islam; Islam memandang politik sebagai aktivitas memelihara kepentingan masyarakat dengan aturan dan solusi Islam.

Dalam mewujudkan tujuannya, HTI mengadopsi metodologi yang digunakan oleh Nabi Muhammad saw. untuk mendirikan Negara Islam pertama di Madinah. Nabi Muhammad saw. membatasi aktivitas penegakan Negara Islam pada ranah intelektual dan politik, dan tanpa menempuh jalan kekerasan. Jadi, perjuangan intelektual dan politik sebagaimana yang pernah dilakukan Nabi merupakan jalan yang benar dan efektif untuk menegakkan kembali Khilafah Islam. Karena itu, Hizbut Tahrir secara proaktif menyebarkan pemikiran-pemikiran Islam, baik yang bersifat intelektual maupun politik, secara luas di masyarakat-masyarakat Muslim sembari menantang status quo yang ada.

HTI menyuarakan Islam sebagai jalan hidup yang komprehensif yang mampu menangani seluruh urusan bermasyarakat dan bernegara. Hizbut Tahrir juga mengemukakan pandangan-pandangannya terhadap peristiwa-peristiwa politik dan menganalisisnya dari perspektif Islam. Hizbut Tahrir menyebarkan pemikiran-pemikirannya melalui diskusi dengan masyarakat, lingkaran studi, ceramah, seminar, pendistribusian leaflet, penerbitan buku dan majalah dan via Internet.

Dengan demikian, berbeda dengan gerakan fundamentalis lain, HTI lebih bersifat inklusif, transparan, membuka dialog, bahkan berinteraksi dengan Barat. Meskipun demikian, agenda utama berupa pendirian negara khilafah sangat

membutuhkan pemahaman dan kondisi masyarakat lokal, yang justru sebaliknya, dapat menyebabkan disintegrasi dan kontraproduktif dari idealisme yang digagasnya.

### *3. Aksi Kekerasan Laskar Jihad dan Front Pembela Islam*

Aksi sosial yang dimaksud adalah aksi-aksi yang bersifat radikal dan mempengaruhi sisi-sisi kehidupan masyarakat yang kompleks. Aksi-aksi sosial mereka yang mengarusutamakan pada “jihad” menyebabkan kelompok ini bersifat eksklusif dan radikal dalam mencapai tujuannya. Kelompok ini antara lain Laskar Jihad (telah dibubarkan) dan Front Pembela Islam (FPI).

Laskar Jihad merupakan bentukan kelompok Ahlus Sunnah Wal Jama'ah, yaitu Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jama'ah. Organisasi ini berpusat di Yogyakarta. Beberapa aksi yang telah dilakukan organisasi ini antara lain tablig akbar yang menyerukan ke Maluku sehingga terjadi kerusuhan di Yogyakarta. Itu membuat Sri Sultan Hamengkubuwono X marah dan mengancam akan memperkarakan Al Ustadz Ja'far Umar Tholib ke pengadilan.

Aksi lain dilakukan pula di Cirebon. Kelompok ini menganiaya Wakil Ketua MUI setelah gagal menculiknya. Komunitas ulama MUI Cirebon tak bisa menerima aksi kekerasan itu dan Sekretariat Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jama'ah, Cirebon hendak diserbu. MUI Cirebon ketika itu mengingatkan Ahlus Sunnah Wal Jama'ah agar tidak menggalang jihad ke Maluku kepada umat Islam Cirebon, karena cara-cara seperti itu tidak akan menyelesaikan masalah.

Berbagai aksi anarkis yang dilakukan Laskar Jihad menyebabkan Barisan Serba Guna (Banser), milisi NU pendukung setia Gus Dur dan perguruan silat Pager Nusa, perguruan silat NU, memasang kuda-kuda. *Show of force* laskar jihad tampaknya memang tidak bisa dianggap enteng.

Organisasi ini bernama Laskar Jihad Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jama'ah (FKASW) dengan pos komando berpusat di Pondok Pesantren Ihya'us Sunnah Tadribud Du'at, Jl. Kaliurang Km 15 Desa Degolan, Ngemplak, Kabupaten

Sleman, Yogyakarta. Sebagai panglima laskar jihad pusat adalah Ustadz Ja'far Umar Thalib dan ketua umum dewan pimpinan pusat adalah Ayip Syafrudin.

Organisasi ini memiliki program utama menggalang massa jihad. Sampai sekarang, memiliki cabang di 18 propinsi, yaitu Jawa Tengah, Jawa Barat, Jawa Timur, Yogyakarta, Jakarta, Sumatera, Sulawesi, Kalimantan, dan Bali, dengan latar belakang anggota berasal dari kalangan mahasiswa dan sejumlah anggota TNI aktif. Sebagaimana organisasi militer, Laskar Jihad dilengkapi dengan divisi pasukan khas, intelijen, logistik, penerangan, kesehatan, dan transportasi, dan divisi peralatan (penyediaan senjata).

Hal yang menarik adalah keterlibatan anggota TNI aktif dan Purnawirawan sebagai pelatih perang dengan tempat latihan militer di Kaliadem, Kaliurang, Yogyakarta, Wonogiri. Untuk wilayah Cirebon, tokoh yang menjadi komandan Laskar Jihad adalah Tarsimin yang bermarkas di Jalan Suratno Cirebon.

Di samping kelompok Laskar Jihad, gerakan radikal lainnya dapat diamati pada organisasi Front Pembela Islam (FPI).<sup>12</sup> Organisasi ini didirikan pada tahun 1998 yang diketuai oleh Ketua Umum FPI Habib Muhammad Rizieq bin Husein Syihab. Gerakan ini turut mendukung berlangsungnya Sidang Istimewa MPR untuk meminta pertanggungjawaban penguasa Orde Baru, Presiden Suharto, dalam bentuk pernyataan sikap pada tanggal 7 Nopember 1998. Keterlibatan mereka juga turut melakukan investigasi dengan membentuk Badan Pencari Fakta pada kasus “ninja” yang merebak pada tahun 1998.

Simbolisme agama yang dikemas FPI dalam ranah politik terungkap pula pada tanggal 13 November 1998 yang menyampaikan aspirasi ke Sidang Istimewa MPR 1998 tentang Tuntutan Rakyat yang menghendaki pencabutan Pancasila sebagai azas tunggal, pencabutan P4, pencabutan lima paket undang-undang politik, pencabutan

---

<sup>12</sup> FPI sebagai bagian dari gerakan fundamentalisme paling tidak memiliki faktor penyebab pertumbuhannya. *Pertama*, FPI sebagai kekuatan Islam dimotivasi oleh doktrin keagamaan. *Kedua*, kaitan internasional yang mempengaruhi gerakan ini dengan menguatnya trans-internasional Islam. *Ketiga*, terciptanya kesempatan yang bebas, sehingga kelompok ini beroperasi dan berkembang dengan baik. Gerakan ini muncul karena memang ada konteksnya seperti keterbukaan politik, krisis ekonomi, dan lain sebagainya.

dwi fungsi ABRI dari badan legislatif atau eksekutif, penghargaan HAM, pertanggungjawaban mantan Presiden Republik Indonesia Soeharto, dan permohonan maaf Golkar sebagai Penanggung Jawab Orde Baru.

Beberapa aksi FPI lainnya adalah pada tanggal 21 Mei 2006 dalam aksi mendukung RUU APP, FPI, MMI dan HTI menyegel kantor Fahmina Institute di Cirebon, dan tanggal 23 Mei FPI, MMI, HTI, dan FUI meminta klarifikasi KH Abdurrahman Wahid dalama forum Dialog Lintas Etnis dan Agama di Purwakarta Jawa Barat, atas pernyataannya yang menghina al-Qur'an sehingga acara berakhir sebelum waktunya. Namun mendadak sejumlah media massa mengabarkan Gus Dur diusir dari forum sehingga memicu kemarahan pendukungnya.

Dengan demikian, gerakan radikal Islam di Cirebon yang dapat diwakili oleh kelompok Laskar Jihad dan FPI menunjukkan bahwa Islam hanya digunakan sebagai simbol dalam mencapai tujuan mereka. Hal ini terungkap dengan beberapa fakta aksi kekerasan seperti *sweeping* pada bulan Ramadhan sampai upaya-upaya ideologisasi Islam atas Pancasila.

## BAB V

### POST-TRADISIONALISME DAN PERGULATAN KAUM MUDA NU

#### A. Tradisi dan Setting Pemikiran NU

Nahdhatul Ulama (NU atau NO) lahir pada tahun 1926 sebagai basis organisasi sosial keagamaan yang memegang teguh warisan *ahl as-sunnah wa al-jama'ah (aswaja)*. Peta perjuangan NU, termasuk gerakan dan pemikiran yang berkembang dalam organisasi tradisionalnya, terus mengalami dinamika sesuai dengan situasi dan kondisi yang berkembang pada masyarakat, bahkan dunia internasional dalam turut serta memecahkan berbagai persoalan yang menjadi isu global masyarakat kontemporer.

Dimensi penting NU dapat dilihat pada dasar-dasar sikap kemasyarakatan NU yang bersifat universal, sebagaimana dikemukakan Zul Asyri,<sup>1</sup> yaitu: *pertama, tawassuth* (moderat) dan *i'tidal* (tegak); sikap tengah dan lurus yang berintikan prinsip hidup yang menjunjung tinggi keharusan berlaku adil dan lurus di tengah kehidupan bersama, dan menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat tatharruf (ekstrem); *kedua, tasamuh* (toleran); sikap toleran terhadap perbedaan pandangan, baik dalam masalah keagamaan (terutama yang bersifat *furu'iyah*), kemasyarakatan, maupun kebudayaan; *ketiga, tawazun* (seimbang); menyeimbangkan pengabdian kepada Allah, manusia, dan lingkungan, serta menyelaraskan kepentingan masa lalu, kini, dan akan datang; *keempat, amar ma'ruf nahi munkar*. NU selalu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan mencegah segala hal yang berpotensi merendahkan nilai-nilai kehidupan.

Secara lebih tegas, sebagaimana diungkapkan Hasyim Muzadi,<sup>2</sup> keberadaan dan peran NU dalam dalam konteks global adalah menegakkan Islam *rahmatan lil'alamin* (penebar kasih sayang bagi seluruh alam) sebagai visinya. Konsep ini

---

<sup>1</sup> Zul Asyri 1990

<sup>2</sup> Hal ini ditegaskan pula oleh Ketua Umum Pengurus Besar NU KH Hasyim Muzadi dalam orasinya di kampus Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, Jawa Timur, pada 2 Desember 2006.

diejawantahkan dalam nilai-nilai *tawassuth* dan *i'tidal* yang diikuti langkah lanjutannya, seperti *tasamuh*, *tawazun*, dan *tasyawur* (dialog).

Adapun untuk mengimplementasikan nilai *tawassuth* dan *i'tidal* di tengah kehidupan masyarakat, NU menerapkan pendekatan-pendekatan, antara lain, yaitu (1) *fiqh al-ahkam*; upaya mencari solusi hukum Islam (fiqh) bagi umat *ijabah* (umat yang telah siap melaksanakan hukum positif Islam). Pendekatan ini dalam tradisi NU disebut *bahtsul masa'il* (diskusi masalah-masalah hukum agama); (2) *fiqh ad-da'wah*; upaya mengembangkan Islam di tengah masyarakat luas yang majemuk dengan beragam budaya, tradisi, pola pikir, dan sebagainya. Dalam hal ini, pendekatan yang digunakan bukan lagi fiqh yang legal-formal, melainkan *guidance and counseling*.

Dengan demikian, tradisi pemikiran NU terfokus pada bagaimana menghasilkan *mainstream* pemikiran dan arah gerakan yang bertujuan mencapai *Islam rahmatan lil'alamin* bersama nilai-nilai pengejawantahannya. Jadi, idealisasi dan harmonisasi kehidupan masyarakat sulit terwujud apabila tidak dilandasi basis pemikiran keagamaan yang bervisi *rahmatan lil'alamin*, dan ini hanya bisa ditemui pada Islam damai dan moderat.

Untuk melihat tradisi NU secara utuh, maka tidak bisa dilepaskan bagaimana NU mengalami pasang-surut dalam peta pemikiran dan gerakannya. Dalam hal ini, NU mengalami metamorfosis sebagai suatu perubahan yang terus-menerus dilakukan dalam mengukuhkan kembali cita-cita khittah NU, khususnya menempatkan organisasi ini sebagai lembaga sosial keagamaan.

Secara historis, pada masa kemerdekaan, arah dan perjuangan NU lebih terfokus pada gerakan sosial keagamaan dan dakwah Islam ke seluruh pelosok masyarakat. Pemikiran NU mulai nampak pada saat munculnya gerakan pembaharuan di Timur Tengah dengan melakukan *counter* dan mengklaim diri sebagai lembaga tradisional Islam di Indonesia dengan sejumlah perjuangannya.

Dalam perjalanan sejarahnya pula, NU mengalami transformasi bahkan metamorfosis dari segi internal, politik, bahkan tradisi yang berkembang selama ini. Pemahaman terhadap konsep *ahl as-sunnah wa al-jama'ah* mulai dibongkar dan dikaji

ulang, bahkan paradigma “*mempertahankan warisan lama yang masih relevan dan mengambil hal yang terbaru yang lebih baik*” benar-benar direnung kembali.

Mulai tahun 1970-an, pada masa Orde Baru, geliat pembaharuan dalam pemikiran Islam mulai marak kembali. Periode ini merupakan perkembangan paling radikal dalam pemikiran religio-politik Islam. Nurcholish Madjid dalam *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* melakukan upaya pembaharuan teologis atau keagamaan. Gagasannya cukup representatif yang mengawali pembaharuan pemikiran Islam oleh cendekiawan muslim lainnya, namun gagasannya tentang sekularisasi lebih mengarah pada liberalisasi teologis terhadap pandangan-pandangan yang telah mapan, dan kurang menyentuh aspek sosial masyarakat.

Dari kalangan NU, Abdurahman Wahid atau Gus Dur melakukan pembaharuan Islam dengan menekankan penerimaan dan akomodatif terhadap situasi-situasi lokal. Gagasannya tentang “pribumisasi Islam” cukup mempengaruhi pemikiran tradisional Islam dan derivasi-derivasinya di masa berikutnya. Meskipun demikian, pemikiran Gus Dur yang sering “nyleneh” kurang begitu direspon atau mereka tidak mampu menangkap maksudnya, sehingga gagasannya lebih banyak diterima oleh kalangan tradisional.

NU tidak dapat dipisahkan dengan sosok Abdurrahman Wahid. Dalam peta pemikiran Islam, Abdurrahman Wahid dengan Nahdhatul Ulama setelah kembali ke Khittah 1926 pada Muktamar Situbondo 1984, memberikan warna baru bagi organisasi tradisional ini. Gus Dur lah yang secara tidak langsung mengenalkan pesantren pada dunia yang luas dan memberikan mereka pendidikan-pendidikan alternatif guna menghadapi perubahan zaman.

Pembaharuan Islam Gus Dur yang lebih dititiktekan pada *pribumisasi Islam* adalah sebuah kritik terhadap pola pemahaman simbolik umat yang begitu mengental. Gus Dur dan kawan-kawannya juga berusaha memelopori NU menarik diri dari politik praktis. Dengan pengalaman dan *track record*-nya di dunia LSM dan pergaulannya yang sangat luas, NU dibawa untuk menjadi mengenal paham-paham demokrasi, hak asasi manusia, hubungan antaragama, dan gagasan progresif lainnya.



Gagasan pribumisasi Islam yang dilontarkan Abdurrahman Wahid ini pada mulanya mendapat reaksi keras ulama-ulama *khosh* NU, dan sekitar 200 kyai akhirnya mengadakan Gus Dur pada tanggal 8 – 9 Maret 1989 yang berkumpul di pondok Pesantren Darut Tauhid Arjawinangun Cirebon. bagi Gus Dur, gagasan pribumisasi islam sesungguhnya mengambil semangat dakwah Islam, yang telah diajarkan oleh Walisongo dalam dakwahnya ke wilayah Nusantara sekitar abad ke 15 dan 16 di pulau Jawa. Walisongo telah berhasil memasukkan nilai-nilai local dalam Islam yang khas keindonesiaan. Kreativitas walisongo ini melahirkan gagasan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak secara harfiah meniru Islam di Arab dan tidak ada Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara.

Jika demikian, gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon pada mulanya menunjukkan representasi atas Islam lokal Cirebon, Islam yang disebarkan oleh Sunan Gunung Djati dan telah lama berdialog dengan tradisi dan budaya lokal Cirebon yang khas. Karena itu, gagasan pribumi Islam ala Gus Dur ini kemudian ditransformasikan melalui kalangan muda NU yang banyak berdialog secara intensif, di samping memiliki akses secara kultural dan akademik, baik dengan pemikiran Gus Dur sendiri, tokoh-tokoh NU local, maupun pemikiran-pemikiran Islam kontemporer.

Gagasan “pribumisasi Islam” dalam konteks lokal di Cirebon memiliki dimensi kesejarahan dengan *dakwah bil hal* Sunan Gunung Djati pada saat menyebarkan nilai-nilai Islam dan memodifikasinya dengan tradisi masyarakat setempat. Transformasi intelektual dan pbumian Islam lokal ini berlanjut melalui sistem pendidikan tradisional (pesantren), sebagai basis kultural nilai yang selalu berdialog dengan tradisi bahkan telah menjadi suatu tradisi sendiri, sebagaimana kata Gus Dur, pesantren sebagai subkultur dari masyarakat.

Pergulatan pesantren, khususnya di Cirebon, telah memainkan peran penting bukan hanya mentransformasikan wacana keilmuan tradisional, melainkan juga tradisi pesantren itu sendiri. Karena itu, beberapa tokoh (kyai) dan alumni pesantren yang komitmen dan berdialog dengan isu-isu modernitas melakukan pembacaan ulang atas teks, tradisi, dan “tradisionalisme” yang selama ini dipahami dan menjadi *setting*

kalangan nahdhiyin. Dapat dicatat misalnya, K.H. Syarif Usman, sesepuh Pondok Pesantren Khatulistiwa Kempek, sangat responsif terhadap isu-isu ketidakadilan dan melakukan dekonstruksi pemikiran Islam tradisional. Di samping itu, K.H. Husen Muhammad, pengasuh Pondok Pesantren Darut Tauhid Arjawinangun, memiliki komitmen dalam menggulirkan isu-isu gender dengan melakukan dekonstruksi teks dan pembacaan realitas sosial untuk membela ketertindasan kaum hawa akibat “tafsir” yang lebih menjustifikasi peminggiran perempuan dalam kehidupan sosial.

Pembaruan pemikiran di kalangan pesantren ini sangat berpengaruh terhadap anak-anak muda NU di kemudian hari yang memiliki kemampuan untuk berdialog dengan pemikiran Arab kontemporer, filsafat barat, dan menerapkannya sebagai metodologi berpikir, sehingga mereka memiliki dinamika pemikiran dalam mencermati isu-isu modernitas dengan berbagai persoalannya. Jadi, setting dan tradisi pemikiran NU ini dilatarbelakangi pergulatan pesantren dengan dinamika masyarakat dengan konstruk lokal yang menjadi ciri khasnya. Di samping itu, sikap inklusif yang dibarengi dengan dialog dan penerapan metodologi berpikir dalam membaca tradisi menunjukkan fase-fase pembaruan pemikiran Islam yang telah melampaui tradisi itu sendiri. Hal inilah yang di dikemudian hari memunculkan gerakan Post-Tradisionalisme Islam di Cirebon.

## **B. Kebekuan Tradisi : Potret NU Tradisionalis**

Kalangan intelektual Islam dalam membaca tradisi mempunyai beragam respons dalam kaitannya dengan tantangan dan tuntutan zaman. *Pertama*, mereka yang menolak apa yang bukan tradisi Islam, karena apa yang ada dalam tradisi tersebut sudah memadai. Penolakan atas tradisi tersebut mencakup mereka yang memang hanya hidup dan berpikir dalam kerangka tradisi Arab Islam (ulama konservatif) dan mereka yang tidak memiliki tradisi Arab Islam karena mereka dididik dengan tradisi lain, yakni tradisi Barat. *Kedua*, mereka yang menganggap bahwa tradisi sama sekali tidak memadai dalam kehidupan modern saat ini, karena itu harus dibuang jauh-jauh.

Kelompok ini berpikiran modern dan sekuler *ala* Barat, sehingga menganggap kebangkitan tidak akan bisa dicapai kecuali mengikuti pola-pola Barat.

Dalam konteks NU, kalangan *nahdhiyin* menyikapi tradisi lebih menekankan pada kelompok pertama, yaitu kelompok yang lebih menekankan pemahaman tradisi mereka dengan kerangka tradisi. Model pemahaman semacam ini menerapkan pembacaan tradisi dengan pemahaman yang merujuk pada pandangan ulama-ulama terdahulu yang diungkapkan dalam bentuk pandangan-pandangan pribadi maupun yang mengutip pendapat ulama sebelumnya. Persoalan inilah yang menuai kritik di kalangan kaum muda NU, yang mengkritik model kajian Islam klasik, karena adanya tuntutan perubahan tanpa harus meninggalkan tradisi lama yang telah ada sebelumnya.<sup>3</sup>

Istilah “tradisionalis” dalam pemaknaan sosial keagamaan adalah tetap bertahan pada khazanah intelektual dan tradisi peninggalan karya-karya pendahulu mereka, tidak hanya imam madzhab yang *mu'tabar* dalam bidang fiqh, tetapi juga peninggalan para pendakwah Islam di Jawa, utamanya yang tergabung dalam Islam Jawa. Para ulama terdahulu dianggap mempunyai otoritas yang lebih daripada umat yang sekarang dalam hal pemikiran dan praktik keagamaan, termasuk juga warisan tradisi masyarakat lokal dalam praktik-praktik keagamaan.<sup>4</sup>

Kelompok tradisionalis disebut juga penganut Islam *ahl as-sunnah wa al-jama'ah* (Aswaja). Dalam konteks fiqh dan doktrin, secara praktik NU tradisionalis lebih memilih mengikuti produk pemikiran ulama-ulama besar di masa lalu ketimbang melakukan penyimpulan kesimpulan-kesimpulan dari al-Qur'an dan Hadits secara langsung. Dengan kata lain, NU tradisionalis berpijak pada tiga pilar panutan inti, yaitu mengikuti paham Imam Asy'ari dan Imam Maturidi dalam berteologi, mengikuti salah satu madzhab fiqh (Hanafi, Hambali, Maliki, dan Syafi'i), serta mengikuti cara

---

<sup>3</sup>(Ahmad Ali Riyadi, 2007).

<sup>4</sup> (Faisal Isma'il, 2003).

yang ditetapkan al-Junaidi al-Baghdadi dalam bertarekat atau bertasawuf. Semua doktrin ini dianggap sebagai acuan yang baku dan standar.<sup>5</sup>

Pemaknaan lain menunjukkan bahwa NU tradisional tidak hanya didasarkan kepada aspek pemahaman keagamaan melainkan juga aspek sosial dan budaya setempat. Karakter masyarakat NU yang mempunyai resistensi terhadap arus modernisasi demi mempertahankan norma sosial dan unsur modernisasi pembangunan demi mempertahankan norma sosial dan budayanya, juga merupakan bagian dari corak tradisional. Begitu juga dengan komunitas masyarakatnya yang masih kental dengan warna *jam'iyah/paguyuban* tentang penghayatan terhadap budaya dan tradisi lokal mereka.

Dalam konteks sosio-politik, ciri khas tradisi kalangan NU adalah adanya bagian dari formulasi terbentuknya kelas-kelas dalam sebuah masyarakat, yang memunculkan tokoh yang sanggup menyelesaikan urusan duniawi dan ukhrawi, sekaligus melahirkan kelas atas (kyai) dan kelas bawah (rakyat).<sup>6</sup> Realitas inipun berdampak pada sikap dan perilaku yang menghambat kesetaraan, keadilan, dan demokrasi.

Berdasarkan pemaparan tersebut, konsekuensi yang muncul dalam komunitas yang tetap mempertahankan pakem tradisional adalah: *pertama*, sikap *hipokrit* (pemikiran eksklusif yang hanya dimiliki segelintir orang dalam rangka memapankan posisi tertentu, atau bahkan mempertahankan kepentingan individu); *kedua*, sikap ketertindasan dan keterpurukan. Sikap ini akan melahirkan mental *nerimo* (menerima keadaan tanpa kritik) terhadap kondisi morat-marit, ketidakadilan, dan ketidakjelasan; *ketiga*, sikap *narsisme* (sikap yang dapat menciptakan ketidakberdayaan juga membentuk subjektivitas atau keberpihakan pada diri sendiri yang memunculkan dualisme, dikotomi, dan pemagaran yang menegasikan perbedaan dan pluralitas dalam tataran paradigmatik).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> (Zainal Arifin Thoha dan M. Aman Mustafa, 1997)

<sup>6</sup> (Horikoshi, 1987)

### C. Munculnya Kaum Muda NU Progresif

NU sebagai bentuk gerakan Islam merupakan bagian dari gerakan sosial keagamaan yang menunjukkan gejala-gejala yang umumnya diilhami oleh ajaran Islam atau menggunakan cara-cara dan simbol-simbol Islam untuk mewujudkan tujuan-tujuannya. Jadi, gerakan ini memiliki segi-segi yang bercorak keagamaan.<sup>8</sup>

Gerakan Islam akan melahirkan suatu bingkai pemikiran yang merupakan kegiatan akal dari cendekiawan, sarjana, atau pemikir muslim untuk menjelaskan Islam menurut sumber-sumber utamanya al-Qur'an dan hadits melalui penalaran hukum dan induksi, pemaduan prinsip-prinsip agama dan alam pikiran asing, dan membela akidah, termasuk di dalamnya tradisionalisme pada NU.<sup>9</sup>

Tradisionalisme yang membentuk potret pemikiran dan sikap yang hipokrit, tidak kritis, dan *narsime* menyebabkan stagnasi dalam pemikiran kaum *nahdhiyin*. Kalangan NU cukup banyak merespon keadaan tersebut juga menuntut perubahan tradisi dalam tubuh NU. *Pertama*, tantangan dari internal NU yang muncul dari dalam diri NU sendiri, baik para elite, kalangan muda, maupun pengelola organisasi. *Kedua*, tantangan eksternal yang muncul dari luar organisasi NU, baik dalam dunia politik maupun sosial.

Dalam perjalanan sejarahnya, NU sangat berkepentingan untuk melindungi praktik-praktik keberagamaan lokal tradisional dan tradisi Sunni secara ketat.<sup>10</sup> Kepentingan ini justeru memunculkan modernisasi yang justeru ditampilkan para ulama-ulama yang dianggap konservatif, cendekiawan, maupun intelektualitas pada generasi mudanya. Mereka menganggap bahwa pilihan memegang rumusan baku dari kultur lama yang dipahami tanpa memedulikan aspirasi sejarah yang melahirkannya justeru merupakan sikap yang *ahistoris*.

Munculnya tuntutan perubahan ini sebagai reaksi terhadap keadaan NU yang cenderung melakukan kegiatan yang mengulang-ulang dari waktu ke waktu, dan

---

<sup>7</sup> (Zuhairi Misrawi dan Noviriantoni, 2004)

<sup>8</sup> (Asep Gunawan, ed., 2004).

<sup>9</sup> (Mohamad Ali, 2006).

<sup>10</sup> (M. Muhsin Jamil, 2005).

kurang tanggap terhadap tuntutan-tuntutan baru. NU menjadi kurang kreatif dan kurang mampu mengembangkan kegiatan-kegiatan dengan wilayah-wilayah yang lebih beragam. Padahal, banyak persoalan yang menjadi garapan yang mestinya dapat ditangani organisasi ini, terutama yang menyangkut persoalan sosial, ekonomi, pendidikan, dan sebagainya.

NU dan komunitas kaum sarungan yang selama ini dipandang mewakili kelompok tradisional, belakangan ternyata memperlihatkan suatu gerak metamorfosis yang tidak saja terjadi dalam level epistemologis, tapi juga dalam konteks orientasi. Mitos tradisional kalangan NU pelan-pelan terpatahkan oleh berbagai fenomena yang kian hari kian menarik itu.

Munculnya wacana dekonstruktif di tubuh anak muda NU, misalnya, dalam Islam Liberal untuk melawan konservatisme atau kerap diistilahkan *feodalisme teks*, sering membuat ketar-ketir kalangan kiai sepuh. Juga kian membuka front tanding terhadap pemikiran keislaman yang cenderung fundamentalis dan radikal.

Di samping itu, NU yang selama ini dianggap sebagai organisasi tradisional dengan basis pesantren justru memperlihatkan gairah progresivitas berpikir, dibandingkan dengan organisasi modern yang malah tampak stagnan dan resisten. Kitab kuning yang telah ditulis ulama berabad-abad lalu dan dijadikan salah satu referensi utama nahdhiyin ternyata justru membuka wawasan yang membentang luas dalam mencermati perubahan sosial. Pemahaman agama bergerak tidak lagi secara tekstualis, tetapi kontekstual. Tentunya ini perlu dipandang sebagai kemajuan di dalam NU. Kemajuan peradaban selalu lahir dalam suasana kebebasan pikir. Mengutip Arnold Tonybee, peradaban digerakkan *creative minority*, kelompok kecil yang terus mengupayakan gerak pemikiran yang kreatif.

Secara umum, gerakan pemikiran yang dimotori anak muda NU bersifat plural, terbuka, apresiatif terhadap hal-hal baru dan tetap merakyat serta sosial. Kecenderungan revolusioner radikalnya tetap tak berkurang, namun lebih dijabarkan dengan sikap toleransi tinggi, penghormatan pada hak asasi, dan konsistensi pada penguatan masyarakat sipil.

Menariknya, pembaruan pemikiran yang dilakukan anak muda *nahdhiyin* bukan karena tuntutan akademis, tetapi semata karena keterpanggilan realitas sosial yang sehari-hari mereka gumuli bersama masyarakat “pinggiran”. Karena itu, pembebasan yang dilakukan tidak hanya pada level sosial dan praktis, tetapi juga pembebasan dalam kaitan doktrin keagamaan yang tidak lagi relevan dan dari tradisi nilai budaya yang dianggap sudah usang. Gagasan liberasi ini juga ditempuh dengan liberalisasi, yakni pembebasan cara berpikir.

Pergulatan pemikiran Islam di kalangan anak muda NU, demikian dituturkan Kang Sa'id Aqil Siradj, sebenarnya masih berpijak upaya menyambungkan dari tradisi ke modernitas (*al-tawashul min al-turats ila al-tajdid*).<sup>11</sup> Ini berbeda dengan yang terjadi seperti pada masa pencerahan pemikiran di Barat yang secara tegas melakukan pemutusan dan pemisahan dengan tradisi (*al-inqitha'*).

Lebih jauh NU mempunyai dasar dan kekayaan intelektual luar biasa yang senantiasa diwariskan dari satu generasi ke generasi berikut melalui lembaga pesantren. Melalui geneologi intelektual di kalangan ulama NU tak dapat dilepaskan dari jaringan yang dibentuk ulama peletak dasar intelektualisme NU; dari Syekh Nawawi al-Banteni, KH Mahfudz al-Termasi, KH Khalil Bangkalan, KH Asnawi Kudus, KH Bisyrri Syamsuri, dan KH Hasyim Asy'ari. Inilah modal kultural intelektual NU untuk berdialektika dengan modernitas.

---

<sup>11</sup> Dalam tradisi pesantren, perubahan yang diusung kelompok NU Progresif ini cukup sulit. Hal ini berdasarkan realita, sebagaimana diungkap Laode Ida, ada tiga segi basis komunitas NU, yakni pesantren, yang pada tingkat tertentu cukup menjadi penghalang bagi terjadinya perubahan. Ketiga hal itu adalah: (1) otonomi *kiai* yang menjadi sumber legitimasi kaum pesantren dengan berbagai perangkat sosial yang semakin mendukung tingkat otoritasnya, (2) stratifikasi dalam struktur kiai NU yang tidak hanya ditentukan posisi dan peran sosialnya di masyarakat tapi juga oleh faktor genealogis, dan (3) ajaran-ajaran yang dikembangkan dan seringkali dipertahankan sebagai dogma. Selain itu, karena secara historis kemunculan NU sebagai sebuah organisasi cukup bercorak reaktif-defensif—lahir sebagai reaksi terhadap eksistensi kaum pembaharu yang mendirikan organisasi Muhammadiyah—maka secara teoritik ia menjadi kurang memungkinkan menerima agenda-agenda perubahan. Namun demikian, dengan berbagai kondisi internal yang sedemikian rupa, ternyata anak-anak muda NU terbukti telah melakukan kiprah perubahan, baik ke arah internal maupun eksternal. Tentu saja ada sejumlah latar historis yang memungkinkan terjadinya perubahan tersebut. Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Jakarta: Erlangga, 2004.

Sebetulnya, jika pembaruan pemikiran selalu berlangsung dalam rangka tradisi, usaha modernisasi akan berlangsung dalam perangkat tradisi yang dinamis-dialogis. Sebab, tidak semua tradisi bertentangan dengan kemajuan. Kita bisa belajar dari pemikiran Weber mengenai etika Protestan yang lalu diikuti Robert Bellah dan Clifford Geertz. Dari kajian itu terbukti, semua sistem etika mengandung unsur yang jika dikembangkan dapat menjadi wahana guna menopang usaha modernisasi. Jadi, kita perlu menghindar dari kasus Turki, saat Mustafa Kemal Pasha melakukan pembaruan secara radikal dengan mencampakkan tradisi keislaman yang sebenarnya sudah berurat berakar dalam masyarakat Muslim Turki.

Dari kenyataan hiruk-pikuk pemikiran yang tengah berlangsung di kalangan NU, tampaknya tidak perlu dikhawatirkan. Dalam sejarah pemikiran Islam terdahulu, gesekan antar-pemikiran sudah merupakan hal biasa. Bila pemikiran pembaruan bertabrakan dengan pemikiran arus utama bukan berarti lantas terjadi saling salah menyalahkan atau bahkan pengkafiran. Ini bukan tradisi NU. Di sini yang perlu direnungkan adalah semua pemikiran itu sifatnya relatif yang mutlak hanya Allah. Dengan kata lain, seperti dikutip Arkoun, tidak boleh terjadi "pensakralan terhadap produk pemikiran (*al-taqdis al-afkar al-diny*)".<sup>12</sup>

Persoalan-persoalan di atas mendorong sebagian elite NU menggelindingkan pemikiran atau gagasan yang mendorong untuk bersikap progresif, yang berimbas pada generasi mudanya. Gus Dur sendiri menjadi tokoh yang berperan mengondisikan dan mendorong pertumbuhan intelektual di kalangan muda NU.

Sebagaimana telah diuraikan di atas, kemunculan kaum muda NU progresif turut mewarnai *ghirah* pemikiran Islam di Indonesia; atau melihat konteks lokal, kebangkitan pemikiran Islam di kalangan kaum muda NU Cirebon. Paling tidak, ada beberapa catatan terkait dengan akar kemunculan kaum muda NU progresif yang tidak dapat dipisahkan dengan konteks historis strukturalnya. Laode Ida mencatat empat penyebab dalam hal ini, yaitu:

---

<sup>12</sup> Arkoun,



*Pertama*, dinamika internal dan benturan tradisi yang muncul di tubuh NU sendiri. Dinamika ini terbentuk dari adanya konflik antara kelompok-kelompok NU yang memfokuskan pada agenda gerakan dalam bentuk partisipasi sosial yang searah dengan proyek pembangunan negara melalui LSM-LSM, sedangkan pada saat yang sama muncul kritik terhadap realitas internal NU yang kurang responsif menyikapi kebutuhan dan tuntutan sosial yang berkembang.

*Kedua*, tuntutan modernisasi untuk semakin memapankan pola manajerial intern NU sehingga berbagai sumber daya yang dimilikinya dapat berfungsi efektif dan maksimal.

*Ketiga*, munculnya kerisauan, khususnya di kalangan muda NU terhadap perjalanan politik NU. Kaum muda NU mengkritik bahwa keterlibatan NU dalam politik cenderung membuat program pengembangan masyarakat yang diembannya melalui pesantren menjadi stagnan. Hal ini semakin parah ketika SDM NU pada ranah politik belum menjadi “politikus” semestinya, karena faktor pendidikan yang terbatas pada level keagamaan, sehingga keterlibatannya dalam politik kurang efektif. Di samping itu, perhatian politisi NU yang *notabene* memiliki pesantren mulai mengabaikan pengembangan pesantren, sebab lebih memilih mengurus persoalan-persoalan politik NU. Fakta lain menunjukkan bahwa muncul eksploitasi terhadap hak-hak politik warga NU yang masih cenderung menganut sistem budaya sosial patron-klien, sementara para elit politiknya pada titik tertentu terjebak dalam politik kekuasaan negara yang ikut “mengamini” kebijakan-kebijakan negara meskipun bersifat represif dan anti-demokrasi. Faktor-faktor ini menyebabkan, NU sebagai pengawal gerakan “civil society” mendapatkan banyak hambatan.

*Keempat*, semakin berkembangnya gerakan HAM dan demokrasi di Indonesia yang diapresiasi oleh kaum muda NU. Meskipun isu-isu HAM dan demokrasi menjadi bagian dari agenda kerakyatan NU, tapi dalam konteks atmosfer politik Orde Baru, persoalan ini menjadi semakin meluas ke level politik nasional.

Dalam konteks progresifitas pemikirannya, kaum muda NU memiliki 2 (dua) pola gerakan, yaitu gerakan sentrifetal dan gerakan sentrifugal. Gerakan sentrifetal

dimaksudkan sebagai pola gerakan yang dilakukan di basis komunitas NU dan secara perlahan mewarnai jajaran struktural NU. Adapun gerakan sentrifugal merupakan pola gerakan yang dilancarkan ke luar NU dengan pemikiran dan gerakan demokratisasi dan HAM melalui jaringan sosial yang dirajutnya.

Sedangkan berdasarkan tipologi gerakannya, seperti ditipologikan Laode Ida, kaum muda NU progresif dikelompokkan menjadi 3 (tiga), yaitu kaum muda NU progresif-radikal, progresif-transformis, dan progresif-moderat. Kaum muda NU progresif-radikal bercirikan antara lain kritis terhadap kemapanan dan berbasis di perkotaan. Bahkan pemikiran dan kegiatan yang digulirkan cenderung radikal, bahkan kekiri-kirian. Sedangkan bentuk gerakan yang dilakukan berupa penyebaran pemikiran kritis dan aliansi strategis lintas komunitas untuk mendorong perubahan yang lebih bersifat struktural dalam konteks sosial dan kenegaraan. Contoh kaum NU progresif-radikal adalah anggota Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Yogyakarta dan aktivis pergerakan di FORKOT dan FAMRED Jakarta. Sedangkan di Cirebon dapat dimasukkan pada kelompok ini, Fahmina Institute.

Kaum muda NU progresif-transformis bercirikan antara lain melakukan penyadaran internal kepada orang-orang NU sendiri. Semangat yang diusung adalah merubah diri dan melakukan perubahan untuk lingkup komunitas yang lebih luas. Di samping itu, agenda yang diusung berupa pembenahan pola manajerial dan pengembangan SDM. Di antara organisasi yang masuk tipologi ini antara lain Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam) NU di Jakarta (1983) dan Lakpesdam lainnya di daerah-daerah, khususnya Lakpesdam di Cirebon.

Adapun kaum muda progresif-moderat bercirikan antara lain memiliki ide-ide perubahan tapi tidak memiliki basis ideologi yang jelas yang secara konsisten bisa diperjuangkan. Berbeda dengan kelompok transformis yang cenderung persuasif dan kelompok radikal yang acap kali cenderung frontal, kelompok moderat ini cukup kooperatif baik dengan kekuatan intern NU maupun dengan kekuatan di luar NU.

Sebagai catatan, ketiga tipologi kaum muda NU ini cukup dinamis, tidak bersifat kaku, namun dapat dipisahkan secara tegas. Meskipun demikian, interaksi dan aksi yang mereka lakukan terkadang tumpang-tindih, karena ketiganya menjadi bagian dari komunitas NU yang mengusung pentingnya revitalisasi tradisi serta penemuan kembali jati diri dan kepribadian NU.

Berdasarkan tipologi dan gerakan kaum muda NU di atas, perubahan penting yang diagendakan pada dasarnya menuju terbentuknya sikap inklusif (terbuka). Suatu sikap yang didasarkan atas peneguhan kembali nilai dan sikap tasamuh, menekankan bahwa Islam adalah rahmat bagi semesta, menghargai komunitas lain, dan mendudukan persoalan-persoalan sosial dalam bingkai kemanusiaan. Ideologi negara, yaitu Pancasila, dipandang sebagai wadah yang cukup representatif untuk konteks pluralitas masyarakat Indonesia.

Pada sisi lain, kaum muda NU ini melakukan dekonstruksi atas kejumudan berpikir masyarakat NU untuk dicerahkan dan diberdayakan, baik dalam bentuk kemandirian berpolitik, menghidupkan daya kritis, maupun tradisi dialog. Bersamaan dengan agenda tersebut, disusun pula langkah-langkah untuk memperkuat tradisi demokrasi dan pembebasan dalam tubuh NU, terutama saat berhadapan dengan elemen-elemen kekuasaan negara.

Gerakan kaum muda NU terus memberikan kritik atas persoalan-persoalan internal NU maupun bangsa pada umumnya. Dengan berakhirnya Orde Baru dan munculnya partai dari kalangan NU, PKB, kaum muda NU ini memberikan respons positif baik dengan keterlibatan melalui partai maupun mengkritisi kalangan internal NU. Fenomena lain menunjukkan bahwa dinamika dan interaksi di kalangan NU sendiri semakin rumit. Hal ini terutama nampak menjelang pemilu 2004, ketika Ketua PBNU, KH Hasyim Muzadi sebagai cawapres yang dipasangkan dengan Megawati, dan dukungan PKB pada pasangan Wiranto-Shalahuddin Wahid. Bahkan, kemudian muncul manuver sejumlah kaum muda NU dalam menyelenggarakan Musyawarah Besar Warga NU di Cirebon di bulan Oktober yang memperlihatkan adanya arus kuat

pada elemen-elemen progresif yang kritis terhadap posisi politis NU. Hal ini menyebabkan wacana pemaknaan Khittah 1926 terus berkembang.

Dalam Mubes Warga NU di Cirebon tersebut, sejumlah kalangan muda NU tersebut memberikan kritik atas terjadinya degradasi makna dan tujuan NU, ketika elit-elit NU menjadikan organisasi tersebut sebagai kendaraan politik berjangka pendek, sehingga “memperlemah keberdayaan dirinya, yang kemudian berdampak pada memudarnya eksistensi keulamaan dan NU di tengah-tengah kehidupan sosial kemasyarakatan.”

Dengan demikian, kemunculan kaum muda NU di Cirebon turut memberikan kontribusi penting bukan hanya dalam merespons perubahan yang menuntut penyesuaian dan kesinambungan tradisi dengan konteks kekinian dan kedisinian, melainkan juga secara internal turut melakukan perubahan, bahwa NU merupakan organisasi yang bersifat inklusif yang menempatkan Islam sebagai rahmat bagi semua manusia dengan berbagai keragaman etnis, budaya, bahkan agama.

#### **D. Membongkar Tradisi: NU Liberal atau Post Tradisionalisme ?**

Tradisi (*al-turats*) sendiri bila mengutip Hassan Hanafi<sup>13</sup> merupakan khazanah kejiwaan (*makhzun al-nafs*) yang menjadi pedoman dan peranti dalam membentuk masyarakat. Tradisi merupakan khazanah pemikiran yang bersifat material dan imaterial yang bisa dikembangkan untuk melahirkan pemikiran yang progresif-transformatif. Karena itu, ada penghargaan, pembelaan bahkan pembakuan atas tradisi. Tradisi lalu menjadi wilayah yang sering problematik.

Dalam budaya NU, tradisi menjadi salah satu sumber rujukan dalam perilaku keagamaan. Prinsip yang menjadi pegangan kalangan nahdliyin adalah *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih, wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*, yakni memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik. Dalam hal ini, NU bersikap ekstra hati-hati dalam melakukan purifikasi terhadap tradisi yang sudah ada, begitu pun tidak tergesa mengadopsi temuan baru.

Secara kultural pula, NU memiliki "tradisi kritis" yang tumbuh dan berkembang di kalangan komunitasnya. Pada sisi lain, potensi kalangan nahdliyin berupa sikap fleksibel dan toleran, sehingga watak kultural NU sulit untuk menjadi radikal, apalagi bersikap ekstrem atas masalah-masalah kebangsaan. Jadi, prinsip ini memberikan bukan sekedar cara pandang melainkan juga menyikapi secara arif atas problem otentifikasi dan kemodernan (*musykilah al-ashlah wa al-hadatsah*) sehingga tercover secara harmonis.

Mengadopsi apa yang layak dalam tradisi untuk dikembangkan demi kepentingan masa kini dan masa depan merupakan langkah pemaknaan yang paradigmatis. Karena sebuah transformasi, baik pemikiran maupun sosial, harus beranjak dan menimba inspirasinya dari tradisi. Maka, diperlukan ikhtiar untuk menggali hal-hal dalam tradisi yang bisa mendukung transformasi. Dalam istilah Abed al-Jabiri, disebut *at-tajdid min al-dakhil* atau pembaruan internal.

Tradisi, dalam pandangan M. Abed Al-Jabiri adalah "sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, atautkah masa lalu tersebut adalah masa yang jauh maupun masa yang dekat." Tradisi adalah titik temu antara masa lalu dan masa kini.<sup>14</sup> Tradisi bukan masa lalu yang jauh dari keadaan kita saat ini, tapi masa lalu yang dekat dengan kekinian kita. Jadi, dalam pandangan al-Jabiri, semuanya adalah tradisi, bila berkaitan dengan segala sesuatu yang ada di tengah kita dan menyertai kekinian kita, asal itu berasal dari masa lalu.<sup>15</sup> Persoalannya, adalah bagaimana kemudian membaca tradisi itu agar bisa relevan dengan masa kini. Dalam kaidah NU, yang diadopsi Postra atau NU liberal dikenal kaidah: "*al-muhafadhatu bil-qadim as-shalih wal-akhdzu bil-jadid al-ashlah*" (menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik). Artinya, tradisi itu direkonstruksi dengan menginternalisasikan pemikiran-pemikiran kontemporer.

---

<sup>13</sup> Hassan Hanafi,

<sup>14</sup> M. Abed Al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam*, (penerjemah: Ahmad Baso), Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 24.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 25

Terkait dengan problem tradisi, maka metodologi yang dipakai al-Jabiri adalah dengan pendekatan “obyektivisme” (*maudlu'iyah*) dan “rasionalitas” (*ma'quliyah*).<sup>16</sup> Obyektivisme artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Tahap ini adalah dekonstruksi, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subyek pengkaji dan obyek yang dikaji. Sebaliknya, yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita. Tahap kedua adalah merekonstruksi pemikiran baru dengan menghubungkan antara obyek dan subyek kajian. Maksud al-Jabiri, hal ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.<sup>17</sup>

Gagasan al-Jabiri terkait dengan tradisi dan modernitas turut mempengaruhi pemikiran kaum muda di Indonesia, khususnya generasi intelektual muda NU. Pada masa Orde Baru, kaum muda NU ini banyak terlibat dan akrab dengan wacana perkembangan pemikiran Islam. Fenomena inilah yang turut mewarnai kemunculan Islam liberal yang diwakili Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Post-Tradisionalisme sebagai bentuk ketidakpuasan para kaum muda NU menyikapi problem-problem internal dan kebangsaan secara umum.

Secara historis, Jaringan Islam Liberal (JIL)<sup>18</sup> dilatarbelakangi atas kemunculan gerakan Islam militan. JIL ini dideklarasikan sebagai reaksi atas kebangkitan

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 28

<sup>17</sup> Proyek metodologis pemikiran al-Jabiri yang dikenal dengan istilah “Kritik Nalar Arab”, terbagi atas dua model. *Pertama*, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, kritik nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran dalam bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Lebih lanjut dapat dibaca Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, hlm. 33.

<sup>18</sup> JIL dibentuk di Jl. Utan Kayu 68 H Jakarta. Bermula dari diskusi maya di *mailing list* yang didirikan 8 Maret 2001. Pemrakarsanya, sejumlah peneliti atau jurnalis, anak-anak muda. Mereka aktif di Paramadina, NU, dan IAIN Ciputat, semisal Ulil Abshar Abdalla, Ichan Loulemba, AE. Priyono, Luthfie Asyasyaukanie, A. Rumadi, Sugeng, A. Bakir Ikhsan, Nirwan Akhmad Arsuka. Komunitas di lapis duanya, banyak pula yang mantan aktifis kelompok studi tahun 1980-an, yang kemudian sekolah sampai S3 di AS. Komunitas tersebut makin mengkristal, mereka kemudian mengorganisasikan diri dalam wadah JIL, dengan semboyan, “Menuju Islam yang Membebaskan”. Adapun tujuan JIL adalah:

"ekstrimisme, fundamentalisme dan radikalisme".<sup>19</sup> Liberalisme Islam banyak diasumsikan bertentangan dengan dimensi teologi dan ideologis, sedangkan secara metodologis belum memiliki dasar yang kuat.<sup>20</sup>

Dalam wacana pemikiran Islam, gagasan Islam liberal memiliki problem epistemologis. Menurut Binder dalam *Islamic Liberalism*-nya, Islam bagian dari liberalisme (*a subset of liberalism*), sehingga nampak terbuka dialog Islam dengan Barat dan membiarkannya berdialektika dalam serangkaian proses *take and give*, termasuk dengan tradisi lokal (dalam konteks ini tradisi Arab). Berbeda dengan Binder, Kurzman dalam *Liberal Islam*-nya memandang liberalisme sebagai bagian dari Islam (*a subset of Islam*), sehingga pemikiran kaum muslim liberal akan dilihat dari perspektif tradisi Islam. Akibat dari paradigma yang demikian, maka Islam liberal menjadi kurang bisa menghargai tradisi lokal, kepercayaan lokal, adat istiadat dan seterusnya, karena dianggap bid'ah, inkretik, "tidak asli", kurang "Islami", bahkan penyimpangan dari Islam itu sendiri. Konsep ini jelas sekali tergambar dalam pikiran liberalis Islam (*via* Kurzman) ketika menguraikan rentetan kelahiran Islam liberal.<sup>21</sup>

---

(1) memperkokoh landasan demokratisasi lewat penanaman nilai-nilai pluralisme, inklusivisme, dan humanisme, (2) membangun kehidupan keberagamaan yang berdasarkan pada penghormatan atas perbedaan, (3) mendukung dan menyebarkan gagasan keagamaan yang pluralis, terbuka, dan humanis, dan (4) mencegah agar pandangan-pandangan keagamaan yang militan dan pro-kekerasan menguasai politik. Dwi Henry Cahyo, *Republika*, 5 September 2002.

<sup>19</sup> Istilah dan wacana Islam Liberal sendiri tidak lebih merupakan hasil "copy paste" dari *Islamic Liberalism* (Cicago 1988) karya Leonard Binder, dan *Liberal Islam* (Oxford 1998). Hasil editan Charles Kurzman. Buku-buku dari dua Islamolog ini, sempat menjadi bahan diskusi di sederetan kampus di Indonesia. Ketika yayasan Paramadina menerbitkan edisi buku terjemahan Kurzman Tahun 1999 (sebagai hasil kerjasama dengan Yayasan Adi Karya Ikapi dan The Ford Foundation), semakin menjamurlah perbincangan seputar "Islam" gaya baru ini. istilah "Islam" Liberal dipopulerkan oleh Ali Asghar Fyzzee, intelektual muslim India pada 1950-an. Kurzman sendiri mengaku mengambil istilah itu dari Fyzzee.

<sup>20</sup> Fakta empirik menunjukkan arus liberalisme muncul pada masa *renaissance* yang menjadi pemicu terjadinya revolusi Perancis dan Amerika. Pada sisi lain, fokus dalam liberalisme adalah kebebasan individual. Dalam membela gagasan Islam Liberal ini, Deni JA, kolumnis-anggota JIL, menjelaskan bahwa, "secara sengaja, kita harus menempelkan kata liberal di samping Islam, karena yang kita perjuangkan bukan interpretasi Islam yang lain, tapi interpretasi Islam yang liberal, yang sesuai dengan dasar negara modern seperti yang berkembang di negara maju". Jadi, Islam liberal adalah interpretasi Islam yang mendukung atau paralel dengan *civic kultur* (pro pluralisme, *equal oportunity*, modernisasi, *trust* dan *tolerance*, memiliki *sense of community* yang nasional)".

<sup>21</sup> Menurut Kurzman, sejarah panjang dalam Islam diwarnai tiga tradisi. Tradisi pertama disebut "Islam adat" (*customary Islam*) yang ditandai pencampuradukan antara "tradisi lokal" (*little tradition*) dengan tradisi besar (*great tradition*) yang diandaikan sebagai "Islam yang asli" dan "Islam

Menurut Rumadi, paradigma Islam liberal yang tidak ramah terhadap tradisi lokal inilah yang kemudian mendapat reaksi dari "post-tradisionalisme Islam". Pada tingkat ini ada titik temu sekaligus perbedaan antara "Islam liberal" dan "postra". Titik temuannya terletak pada semangat untuk mengusung pemikiran-pemikiran liberal, tidak terjebak pada ortodoksi, membebaskan diri dari keterkungkungan teks keagamaan, sekularisasi, dan seterusnya, meski di dalamnya ada pernik-pernik pemikiran berbeda. Sedangkan yang membedakan adalah cara pandang masing-masing terhadap lokalitas, kepercayaan pinggiran, pengetahuan pinggiran, dan seterusnya.

Pemahaman tentang Islam Liberal dapat ditemukan pula pada gagasan Greg Barton yang menyamakannya dengan Neo-Modernisme, yaitu: "*suatu komitmen pada rasionalitas dan pembaruan, keyakinan akan pentingnya kontekstualisasi ijtihad, penerimaan terhadap pluralisme sosial dan pluralisme dalam ajaran agama, serta pemisahan agama dari partai-partai dan posisi non-sektarian negara*"<sup>22</sup> berdasarkan pandangan ini, maka tema-tema besar yang menjadi agenda JIL adalah rasionalitas, kontekstualisasi ijtihad, pluralism, dan sekularisme.

Secara lebih jelas, spektrum pemikiran JIL dapat dilihat pada tabel berikut:<sup>23</sup>

---

yang murni". Islam yang sudah bercampur dengan berbagai tradisi lokal dianggap sebagai Islam yang penuh bid'ah dan *khurafat*. Atas dasar itu muncul arus tradisi kedua yang disebut "Islam revivalis" (*revivalist Islam*) yang bisa mengambil bentuk pada fundamentalisme dan wahabisme. Tradisi ini berupaya melakukan purifikasi (pemurnian) terhadap Islam yang bercampur tradisi lokal yang dianggap tidak Islami dan sebagai penyimpangan terhadap doktrin Islam "yang murni" dengan jargon "kembali kepada Al Quran dan hadis". Arus tradisi ketiga disebut sebagai "Islam liberal". Dalam pandangan Kurzman, sebagaimana pendukung revivalis, Islam liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam adat dan berseru keutamaan Islam pada periode awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Islam liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas, sedangkan Islam revivalis menegaskan modernitas atas nama masa lalu. Meski diakui ada banyak versi tentang liberalisme Islam, namun, menurut Kurzman, ada benang merah yang dapat mempertemukan semuanya, yaitu kritiknya terhadap tradisi "Islam adat" maupun "Islam revivalis". Dengan demikian, Islam liberal dibayangkan sebagai *counter* atas dua arus sekaligus, Islam adat dan Islam revivalis sekaligus. Lebih lanjut baca tentang Islam Liberal karya Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988 dan tulisan Charles Kurzman dalam pengantar buku, *Liberal Islam, A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>22</sup> Pemikiran Islam Liberal di Indonesia tercermin pada pemikiran neo-modernis yang diwakili Nurcholish madjid, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid, dan Djohan Effendi. Secara lengkap dapat dibaca Greg Barton, 1999:xxi.

<sup>23</sup> Mohamad Ali, 2006, hlm. 55-56. Secara lengkap dapat dibaca pada Lutfi Assyaukani (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: JIL, 2002.



No	Tema	Substansi Pemikiran	Nara Sumber
1	Syari'at Islam dan Demokrasi	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Syari'at Islam dan Keterbatasan Demokrasi</li> <li>-Islam Diantara Dua Model Demokrasi</li> <li>-Pelajaran Berharga dari Pakistan</li> <li>-Syari'at Islam: Evolusi dari Bawah</li> <li>-Islam dan Demokrasi</li> <li>-Demokrasi dan Kepercayaan</li> <li>-Penerapan Syari'at Bisa Kontraproduktif</li> <li>-Keadilan Dulu Baru Potong Tangan</li> <li>-Korban Pertama Penerapan Syari'at adalah Perempuan</li> <li>-Negara Demokratis Butuh Teologi Demokratis</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Saiful Mujani</li> <li>Arskal Salim</li> <li>Taufik Adnan A</li> <li>Mohamad Qodari</li> <li>Bahtiar Effendy</li> <li>Ace Hasan S</li> <li>Azyumardi Azra</li> <li>Masdar F. Mas'udi</li> <li>Moeslim Abd.</li> <li>Deni J.A.</li> </ul>
2	Islam Liberal	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Umar bin Khattab dan Islam Liberal</li> <li>-Prospek Islam Liberal di Indonesia</li> <li>-Islam Liberal dan Islam Populer</li> <li>-Berharap pada Islam Liberal</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Ahmad Sahal</li> <li>Syamsul Rizal P.</li> <li>A.E. Priyono</li> <li>Deny J.A.</li> </ul>
3	Perempuan	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Teologi Pembebasan Perempuan</li> <li>-Hijabisasi Perempuan dan Ruang Publik</li> <li>-Perempuan Boleh Memegang Posisi Politik Apapun</li> <li>-Kaum Feminis Melawan Sunnatullah</li> <li>-Tidak Boleh Ada Pemaksaan Jilbab</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Budhi Munawar</li> <li>Nong Darol M.</li> <li>Jalaluddin Rakhmat</li> <li>Azyumardi Azra</li> <li>Musdah Mulia</li> </ul>
4	Pluralitas Agama	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Basis Teologi Persaudaraan Antar Agama</li> <li>-Dialog, Bukan Konfrontasi</li> <li>-Konsep Dzimmi dalam Islam</li> <li>-Tela'ah Kritis Konsep Aswaja</li> <li>-Harus Ada Kebebasan Tidak Beragama</li> <li>-Orang Beragama Tidak Boleh Dipaksa</li> <li>-Penganut Budha dan Hindu adalah Ahli Kitab</li> <li>-Tuhan Transeden, Tuhan Kekerasan</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Budhi Munawar</li> <li>Ulil Abshar Abdala</li> <li>Hamka Hak</li> <li>Fuad Jabali</li> <li>Djohan Effendi</li> <li>Nurcholish Madjid</li> <li>Zainul Kamal</li> <li>Kautsar Azhari N.</li> </ul>
5	Doktrin Islam	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Tuhan Kepercayaan</li> <li>-Wahyu Progresif</li> <li>-Edisi Kritis Al-Qur'an</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Kautsar Azhari N.</li> <li>Ulil Abshar Abdala</li> <li>Taufik Adnan A.</li> </ul>

Gagasan dan pemikiran JIL tersebut banyak mendapatkan respons, antara lain dari kalangan NU sendiri. Pada Mukhtamar NU ke-31 ditegaskan, agar pengurus NU dari berbagai tingkatan dibersihkan dari orang-orang yang berpaham liberal. Komisi *Bahts al-Masâil al-Maudhû'iyah* juga menolak metode hermeneutika yang dinilai sebagai agenda Islam liberal untuk menghancurkan Islam.<sup>24</sup>

Bagi Gus Dur, adanya reaksi negatif kaum *nahdliyin* terhadap aktifitas anak muda progresif di NU sangat disesalkan. Munculnya arus progresifisme itu terkait persoalan-persoalan di kalangan kaum muslim. “Karena ia khawatir pendapat ‘keras’ akan mewarnai jalan pikiran kaum muslim pada umumnya. Mungkin juga, ia ingin membuat para ‘muslim pinggiran’ merasa di rumah mereka sendiri (*at home*) dengan pemahaman mereka.”

Ketakutan kaum muslim terhadap kebebasan berfikir, diperkirakan Gus Dur, akan memunculkan dua sikap. *Pertama*, ‘larangan terbatas’ untuk berpikir bebas. *Kedua*, sama sekali menutup diri terhadap kontaminasi (penularan) dari proses modernisasi. Sikap-sikap tersebut, tentu saja, memiliki konsekuensi masing-masing. Konsekuensi dari sikap pertama akan melambatkan lahirnya pemikiran moderat dalam dunia Islam. Padahal pemikiran-pemikiran ini harus dimengerti oleh mereka yang dianggap sebagai ‘orang luar’. Sedang konsekuensi sikap kedua, puncaknya dapat berwujud radikalisme yang bersandar pada tindak kekerasan. Dari pandangan inilah lahir terorisme yang sekarang ‘menghantui’ dunia Islam. Karena itu, pemikiran Islam perlu terus dikembangkan, sebab menjadi sarana bagi Islam agar dapat berhadapan dengan tantangan sekularisme.

Bagaimanapun juga, gagasan Islam Liberal ini cukup mewarnai dinamika pemikiran Islam Indonesia. Namun, Islam Liberal dianggap telah gagal dalam

---

<sup>24</sup> Paham ini amat meresahkan para petinggi NU, sampai-sampai Ketua Umum PBNU KH. Hasyim Muzadi pun harus turun tangan menertibkan. “*Saya minta nama NU tidak dibawa-bawa dalam gerakan pemikiran ini, karena bisa berakibat buruk bagi jam’iyah NU yang komunitasnya sangat beragam*”. Peringatan ini disampaikan ketika memberi sambutan pada acara “Muktamar Pemikiran Islam NU”, 3-5 Oktober 2003 di Pesantren Salafiyah Syafi’iyah, Situbondo. Pernyataan senada diulang Hasyim ketika memberi pidato pengantar Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) pada Mukhtamar NU ke-31 itu.

mengangkat bangsa ini dari krisis. Oleh karena itu, Post-Tradisionalisme Islam (Postra)<sup>25</sup> dapat menjadi alternatif dalam pemikiran Islam di Indonesia.

Dalam pandangan Zuhairi Misrawi, Post-Tradisionalisme Islam merupakan tawaran bagi pemikiran Islam Indonesia yang tidak hanya menyoroti narasi besar, seperti demokrasi, pluralisme, HAM, akan tetapi mencurigai teks-teks keagamaan yang ademokratis. Di sinilah, tatkala Islam Liberal menekankan aspek moralitas pemikiran liberal seperti perlunya ijtihad dan perlawanan terhadap negara, akan tetapi Post-Tradisionalisme Islam langsung menyentuh teks yang selama ini menjadi penguasa atau kadangkala dikuasai. Karena tak jarang teks telah membujuk masyarakat untuk melakukan tindakan-tindakan destruktif yang mengganggu demokrasi.<sup>26</sup>

Berbeda dengan Zuhairi Misrawi, menurut analisis Anis Maftukhin, pemikiran liberal akan menumbuhkan semangat dekonstruksi dan rekonstruksi pemikiran yang merupakan ruh Post-Tradisionalisme Islam. Sehingga meninggalkan liberalisme Islam dan membiarkan Post-Tradisionalisme Islam berjalan sendiri adalah sebuah tindakan konyol, pincang, dan gagal di tengah jalan.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Kemunculan Post-Tradisionalisme dalam ruang pemikiran Islam kontemporer di Indonesia mendapatkan respons yang pro dan kontra, sebagaimana pada Islam Liberal. Hal ini cukup beralasan menurut Rumadi, dikarenakan: (1) wacana postra lebih banyak disuarakan oleh komunitas yang sebagian besar afiliasi kulturalnya adalah Nahdlatul Ulama (NU). Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang mempunyai perhatian terhadap perkembangan pemikiran dan menyuarakan tema postra, sebagian besar juga LSM yang afiliasi kulturalnya ke NU, meski juga harus diakui, banyak aktivis Islam liberal yang afiliasi kulturalnya juga NU; (2) kata "tradisionalisme" menjadi label identitas "orang NU". Karena itu, ketika muncul kata "postra" maka orang akan dengan mudah mengatakan bahwa "itu milik NU"; (3) munculnya wacana postra beriringan dengan semangat "Islam liberal" yang sedang menjadi gairah intelektualisme Islam belakangan ini dengan berbagai aktivitas pendukungnya. Dalam suasana demikian, postra mengesankan seolah ingin membedakan dengan Islam liberal, baik pada tingkat epistemologis maupun basis gerakannya. Meski prihatin, tetapi itulah realitas kita. Kata "tradisional-modern" dan segala turunannya bukan saja telah menjadi kategori akademik, tetapi lebih dari itu, telah menjadi identitas kelompok yang di dalamnya diberi muatan "ideologi" tertentu. Arus demikian juga begitu kuat terasa ketika muncul arus neo-modernisme dan Islam liberal di satu pihak dan postra di pihak lain. Jika yang pertama dianggap sebagai milik kalangan "modernis", yang kedua dianggap milik kalangan "tradisionalis" NU. Harus diakui, ini sebenarnya hal yang tidak sehat dalam konteks perkembangan pemikiran, karena pemikiran akan menjadi identitas kelompok.

<sup>26</sup> Zuhairi Misrawi, "Menuju Post-Tradisionalisme Islam", *Republika*, 3 Juli 2001

<sup>27</sup> Anis Maftukhin, "Islam Liberal: Navigator Post-Tradisionalisme Islam," *Republika*, 9 Juli 2001.

Oleh karena itu, perbedaan antara Islam liberal dengan Post-Tradisionalisme Islam terletak pada cara pandang modernitas yang menyebabkan berbeda dalam menilai tradisi local. Bagi Islam liberal, modernitas merupakan keniscayaan hidup manusia modern untuk hidup lebih mudah dan efisien, sehingga menjadi rahmat yang patut disyukuri. Adapun bagi Post-Tradisionalisme Islam, modernitas merupakan simbol laknat Tuhan yang memiliki sisi positif dan negatif. Modernitas yang identik dengan gagasan emansipatoris, namun di Indonesia ia justru mengambil bentuk sebaliknya seperti kolonialisme, imperialisme, dan juga otoritarianisme. Karena itu, di satu pihak kalangan postra lebih kritis terhadap modernitas, terutama pandangannya terhadap tradisionalitas yang dipandang sebagai penghambat kemajuan sehingga perlu disingkirkan. Namun, di pihak lain aspek-aspek emansipatorisnya harus tetap diapresiasi.

Lebih jauh, perbedaan dua kelompok pemikiran ini adalah jika dalam paradigma Islam liberal masih menekankan "otentisitas", "orisinalitas", dan "keaslian" Islam, maka Post-Tradisionalisme Islam sudah melampaui itu semua. Paradigma ini memberikan asumsi bahwa Postra dipengaruhi oleh pemikiran Arab modern, seperti Nasr Hamid, Abu Zayd, Shahrur, al-Jabiri dan seterusnya, yang pemikirannya sering dijadikan sebagai rujukan epistemologis. Karena itu, menurut Rumadi, Post Tradisionalisme Islam adalah "Islam liberal plus", yaitu plus penghargaan atas hal-hal yang lokal dan pinggiran.

Post-Tradisionalisme Islam di Indonesia adalah sebuah konstruk intelektualisme yang berpijak dari dinamika budaya lokal Indonesia, dan bukan tekanan dari luar yang berinteraksi secara terbuka bukan hanya dengan berbagai jenis kelompok masyarakat, tetapi juga mengkondisikan mereka berkenalan dengan pemikiran-pemikiran luar yang bukan berasal dari dalam kultur tradisionalisme.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Dalam mengurai secara sederhana tentang postra ini, bagi Ahmad Baso, label "post" pada Post-Tradisionalisme Islam berarti "kritik" terhadap tradisi. Jelasnya, kritik Post-Tradisionalisme Islam adalah dekonstruktif (*fasl al-qari' 'an al-maqru*) dan kritik rekonstruktif (*wasl al-qari' 'an al-maqru*). Mohamad Ali, *Islam Muda: Liberal, Post-Puritan dan Post Tradisional*, Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006, hlm. 133.

Post-Tradisionalisme Islam adalah pembaruan yang berangkat dari tradisi yang ditransformasikan secara meloncat melampaui batas tradisi itu sendiri. Kalaupun ada sikap penolakan dan kritik terhadap tradisi yang dianggap stagnan dengan pemikiran yang lebih progresif sehingga menjadi pemikiran yang berakar kepada tradisi secara kuat, tetapi mempunyai jangkauan pemahaman yang luas, utamanya untuk merespon persoalan-persoalan kontemporer.<sup>29</sup>

Untuk mengetahui para penggerak dan publikasi pemikiran postra ini, Mohamad Ali mempetakan berdasarkan kriteria berlatar belakang NU, aktif menulis (buku/jurnal), dan mendukung gerakan postra.<sup>30</sup>

No	Nama Penggerak	Tulisan yang Dipublikasikan
1	Ahmad Baso	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Civil Society vs Masyarakat Madani</li> <li>• Post-Tradisionalisme Islam</li> <li>• Kritik atas Nalar Wahyu</li> <li>• Problem Islam dan Politik: Perspektif Muhammad Abed al-Jabiri</li> <li>• Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam</li> </ul>
2	Khamami Zada	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Islam Radikal</li> <li>• Wacana Syari'at Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia</li> <li>• Mencari Wajah Post-Tradisionalisme Islam</li> </ul>
3	Rumadi	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pembentukan Tradisi Hukum Islam</li> <li>• Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran</li> <li>• Jihad: Mengapa Menjadi Hantu Islam ?</li> <li>• Kritik Nalar: Arah Baru Studi Islam</li> </ul>
4	Zuhairi Misrawi	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dekonstruksi Syari'ah</li> <li>• Dari Tradisionalisme Menuju Postra</li> <li>• Doktrin Islam Progresif</li> </ul>
5	Marzuki Wahid	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Membaca Tradisi Bahtsul Masa'il NU</li> <li>• Dimensi Fundamentalisme dalam Politik Formalisasi Syari'at</li> <li>• Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam Indonesia</li> </ul>
6	M. Imadudin Rahmat	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Islam Radikal</li> <li>• Arus Baru Islam Radikal</li> <li>• Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia</li> <li>• Jalan Alternatif Syari'at Islam</li> </ul>
7	Syafiq Hasyim	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Islam Berangkat dari Nalar Arab</li> <li>• Wacana Kekuasaan Politik dalam perspektif Aswaja</li> <li>• Fundamentalisme Islam: Perebutan dan pergeseran Makna,</li> </ul>

<sup>29</sup> M. Hanif Dhakiri & Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam*, Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000, hlm. 11

<sup>30</sup> Mohamad Ali, *op.cit.*, hlm. 135.

8	Nur Khaliq Ridwan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Islam Borjuis dan Islam Proletar</li> <li>• Detik-detik Pembongkaran Agama</li> <li>• Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur</li> </ul>
---	-------------------	--

Meskipun Post-Tradisionalisme Islam ini masih diperdebatkan, sebagai metode berpikir atau aliran pemikiran Islam, bahkan kerangka epistemologinya belum jelas, namun Post-Tradisionalisme Islam bersifat khas dan tidak bisa disamakan dengan pemikiran lainnya. Sebagaimana diungkap Warzuki Wahid, postra ini merupakan gerakan yang tidak dapat dikategorikan modernis, neo-modernis, tradisionalisme, ataupun neo-tradisionalisme. Postra ini suatu gerakan lompat tradisi. Seperti halnya neo-tradisionalisme, gerakan ini berangkat dari suatu tradisi yang secara terus-menerus berusaha memperbaiki tradisi tersebut dengan cara mendialogkan dengan modernitas. Karena intensifnya berdialog dengan kenyataan modernitas, terjadilah loncatan tradisi dalam kerangka pembentukan tradisi baru yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Di satu sisi memang terdapat kontinuitas, tetapi dalam banyak bidang terdapat diskontinuitas dari bangunan tradisi lamanya, bersamaan dengan pengembangan pemikiran-pemikiran post-tradisionalisme terjadi nuansa liberalisasi pemikiran.<sup>31</sup>

Adapun wacana dan tema pemikiran yang diusung Postra ini adalah:<sup>32</sup>

No	Sebaran Wacana dan Tema Pemikiran	Publikasi Jurnal Tasywirul Afkar
1	Islam dan Politik: a. Fiqih Siyasa: Membangun Wacana Menyusun Gerakan b. Partai-partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi	No. 3/1998 No. 4/1999
2	Potret Islam Kontemporer: a. Memotret Mesir, Mengusung Islam Liberal b. Menelusuri Liberalisme Islam di NU c. Post-Tradisionalisme Islam: Ideologi dan Metodologi d. Deformalisasi Syari'at e. Menggugat Fundamentalisme Islam f. Islam Pribumi: Menolak Arabisme, Mencari Islam Indonesia	No. 8/2000 No. 9/2000 No. 10/2001 No. 12/2002 No. 13/2002 No. 14/2003
3	Islam dan <i>Civil Society</i> : a. Menentang Wacana Resmi: Pergolakan Umat Islam di Bawah	No. 2/1998

<sup>31</sup> Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia," dalam Jurnal *Tasywirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, hlm. 20.

<sup>32</sup> Mohamad Ali, *op.cit.*, hlm. 138.

	b. Gerakan Sosial NU Pasca Gus Dus c. Islam dan <i>Civil Society</i>	No. 6/1999 No. 7/2000
4	Perempuan dan Pendidikan: a. Gerakan Perempuan dalam Islam b. Menuju Pendidikan Pluralis	No. 5/1999 No. 11/2001

Sebagai gerakan inklusif, postra sangat intensif berdialog dengan pemikiran-pemikiran liberal dan radikal yang digagas Hassan Hanafi, Mahmud Thaha, an-Na'im, Abu Zayd, Syahrur, Arkoun, Khalil Abd Karim, bahkan dengan tradisi pemikiran sosialis Marxis, Post-Strukturalis, Post-Modernisme, gerakan feminisme, dan *civil society*.<sup>33</sup> Ini menunjukkan adanya pengambilan metodologi berpikir sebagai kritik epistemologis atas tradisi, dan juga meminjam metodologi kontemporer sebagai teori untuk membedah tradisi.<sup>34</sup>

Dengan demikian, hal yang dapat dicatat dalam membumikan pemikiran Islam di Cirebon adalah Islam masuk ke wilayah ini secara damai, suatu potret Islam yang sangat menghargai tradisi lokal. Islam yang berwujud *rahmatan lil 'alamin* benar-benar dibumikan oleh Sunan Gunung Djati, sebagai transformer teologi Islam Arab yang “memoles”-nya dengan lokalitas. Islam versi Arab tersebut telah disarikan lebih dulu dan melakukan filter agar sesuai dengan budaya lokal. Pada saat yang sama, terjadi dialektika pada kedua unsur tersebut yang melahirkan Islam lokal Cirebon. Karena itu, segala bentuk upaya yang mencoba melakukan hegemoni dan dominasi atas lokalitas Islam di Cirebon atas nama “Islam murni” akan bertentangan dengan tradisi Islam lokal masyarakat Cirebon. Apa yang pernah diwejangkan Sunan Gunung

---

<sup>33</sup> Ahmad Baso, “Post-Tradisionalisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis Kritik Nalar Muhammad Abed Al-Jabiri,” dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, Penerjemah: Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 33.

<sup>34</sup> Membedah atau membaca tradisi sebagai metode kajian Islam berarti menela'ah tradisi secara kritis untuk membangun kebudayaan dan tradisi pemikiran baru yang akan mendorong transformasi sosial dan perubahan pada tataran teoritis dan praksis. Ada beberapa metode dalam hal ini, yaitu: (1) Metode Pembacaan Eklektis: adanya kolaborasi antara orisinalitas dan modernitas dalam rangka membangun teori analisis tradisi; (2) Metode Pembacaan Revolusioner: untuk mengajukan proyek pemikiran baru yang mencerminkan revolusi dan liberasi pemikiran keagamaan dengan menjadikan tradisi sebagai *starting point* untuk menghidupkan elan revolusi; dan (3) Metode Pembacaan Dekonstruksi: membongkar tradisi secara komprehensif dengan mengembangkan epistemology yang berkembang di Eropa, seperti strukturalisme, modernism, semiotika, dan

Djati, "*ingsun titip tajug lan fakir miskin*", merupakan bentuk aktual dari apa yang disebut lokalitas Islam yang lebih dekat dan mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan.

#### **E. NU Bukan Basis Islam Radikal<sup>35</sup>**

Sejak awal sejarahnya, pesantren telah akrab dengan pluralisme dan toleransi. Bahkan pesantren bisa menerima perbedaan dalam hal apapun tanpa resistensi. Karenanya, tindak kekerasan, apalagi yang mengatasnamakan agama, jelas-jelas bukan berbasis tradisi pesantren. Dan salah satu pesantren yang terbuka itu adalah Buntet Pesantren, yang didirikan pada 1758.

“Dari dulu pendiri ponpes ini sangat terbuka pada siapapun. Di zaman penjajah Belanda, para kiai Buntet Pesantren terbiasa berkomunikasi dengan mereka.” Demikian dinyatakan Ketua Yayasan Pendidikan Islam Buntet Pesantren (YPIBP) KH. Wawan Arwani, dalam sambutan halaqah bertema Pesantren dan Radikalisme Agama, hasil kerjasama the WAHID Institute dan Pondok Buntet Pesantren, di Buntet Cirebon Jawa Barat, Rabu (02/04/2008) siang.

Halaqah yang menjadi bagian acara dari Haul al-Marhumun Sesepeuh dan Warga Pondok Buntet Pesantren, ini menghadirkan pembicara KH. Syarif Usman Yahya (kiai sepeuh di Cirebon), Dr. Abdul Moqsith Ghazali (the WAHID Institute) dan Khamami Zada, MA (Lakpesdam NU Jakarta). Hadir juga kiai dan tokoh agama di wilayah tiga Cirebon.

Diceritakan Kiai Wawan, generasi keempat pendiri Buntet Pesantren, KH. Abbas (ayah KH. Abdullah Abbas), kerap diundang berceramah di gereja-gereja, tanpa ada beban teologis apapun. Sikap pluralisme demikianlah yang dicontohkan para kiai sepeuh pesantren.

Karena itu, menurut Khamami Zada, benih-benih dan kecenderungan radikalisme tidak pernah muncul dari pesantren yang berbasis Nahdhatul Ulama (NU),

---

hermeneutika. Secara lengkap dapat dibaca Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007, hlm. 126-149.

<sup>35</sup> Dikutip dari halaqah dengan tema “Pesantren dan Radikalisme Agama”, hasil kerjasama the WAHID Institute dan Pondok Buntet Pesantren, di Buntet Cirebon Jawa Barat, Rabu 2 April 2008.



melainkan dari basis kultural Muhammadiyah. “Saya tidak menemukan yang basisnya NU,” ujar Khamami yang pernah tinggal di pesantren asuhan Ja’far Umar Thalib di Kaliurang Yogyakarta pada 1995 ini.

Khamami lantas menunjuk pesantrennya Abu Bakar Baasyir, Abdullah Sungkar, Ja’far Umar Thalib, yang semuanya berkultur Muhammadiyah. “Jadi, Muhammadiyah yang paling dekat dengan kelompok radikal,” tegas penulis buku *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Radikal di Indonesia* (Teraju: 2002) ini.

Dalam amatan Khamami, karakter dasar Islam Indonesia itu toleran, gotong royong, ramah dan bersaudara. Ini tak lain karena Islam datang bukan melalui militer atau penaklukan, melainkan melalui misi dakwah dan perdagangan. “Ini mempengaruhi karakter Islam Indonesia,” ujarnya.

Namun demikian, 10 tahun terakhir belakangan, terutama semenjak tragedi bom Bali tahun 2002, karakter ini berubah total. Wajah Islam yang dulu santun kini berubah menjadi keras dan bahkan garang. Apalagi setelah era reformasi, yang ditandai bermunculannya Islam import dari Timur Tengah, semisal Salafi, MMI, HTI, dan sebagainya.

Secara spesifik Khamami menyorot keganjilan HTI. Menurutnya, di Timteng, HTI adalah partai politik, yang turut berpartisipasi dalam pentas raya demokrasi. “Aneh, di sini HTI menolak demokrasi,” katanya.

Dikatakan Khamami, gerakan Islam radikal ini terus berkembang di masyarakat. Bahkan kini telah menyusup ke ormas-ormas semisal Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Persis, PUI, dan sebagainya. Penyusupan ini, ujarnya, sangat berbahaya karena akan menggerogoti kader.

Beda ormas-ormas paska reformasi dengan pesantren NU, lanjut Khamami, adalah soal kearifannya menyikapi tradisi lokal yang berkembang di masyarakat. Kelompok radikal ini tidak mengalami proses integrasi dengan tradisi lokal. Karenanya, mereka ingin menggantinya dengan tradisi Arab. Ini berbeda dengan pesantren yang tidak memutus tradisi masyarakat. Pesantren juga melakukan filter tradisi Arab untuk diterapkan di masyarakat.

“Tradisi Arab itu ditransfer ke Indonesia bukan mentah-mentah. Tapi disarikan dulu menjadi tradisi baru Islam yang sesuai kontek masyarakat,” katanya.

Dari sisi geneologi intelektual keagamaan, juga ada perbedaan mencolok. Jaringan intelektual kelompok radikal ini biasanya Abdullah bin Baz di Arab Saudi dan sejenisnya. Karya Bin Baz ini tidak pernah diajarkan di pesantren, karena pesantren lebih memilih kitab kuning klasik karangan ulama-ulama abad pertengahan.

“Ini kehebatan pesantren seperti Buntet, Tebuireng, Lirboyo, Ploso dan sebagainya,” terang Khamami.

Kang Ayip – sapaan KH. Syarif Usman Yahya – menyatakan, radikalisme itu muncul karena bukan karena faktor agama, namun karena sebab-sebab lain semisal kondisi tertekan dan kolonialisme. Hanya saja, ujanya, radikalisme acapkali dicantolkan pada doktrin-doktrin agama sebagai penguatnya.

Dicontohkannya, apa yang menimpa warga Palestina karena diinjak-injak dan dihina oleh Israel. Itu sesungguhnya lebih pada persoalan kolonialisme politik ketimbang agama. Ketika Palestina tidak berdaya melepaskan diri dari cengkeraman Israel yang didukung beberapa negara Barat, mereka lantas mencari slogan yang menarik simpati orang lain.

“Dari situ lalu agama menjadi alasan mengadakan kegiatan radikal. Padahal sesungguhnya itu persoalan nasionalisme, bukan agama,” terangnya.

Namun masalahnya, tengarai Kang Ayip, nasionalisme Arab (menurut orang Arab) itu identik dengan agama. Agamapun dijadikan jargon. Lantas dicarilah teks penguatnya baik dalam al-Qur’an maupun Hadis.

Contoh demikian juga terjadi di Indonesia. Sebelum hadirnya Wali Songo, kata Kang Ayip, telah muncul Syeikh Subakir yang juga melakukan perlawanan pada pemerintah saat itu. Ketika masyarakat tani tidak mendapatkan kontribusi apa-apa dari pemerintah, mereka melawan. Agama akhirnya dijadikan jargon sebagai penguatnya.

Hal sama juga bisa terjadi di kalangan warga Nahdlatul Ulama. Jika mereka terus-menerus mendapat tekanan, lambat laun radikalisme juga akan muncul. Kang

Ayip lalu menyinggung badai pemecatan yang menerpa banyak kader NU di Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). “Jangan salahkan jika nanti muncul perlawanan,” katanya mengingatkan. “Tapi jika bener-bener NU, seharusnya tidak bersikap radikal,” imbuhnya buru-buru.

Sedang ulama muda NU Abdul Moqsith Ghazali mengawali orasinya dengan pertanyaan: apa hukum melakukan kekerasan menggunakan argumen agama? Menurutnya, ada tiga hukum dalam hal ini. Pertama, boleh bahkan wajib. Ini berdasarkan ayat al-Qur’an; faqtulu al-musyrikina haitsu wajadtumuhum (bunuhlah orang musyrik di mana saja kamu temui), wa qatiluhum hatta la takuna fitnatun wa yakuna al-din kulluhu lillah (bunuhlah mereka sehingga yang ada hanya agama Allah), dan seterusnya.

Dengan merujuk ayat-ayat ini secara harfiah, kata Moqsith, maka melakukan kekerasan dengan alasan menegakkan ajaran Allah bukan hanya boleh, tapi wajib bagi umat Islam. “Ini qaul pertama yang menjadi pegangan Osamah, FPI, dan sejenisnya,” katanya.

Kedua, haram. Pandangan ini juga didasarkan pada dalil al-Qur’an. Misalnya, faman sya’a falyukminwa man sya’a falyakfur (siapa hendak beriman berimanlah dan siapa hendak kufur kufurlah), la ikraha fi al-din (tidak ada paksaan dalam agama), lakum dinukumwaliya din (bagimu agamamu dan bagiku agamaku), dan sebagainya.

Dengan mengacu ayat-ayat ini, maka menegakkan Islam tidak boleh dijalankan dengan kekerasan. “Ini mazhab yang dikembangkan JIL,” katanya disambut tawa.

Ketiga, syubhat. Ketentuan ini karena adanya ketidakjelasan al-Qur’an tentang problem ini dan adanya ta’arudh al-adillah (pertentangan dalil) antara yang megharamkan dan yang menganjurkannya. Karena itu, kata Moqsith, melakukan kekerasan dengan argumen keagamaan hukumnya syubhat.

“Tapi kata orang NU, orang yang wara’ (hati-hati) akan meninggalkan barang yang syubhat,” tegasnya.

Dari tiga hukum ini: mana yang seharusnya dipilih? “Saya sendiri berpendirian, kekerasan dengan basis keagamaan tidak bisa dibenarkan. Hemat saya, ayat yang

membolehkan melakukan kekerasan itu bisa dinasakh oleh yang melarangnya,” jawab Moqsith.

Dalilnya, adalah *la ikraha fi al-din* yang bermakna umum. Kata Imam Abu Hanifah (w. 150 H), yang umum tidak bisa dihapus oleh yang khusus. Karenanya, ujar Moqsith, apapun alasannya Islam tidak boleh dijalankan dengan pemaksaan dan kekerasan. Inilah tradisi pesantren NU, yang mendahulukan toleransi, tenggangrasa, dan kebebasan beragama. “Ini yang dijalankan Nabi Muhammad. Sejak menit pertama beliau mendukung jaminan kebebasan beragama,” tandasnya.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> sumber: [www.wahidinstitute.org](http://www.wahidinstitute.org)

## **BAB VI**

### **PENUTUP**

Setelah dilakukan pembahasan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa:

Akar sejarah gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon seiring dengan proses Islamisasi di daerah ini yang telah berlangsung sejak abad ke-15 dan ke-16 yang kemudian semakin berkembang dengan tumbuhnya Cirebon sebagai pelabuhan internasional. Dalam perkembangan selanjutnya, Cirebon sebagai wilayah “dialog” dalam berbagai gerakan dan pemikiran keagamaan. Sejak masa-masa awal, pergulatan politik Cirebon dengan kerajaan Padjajaran, Galuh, dan kerajaan Hindu-Budha lainnya, dan pada fase perkembangannya, diplomasi politik Cirebon dengan Demak dan Mataram, serta konflik Cirebon dengan VOC, dan sejumlah peristiwa penting lainnya yang secara internal maupun eksternal menjadi pemicu awal keberagaman gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon ini.

Tipologi gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon turut dipengaruhi oleh dinamika gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia yang sejak tahun 1970-an sampai 1990-an pada awalnya difokuskan pada gagasan penting membangun suatu tatanan *nation-state* yang berpihak kepada masyarakat (*al-mashlahat al-'ammah*). Dekade 1970-an dan awal 1980-an merupakan masa kritis bagi sejumlah gerakan Islam yang bercorak radikal-fundamentalis. Pada era 1990-an merupakan tonggak sejarah baru perpolitikan Islam di Indonesia, sekaligus melahirkan gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki kesinambungan ideologis dan sosiologis dengan gerakan Islam tradisional dan Islam modernis. Kemudian pada era 2000-an sebagai kelanjutan dari era reformasi muncul pemikiran Islam liberal sebagai buah dari terbukanya katup pemikiran yang selama ini terkungkung dengan corak gerakan dan pemikiran Islam yang memiliki model dan karakteristiknya sendiri.

Aksi gerakan dan wacana pemikiran Islam di Indonesia pada era 1990-an dan 2000-an mengalami pergeseran paradig, agenda gerakan dan pemikirannya dari masa

sebelumnya. Islam Indonesia yang semula menunjukkan watak moderat, akhir-akhir ini berubah menjadi Islam fundamentalis, Islam liberal bahkan Islam radikal, meskipun nampak hanya pada beberapa jenis gerakan dan organisasi massa. Namun, minoritas gerakan dan pemikiran keislaman tersebut menampilkan “wajah baru” yang mempengaruhi *stereotype* masyarakat dunia, terutama Barat. Gerakan dan pemikiran keagamaan di Cirebon pada era 1990-an dan 2000-an mengalami pergeseran-pergeseran dalam corak dan karakteristik gerakannya. Ada dua kelompok Islam berdasarkan corak dan karakteristik gerakannya, yaitu Islam moderat dan Islam fundamentalis. Islam moderat dapat diwakili oleh NU dengan kalangan pesantren dan sebagian kalangan Muhammadiyah, sedangkan Islam fundamentalis diwakili oleh FPI, HTI, Laskar Jihad, Ahl al-Sunnah, dan lainnya.

Post-tradisionalisme dan pergulatan kaum muda NU dilatarbelakangi oleh tradisi pemikiran NU yang terfokus pada bagaimana menghasilkan *mainstream* pemikiran dan arah gerakan yang bertujuan mencapai *Islam rahmatan lil’alamin* bersama nilai-nilai pengejawantahannya. Idealisasi dan harmonisasi kehidupan masyarakat sulit terwujud apabila tidak dilandasi basis pemikiran keagamaan yang bervisi *rahmatan lil’alamin*, dan ini hanya bisa ditemui pada Islam damai dan moderat. Gerakan dan pemikiran di kalangan NU biasanya dipengaruhi oleh pembaharuan Islam yang dilakukan Gus Dur yang lebih dititiktekan pada *pribumisasi Islam*, sebuah kritik terhadap pola pemahaman simbolik umat. Karena itu, gerakan dan pemikiran Islam di Cirebon pada mulanya menunjukkan representasi atas Islam lokal Cirebon, Islam yang disebarkan oleh Sunan Gunung Djati dan telah lama berdialog dengan tradisi dan budaya lokal yang khas, kemudian mengalami transformasi sebagai “Gusdurian” atau *Gus Dur’s followers*. Karena itu, gagasan pribumi Islam ala Gus Dur ini kemudian ditransformasikan melalui kalangan muda NU di Cirebon yang banyak berdialog secara intensif, di samping memiliki akses secara kultural dan akademik, baik dengan pemikiran Gus Dur sendiri, tokoh-tokoh NU nasional dan lokal, tokoh-tokoh nasional, maupun pemikiran-pemikiran Islam kontemporer di dunia Timur dan Barat.

## DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abdul, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003; dan Luthfi Assyaukanie, ed., *Wajah Liberal Islam Indonesia*, Jakarta: JIL, 2002.
- Abdalla, Ulil Abshar, *Membakar Rumah Tuhan: Pergulatan Agama Privat dan Publik*, Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Abdurrachman, Paramita R. (penyunting), *Cerbon*, Jakarta: Yayasan Mitra Budaya Sinar harapan, 1982.
- Abed al-Jabiri, Muhammad, *Post-Tradisionalisme Islam*, Penerjemah: Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.
- Ali Riyadi, Ahmad, *Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Ali, Abdullah, *Tradisi Kliwonan Gung Jati Cirebon: Potensi dan Masalahnya sebagai Wisata Religi*, Bandung: Andira, 2007.
- Ali, Mohamad, *Islam Muda: Liberal, Post Puritan, Post-Tradisional*, Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006.
- Ali, Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Modern Islamic Thought in Indonesia*, Yogyakarta: Nida, 1971.
- Altheide, D.L, *Qualitative Media Analysis: Qualitative Research Methods Series. No. 38*, CA: SAGA, Thousand Oaks, 1996.
- Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*, Yogyakarta: LkiS, 2006.
- Ambariy, Hasan Mua'rif, "Makam-makam Kesultanan dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa", dalam *Aspects of Indonesian Archeology*, No. 12, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1991.
- Anderson, Benedict (ed.), *Violence and the State in Suharto's Indonesia*, Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 2001.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaidi dan Amiruddin Ar-Rany, Yogyakarta: LKis, 2004.
- Arif Natadiningrat, *Membumikan Wasiat Sunan Gunung Djati Dalam Membangun Jawa Barat Bermartabat*, Cirebon: Yayasan Keraton Kasepuhan Cirebon, 2004.
- Assyaukani, Lutfi (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: JIL, 2002.
- Azhari, Muntaha dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1999.
- Bahasoan, Awad, "Gerakan Pembaharuan Islam" dalam *Prisma*, No. Ekstra 1984.
- Bamualim, Chaidir S., et.al. (eds.), *Communal Conflicts in Contemporary Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta and the Konrad Adenauer Foundation, 2002.

- Barton, Greg, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Terjemahan Lie Hua, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Baso, Ahmad, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalisme: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Bogdan and Biklen, *Qualitatif Research for Education to Theory and Methods*, London: Allyn an Bacon Inc., 1982.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1997.
- Buballo, Anthony dan Greg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*, Australia: Longuville, 2005.
- Cahyo, Dwi Henry, *Republika*, 5 September 2002.
- Chaedar, Bamualim et.al., *Gerakan Islam Radikal Kontemporer di Indonesia: Front Pembela Islam (FPI) dan Laskar Jihad (FKAWJ)*, Unpublished Research Report, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2001.
- Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Colombijn, Freek, and J. Thomas Lindblad (eds.), *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*, Leiden: KITLV Press, 2002.
- Creswell, J.W., *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*, CA: SAGA, Thousand Oaks, 1998.
- Dawam Rahardjo, M., *Perspektif Deklerasi Makkah, Menuju Ekonomi Islam*, Mizan, 1989.
- De Graaf dan Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Pers, 1989.
- de Graaf, dkk., *China Muslim di Jawa Abad XV dan XVI: Antara Historisitas dan Mitos*, terj. Alfajri, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1998.
- Denzin K.N. & Lincoln S.Y., *Hand Book of Qualitative Research*, US: Sage Publications Inc, 2000.
- Dhakiri, M. Hanif Dhakiri & Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam*, Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000.
- Effendy, Bachtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Emmerson, Donald K. (ed.), *Indonesia Beyond Suharto: Polity, Economy, Society, Transition*, New York: M.E. Sharpe, 1999.
- Esposito, John L., (ed.) *Voices of Resurgent Islam*, New York , Oxford University Press.
- Fananie, Zainuddin, et.al., *Radikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Federspiel, Howard M., *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Terjemahan Yudian W. Asmin & Affandi Mochtar, Yogyakarta: UGM Press, 1996.



- Forrester, Geoff and R.J. May (eds.), *The Fall of Soeharto*, Singapore: Select Books, 1999.
- Garna, Judistira K., *Ilmu-ilmu Sosial: Dasar, Konsep, Posisi*, Bandung: Program Pascasarjana Unpad, 1998.
- Gunawan, Asep, ed. *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*, Jakarta: RajaGrafindo Persda, 2004.
- Hadisutjipto, S.Z., *Babad Cirebon*, Jakarta: Depdikbud, 1979, hlm. xvii.
- Hasjmy (ed.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1993.
- Huda, Nor, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2007.
- Husaini, Adian dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Ida, Laode, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Jakarta: Erlangga, 2004.
- Jahroni, Jajang, et.al., *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia: Studi tentang Pandangan Politik Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Ikhwanul Muslimin, dan Laskar Mujahidin*, Unpublished Research Report, Jakarta: INSEP-LIPI, 2002.
- Kartodirdjo, Sartono, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Kartodirdjo, Sartono, *Ratu Adil*, Jakarta: Sinar Harapan, 1984.
- Kern, R.A. dan Hoesein Djajadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon*, Jakarta: Bhratara, 1973.
- Khuluq, Lathiful, "Islamisasi pada Masa Pemerintahan Sultan Agung (1613-1646)", *Jurnal Penelitian Agama*, No. 20 Tahun VII, September-Desember 1988.
- Ma'arif, Syafii, et. al, *Syari'at Islam Yes, Syariat Islam NO!*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1993.
- Maftukhin, Anis, "Islam Liberal: Navigator Post-Tradisionalisme Islam," *Republika*, 9 Juli 2001.
- Maksum, *Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000.
- Malik, Deddy Djamaluddin dan idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Ra'is, Nurcholish madjid, Jalaluddin Rakhmat*, Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Mansur Suryanegara, Ahmad, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.
- McBeth, John, 'Political Update', in Geoff Forrester, *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or Chaos?*, Leiden: KITLV, 1999.
- Mihardja, Achdiat K. (ed.), *Polemik Kebudayaan*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Misrawi, Zuhairi, "Menuju Post-Tradisionalisme Islam", *Republika*, 3 Juli 2001

- Morgan, Kenneth W., *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Mujani, Saiful, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 2007.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia: 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Pires, Tome “*The Suma Oriental of Tome Pires: an Account of the east, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512 – 1515 and the Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and maps, Written and drawn in the east before 1515*”. London: the Hakluyt Society, 1944.
- Prodjokusumo, dkk., *Sejarah Umat Islam Indonesia*, Jakarta: PP MUI, 1991.
- Purnomo, Alip, *FPI Disalahpahami*, Jakarta: Mediatama Indonesia, 2003.
- Pusponegoro, Marwati D. dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Depdikbud RI, 1995.
- Reid, Anthony, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Volume Two; Expansion and Crisis*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.
- Ritzer, George and Barry Smart (eds), *Handbook of Social Theory*, London: Sage, 2003.
- Ritzer, George and Douglas J. Goodman, *Modern Sociological Theory*, Penerjemah: Triwibowo BS, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Robertson, Roland, ed., *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta: Rajawali Pers, 1988.
- Rogers, Mary F., *Multicultural Experiences, Multicultural Theories*. New York: McGraw-Hill, 1996.
- Schumam, Olaf, *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*, Jakarta: Gramedia, 1993.
- Sofwan, Ridin, dkk., *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke -19*, Jakarta Bulan Bintang, 1984.
- Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurikulum Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Suaedy, Ahmad, dkk., (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Sulendraningrat, *Purwaka Caruban Nagari*, Jakarta: Bhratara, 1972.
- Sulendraningrat, *Sejarah Cirebon*, Jakarta: Balai Pustaka, 1985.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001.
- Tholkhah, Imam and Choirul Fuad Yusuf (eds.), *Gerakan Islam Kontemporer Era Reformasi*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag, 2002.
- Tjandrasasmita, Uka, *Sepintas Mengenai Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa*, Jakarta: Depdikbud, 1976.

- Wahid, Abdurrahman, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", *Prisma, extra edition:3-9*, 1984.
- Wahid, Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001.
- Welch, A.W. & P. Chachia(eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: University of Edinburgh, 1979.
- Wessel, Ingrid Wessel and Georgia Wimhofer (eds.), *Violence in Indonesia*, Hamburg: Abera, 2001.
- Wildan, Dadan, *Sunan Gunung Djati (antara Fiksi dan Fakta): Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktural dan Kultural*, Bandung: Humaniora Utama Press, 2002.
- Woodward, Mark, (Summer-Fall 2001), "Indonesia, Islam and the Prospect of Democracy" *SAIS Review* Vol. XXI, No. 2.
- Yunanto S., *et.al.*, *Militant Islamic Movements in Indonesia and South-East Asia*, Jakarta: The Ridep Institute and Friedrich Ebert Stiftung, 2003.
- Zada, Khamami, *Islam Radikal, Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Zuhdi, Susanto, *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra*, Jakarta: Depdikbud RI, 1996.