

BAB III

GUGURNYA TESIS MUHAMMADIYAH JAWA

A. Sikap Tebang pilih Muhammadiyah terhadap Budaya Jawa

Sikap Muhammadiyah yang dinarasikan Najib tak lain sebagai sikap tebang pilih. Betapapun Najib cukup meyakinkan bahwa Muhammadiyah mampu mengapresiasi kebudayaan di level tertentu, namun hal tersebut tidak membuat Muhammadiyah benar-benar bersikap apresiatif terhadap budaya-dalam atau *deep culture*. Sebab Muhammadiyah memiliki semangat untuk merasionalisasi dan modernisasi atas budaya-dalam dalam kebudayaan Jawa. Sikap ini ditafsirkan Najib sebagai upaya Muhammadiyah untuk mengisi Jawa dengan nilai-nilai substantif Islam tanpa mengeklusi unsur-unsur budaya.

Sekilas tidak ada yang salah dengan pemilihan Najib Burhani itu. Namun ia telah memangkak hubungan antara *surface culture* dengan *deep culture*. Seolah dua hal itu tidak bertautan sama sekali. *Surface culture* bisa berdiri sendiri tanpa keberadaan *deep culture*. Kebudayaan semata-mata berpijak pada level permukaan semata. Padahal bila mengacu pada pemikiran Taylor, kita akan menemukan kebudayaan memiliki kompleksitas yang meliputi pengetahuan, keyakinan, seni, nilai-nilai moral, hukum, dan seluruh kebiasaan yang diperoleh manusia dalam kedudukannya sebagai anggota masyarakat. Kebudayaan dengan begitu, sudah seharusnya ditempatkan pada kompleksitasnya. Kompleksitas yang ada di kebudayaan mesti dihargai secara keseluruhan.

Najib memilih sikap apresiatif Muhammadiyah di tataran *surface culture* bukan tanpa alasan mendasar. Alasan Najib memilih apresiasi Muhammadiyah di tataran itu berangkat dari pemahaman bahwa kebudayaan selalu dinamis. Kebudayaan di Jawa mengalami persinggungan dengan pelbagai entitas. Persinggungan-persinggungan itu membuat identitas kejawaan tidak pernah *fix* dan *mandeg*. Pelbagai faktor menjadi penyebab identitas kejawaan terus berubah setiap waktu. Dalam pemahaman ini, kedudukan Muhammadiyah dalam kacamata Najib menjadi agen perubahan identitas Jawa. Najib memberi istilah ini dengan Jawanisasi dan Islamisasi. Selaras dengan pandangan Najib, Kuntowijoyo menilai gerakan Muhammadiyah di awal sebagai kebudayaan baru tanpa kebudayaan lama.¹Ujaran kuntowijoyo merupakan buah refleksi dari gerakan Muhammadiyah. Betapapun Muhammadiyah mau mengapresiasi budaya Jawa di tataran kulit, namun ingin menggeser bahkan mengganti posisi *deep culture*. Najib menjelaskan dengan detail bahwa mistisisme Jawa mesti diganti dengan pemahaman tauhid. Misi ini dijalankan dengan membongkar mitos-mitos yang mengakar di Masyarakat dengan ilmu pengetahuan. Sehingga upaya mendistribusi misi Muhammadiyah melalui institusi pendidikan bukan berarti menghilangkan semangat awalnya ingin mengembalikan Islam pada ajaran murninya.

Kedatangan imajinasi, pikiran dan gagasan KH. Ahmad Dahlan itu tidak bermukim di ruang hampa. Gagasan segar yang lahir dari pribadinya

¹ Kuntowijoyo, *Muslim tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 158.

itu merupakan bagian dari pergulatannya dengan zona tertentu. Tentu sikap-sikap yang diambilnya ialah bagian dari tata-pikir yang memimpikan ajaran Islam harus rasional, masuk akal tanpa disusupi bid'ah tertentu. Model semacam ini bisa disebut sebagai akibat merembesnya gagasan reformasi dari Timur Tengah. Deliar Noer sendiri cukup baik mencatat fenomena reformasi di Indonesia adalah gagasan yang diimpor dari Timur Tengah. Gagasan itu tidak akan lari kemana-mana selain ke sosok Muhammad Abduh, Rasyid Ridho dan mungkin Jamaludin Al-Afghani. Tokoh-tokoh diakui atau tidak telah berkontribusi atas pembaruan-pembaruan di dunia Islam. Maka dengan begitu memahami nalar dibalik sikap terbang pilih ini penting untuk mengetahui nalar apa yang mengendap dalam sikap Muhammadiyah tersebut.

KH. Ahmad Dahlan sejatinya, tengah menggagas apa yang dikatakan Najib sebagai substansi Islam dalam kebudayaan jawa, atau Islam Sejati menurut Mulkhan. Imajinasi tersebut secara tidak langsung memiliki makna Islam harus memiliki dimensi orisinalitasnya tanpa disentuh hal-hal lain. Mimpi atas orisinalitas ajaran ini menurut Alwi Shihab ditandai dengan persinggungan KH. Ahmad Dahlan dengan gagasan-gagasan *Sallafiyah al-Manar* dan *al-urwah al-Wutsqa`* takkala menjadi anggota *Jami`at Khair* dan gagasan *Salafiyah* Wahabi saat ia pergi haji.²Sementara itu KH. Ahmad Dahlan memaknai Islam sejati dengan

² Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Kristen di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 133.

merujuk pada sumber utama yang suci dan sempurna. Dalam hal ini KH. Ahmad Dahlan menyatakan:

“Jalan yang betul ialah agama Islam sejati...ada dua bagiannya, yakni lahir dan batin... Persatuan Islam itulah yang harus kita tuju, supaya orang Islam dapat hidup secara Islam, menurut rancangan yang hukum-hukumnya sudah sempurna dan terpaku dalam Al-Qur`an sucu... Beribadah dengan Allah tidak dengan perantaraan antara manusia dengan Allah...”³

Seruan KH. Ahmad Dahlan tersebut menunjukkan itu ketaatan berdasarkan syari`ah agama dengan hukum Al-Alqur`an yang dianggap sudah sempurna itu juga harus didasarkan pada hati dan pikiran suci. Hal ini juga Mul Khan katakan bahwa KH. Ahmad Dahlan hendak mengajak umat Islam untuk memanifestasikan ruh agama dalam pondasi pikiran dan kesucian hati.⁴ Dalam konteks ini kita bisa bertanya apakah KH. Ahmad Dahlan ingin menjalankan syari`ah secara literal atau ada dimensi lain? Secara bersamaan pula, apakah ia mengidam-idamkan kesempurnaan dan otentisitas Islam dan mengidealisasi periode awal Islam?. Pertanyaan-pertanyaan itu tentu saja sudah tidak dalam koridor kajian najib. Najib memang membatasi pada relasi-relasi, sikap, hal itu sangat jelas dan secara eksplisit diterangkan sejak awal buku itu ditulis. Namun, bagaimanapun, menampilkan sisi yang berseberangan ini juga penting untuk menguak nalar-nalar yang mengerumuni cara berpikir

³ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942.....*, h. 85.

⁴ Abdul Munir Mul Khan, *Pemikiran K.H.A Dahlan dan Muhammadiyah*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), h. 223.

Muhammadiyah secara kelembagaan ataupun KH. Ahmad Dahlan sebagai sosok sentral yang dikaji oleh Najib Burhani.

Muhammadiyah kerap kali menukil ayat Al-Qur`an yang berbunyi, “*Pada hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan kupenuhi nikmatku padamu, dan aku rela Islam sebagai agamamu.*”⁵ Ayat ini menjadi argumentasi bahwa Islam adalah agama yang sudah final. Finalitas dalam Islam sudah tidak bisa diubah-ubah lagi dan ajaran ini berdiri mandiri dan tidak mampu bersentuhan dengan hal-hal lain lain.⁶ Pandangan ini memang dalam kategori Mulkan telah melalui apa yang disebut formalisasi syariat. Namun setidaknya, upaya menafsirkan teks secara literel telah mengakibatkan pemahaman atau tafsir dari ulama-ulama Muhammadiyah yang katanya tidak mau merujuk pada ulama-ulama klasik manapun sebagai ulasan untuk memahami Islam.

Ada hal menarik yang mesti dicermati, sejak kelahiran Muhammadiyah, Muhammadiyah tetap mantap merujuk pada Al-Qur`an dan As-Sunnah sebagai sumber satu-satunya untuk memahami Islam. Kredo seperti tongkat estafet, ditangkap dan diterjemahkan sebagaimana pemahaman ulama dimasanya. Sehingga di tangan Mas Mansur, kredo itu mengalami pengerasan yang tandai dengan kelahiran Majelis Tarjih. Padahal selama ini Muhammadiyah dikenal memiliki spirit berislam tanpa madzhab. Upaya mendirikan majlis tersebut untuk merumuskan prinsip akidah dan

⁵Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2001), h. 10.

⁶ William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 1-25. Penjelasan Willian menunjukkan corak-corak yang melekat pada kelompok fundamentalisme yang lahir dari kegaduhan modernitas dari Barat.

syari`at Islam. Inilah mazdhab Muhammadiyah sesungguhnya. Walau, Muhammadiyah sendiri tidak mau mengatakan majlis tersebut sebagai madzhab namun faktanya semua anggota Muhammadiyah patuh pada terhadap keputusan majlis itu. Sehingga dalam konteks ini, ada ketersambungan dibalik berdirinya Majelis Tarjih. Ketersambungan itu berasal dari misi KH. Ahmad Dahlan yang menyerukan untuk kembali ke sumber-sumber otentik Islam dan menanggalkan penafsiran para ulama klasik. Namun Najib dalam konteks ini berkilah bahwa berdirinya majlis tersebut merupakan suatu keterputusan dari semangat yang digelorkan sang pendiri. Keterputusan itu disebut Mulkhan sebagai bergantinya model Islam sejati *ala* KH. Ahmad Dahlan dengan formalisasi Islam yang berkecenderungan memberantas TBC. Sementara faktor berdirinya Majelis Tarjih dilihat Najib sebagai konsekuensi arus kuat dari kelompok ulama fiqh ketimbang mengkrystalnya pemahaman kredo kembali ke Al-Qur`an dan As-Sunnah.

Ketersambungan gagasan awal itu tidak sama sekali dibaca oleh Najib Burhani. Najib melihatnya sebagai suatu keterputusan dari sikap Muhammadiyah. Ia masih menyangka bahwa reformasi Muhammadiyah tetap mengakomodasi budaya Jawa. Hal ini Persis yang disampaikan oleh Nakamura yang sudah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Menurut Najib kehadiran Muhammadiyah merupakan wujud dalam evolusi identitas kejawaan. Sejarah identitas kejawaan memang telah mengalami pertukaran nilai yang silang-sengkarut antara Islam dan Jawa. Sehingga kedua-duanya memiliki suatu identitas yang sama sekali baru sebagaimana dilukiskan oleh

antropolog baik Rikclefs maupun Betty. Dalam konteks ini, Najib sangat lihai merangkai hasil penelitian para etnograf yang disimpulkan dengan tiga paradigma, yakni paradigma orientalis lawas, paradigma berpusat pada Islam dan paradigma tengahan atau alternatif. Dari ketiga paradigma itu, bisa ditarik satu simpulan bahwa Muhammadiyah tidak benar-benar menjaga jarak, bahkan mau meleburkan konsepsi reformisnya dengan kejawaan di level tertentu yang (mungkin) bisa masuk dalam paradigma tengahan.

Simpulan itu sungguh mengaburkan corak khas kelompok reformis Islam sesungguhnya. Pada umumnya, gerakan reformis Islam mengidam-idamkan finalitas dari sumber primer berislam. Dalam finalitas itu, terdapat suatu imajinasi tentang otentisitas, kemurnian atau keaslian ajaran Islam. Imajinasi otentisitas Islam tersebut, tentu saja memiliki implikasi terhadap sikap-sikap Muhammadiyah yang terbang pilih itu. Pandangan terkait kemurnian ajaran Islam itu mengandaikan tidak adanya gesekan apapun dengan kebudayaan manapun. Dalam hal ini, Islam ajaran sempurna, statis dan anti nilai-nilai perubahan. Islam seperti ini diandaikan hanya ada satu, Islam yang tidak beragam. Dalam konteks ini KH. Ahmad Dahlan mengimajikan Islam Sejati, Islam yang mestinya memperhatikan peraturan lain seperti hukum-hukum yang bersumber dari Al-Qur`an dan As-Sunnah. Najib juga tidak jujur atas sikap KH. Ahmad Dahlan yang masih ikut-ikutan dengan gerakan menumpas TBC. Terbukti KH. Ahmad Dahlan mengikuti

gerakan yang memberantas kenduri, berkunjung ke makam (ziarah) , *berzanji*, *shalawatan* dan lain sebagainya.⁷

Sikap KH. Ahmad Dahlan itu buah dari kajian fiqh kyai tradisional mengandung bid`ah yang tidak diajarkan di zaman nabi.⁸ Fiqh kyai tradisional dianggap menuntun umat Islam untuk besikap taklid dan ditandai dengan ajaran-ajaran dari empat madzhab fiqh, yakni Madzhab Maliki, Syafi`i, Hanafi dan Hambali. Namun diantara keempat itu yang paling dominan di Indonesia ialah Madzhab Syafi`i. Ajaran para ulama fiqh itu melalui *syarah* (bersifat ulasan), dan *hasyiyah* (ulasan atas ulasan) terhadap karya di abad pertengahan. Ajaran yang dilalui seperti itu telah menghalang umat Islam dari masa sekarang dan masa nabi. Medium yang tepat memahami Islam ialah belajar langsung dari sumber aslinya Al-Qur`an dan As-Sunnah yang mesti ditafsirkan penalaran bebas oleh ulama yang memenuhi syarat. Penjabaran tersebut sudah cukup memberi bukti bahwa NU hadir karena diserang oleh kelompok reformis. Sehingga berdirinya NU itu tidak semata-mata menjadi faktor penyebab pergeseran Muhammadiyah. Justru kehadiran Muhammadiyahlah yang melatarbelakangi kehadiran NU. Najib dengan begitu salah kaprah menempatkan NU sebagai faktor penyebab pergeseran Muhammadiyah.

⁷ Adaby Darban, *Sejarah Kauman*, (Yogyakarta: Tarawang, 2000), h. 42-43.

⁸ Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis Kritik Nalar Islam Murni*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2004), h. 16. Agenda Buku Nur Khalik ini sangat berbeda dengan penelitian penulis. Ia hanya menysar bagaimana pemahaman atas otentisitas Islam. Baginya otentisitas ini ingin mengusung kebenaran tunggal. Hal tersebut mesti dipahami dalam dua hal yakni, Islam yang berada di lintas sejarah Muhammad. Kedua pengertian itu dipahami sebagai pemberangusan dengan praktik-praktik populer atau tradisi lokal yang disebut sebagai TBC. Khalik mengatakan fenomena tersebut telah terjadi kekerasan wacana karena meminggirkan gaya Islam lain dengan mengatakannya bukan Islam yang sesungguhnya.

Sesungguhnya faktor kelahiran NU adalah upaya mempertahankan diri dari serangan-serang reformis seperti Muhammadiyah dan Sarekat Islam. Martin Van Bruinessen menjelaskan bahwa Muhammadiyah tidak sekadar gerakan yang menekankan pada pendidikan dan kesejahteraan sosial tapi menysar pada persoalan akidah dan ibadah.⁹ Pandangan Martin ini turut mengeliminasi bahwa anggapan Najib atas peralihan fokus Muhammadiyah. Serangan Muhammadiyah terhadap kelompok tradisional ini mendapat pembenaran dari Ricklefs. Ia beranggapan bahwa Muhammadiyah cenderung keras terhadap tradisi Islam tradisional ketimbang abangan. Namun Ricklefs tidak melihat bagaimana ketersambungan nalar yang sudah dibangun sejak awal kelahiran Muhammadiyah. Sehingga seolah-olah terjadi keterputusan nalar di tubuh Muhammadiyah.

Kesalahan fatal Najib ialah menaruh Muhammadiyah sebagai representasi “Islam Jawa”. Islam Jawa sebagai entitas pada gilirannya menjadi kabur, tidak jelas dan seolah Jawa hanya diposisikan dalam tataran kulit. Bila menilik entitas Islam Jawa, Islam Jawa identik dengan kedalaman. Unsur Islam dan Jawa seperti berjalan beriringan satu sama lain. Namun begitu, “Islam Jawa” sebagai diskursus masih menjadi polemik tersendiri yang gagal dipahami oleh para antropolog sebagaimana dinyatakan oleh Josep Van Boogert. Representasi para antropolog mengenai Islam

⁹ Martin Van Bruinessen, *NU Relasi-relasi Kuada Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta:Lkis, 1994), h. 24-25. Martin tidak secara eksplisit menunjuk Muhammadiyah sebagai satu-satunya penentang tradisi keagamaan ulama tradisional. Ia juga memperlihatkan serangat kelompok reformis dari organisasi PERSIS dan Sarekat Islam.

Jawa kerap terpeleset dan tidak memiliki penjelasan memadai dalam merepresentasi Islam dan Jawa. Dengan begitu, Joseph Van Boogert lebih memilih Islam Jawa sebagai suatu entitas. Dalam hal ini, Najib memahami relasi Islam dan Jawa sejauh perdebatan unsur-unsur dominan di dalam dirinya. Sehingga ia memiliki satu garis batas bahwa perebutan mana unsur dominan di Jawa itu ialah bentuk *identity contested*.

Najib melihatnya sebagai suatu kontestasi. Ini mencengangkan. Karena ia tidak melihat bagaimana kontestasi itu tidak menghitung relasi-relasi kuasa yang menjangkiti kala itu. Misalkan relasi Muhammadiyah dengan keraton, Boedi Oetomo atau anggota-anggotanya sebagian besar memiliki status sosial yang tinggi. Jelas bila menganggap itu sebagai ruang kontestasi akan didapati satu pemenang, dan menanggalkan pemahaman relasi-relasi kuasa yang bekerja di dalamnya. Kontestasi itu sungguh telah membuyarkan kehadiran *binary opposition*¹⁰ dalam membangun argumentasi Najib. Najib abai bahwa mengisi Jawa dengan substansi Islam telah meminggirkan keragaman Islam. Nur Khalik menyebutnya sebagai kekerasan wacana yang meminggirkan kelompok Islam tradisional, bahkan tradisi lokal.¹¹

¹⁰ Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, (Yogyakarta:Lkis, 2003), h. 47. Penjelasan Fayyadl soal oposisi biner memang melihatnya penempatan *speech* lebih tinggi daripada *writing*. Konsekuensinya ialah bahwa kehadiran bahasa melalui tuturan jauh lebih penting ketimbang tulisan. Kehadiran tulisan kerap tergelincir dari medan pemaknaan. Sehingga ada suatu meminimalisir ketergelinciran makna dengan menempatkan ujaran lebih tinggi daripada tulisan. Konteks ini sesungguhnya menunjukkan rasionalitas modern yang memiliki imajinasi kebenaran selalu ditempatkan posisi unggul dari entitas lainnya.

¹¹ *Ibid.*, h. 133.

Corak oposisi binner dalam buku najib sangat nampak dalam pemilihannya antara *surface culture* dan *deep culture*. Kedua hal ini dianggap terpisah dan tidak memiliki pertautan sama sekali. Najib sesungguhnya ingin membenarkan sikap Muhammadiyah di awal yang merasionalisasi budaya-dalam di tubuh kejawaan. Jawa harus diisi oleh nilai substansi Islam dan Islam harus menampilkan sisi kejawaan di level kulit. Sehingga menerima *surface culture* secara utuh ialah keniscayaan, karena hanya di level itu Muhammadiyah mau menerima kebudayaan di dalam tubuh Jawa. Najib seperti membenarkan bahwa menundukkan *deep culture* dengan rasionalisasi dan modernisasi perlu dilakukan. Hal tersebut merupakan proses evolusi sejarah identitas Jawa. Ia dengan begitu meniadakan bahwa upaya itu sesungguhnya untuk menundukkan mitologi yang berkembang di masyarakat. Penundukan atas budaya *deep culture* dikarenakan irasionalitas di dalamnya. *Deep culture* dalam kepercayaan-kepercayaan telah mematikan nalar manusia. Sesungguhnya model penalaran seperti ini sangat khas modernisasi yang diciptakan oleh Eropa. Sehingga upayanya membangun pendidikan dan lembaga sosial adalah upaya untuk mengubur hidup-hidup *deep culture* yang jelas menempatkan alam diposisi sakral.

Muhammadiyah secara tidak langsung mengidamkan model peradaban Barat yang menjunjung tinggi ilmu-ilmu modern. Ilmu ini secara epistemologis telah menyisakan keganjilan di dalam dirinya. Nalar di dalam ilmu modern yang diidam-idamkan oleh Muhammadiyah itu sesungguhnya bermasalah. Ilmu modern, sejauh itu dipahami ilmu-ilmu humaniora yang

dibangun dengan asas-asas objektivitas, netralitas dan bebas kepentingan. Ilmu dengan prinsip demikian, mudah digunakan untuk apa saja, untuk memeralat manusia dan melegitimasi penundukan dari satu kebudayaan ke kebudayaan lain. Hal ini tidak pernah disadari oleh Najib Burhani, bahwa rasionalitas yang dibawa oleh KH. Ahmad Dahlan telah mengancam mitologi yang berhasil menjaga dan merawat alam. Mitologi itu merupakan batas-batas, penghayatan dan upaya memahami alam sebagai suatu entitas yang saling berhubungan satu sama lain.¹²

Sementara itu Bambang sugiharto melihat kemegahan modernitas telah membawa konsekuensi-konsekuensi yang tak terbayangkan sebelumnya. Bambang menyebut pada taraf praksis pandangan dualistik objek dan objek, spiritual-material, manusia-dunia telah mengakibatkan telah mengakibatkan eksploitasi alam secara berlebihan. Kini kita terasa dampak dari krisis ekologi yang melanda dunia. Kedua ialah pandangan positivistiknya telah menjadikan manusia seolah juga objek dan rekayasa masyarakat seperti mesin pun tak terelakkan. Akibatnya manusia menjadi tidak manusiawi lagi. Sedangkan ketiga, kebenaran ilmu menjadi kebenaran tertinggi. Sebagai konsekuensinya, Bambang menyebut telah terjadi disorientasi moral-religius, keterasingan dan akan berlanjut pada pandangan materialistik yang mengandaikan fakta terakhir adalah materi dan hidup ini mengejar materi saja. Konsekuensi yang mengerikan lagi ialah militerisme yang mengatur perilaku manusia karena norma dan kohesi sosial telah pudar. Akibatnya kekuasaan dibangun diatas kekerasan untuk mengontrol

¹² F. Budi Hadirman, *Kritik Ideologi.....*, h. 70.

manusia ataupun masyarakat. Sementara itu juga timbul tribalisme atau mentalitas yang mengunggulkan suku atau kelompok sendiri.¹³

Sedangkan rasionalitas itu meniscayakan adanya keutuhan, ketunggalan yang tidak mungkin disentuh apapun karena selalu *ajeg* “disana”. Rasionalitas itu mengendap menjadi pemahaman bahwa ada kebenaran itu utuh dan bisa dicapai. Pemahaman ini dianggap sebagai oleh Husserl sebagai cara-pandang kuda.¹⁴ Husserl sendiri sesungguhnya melihatnya ini sebagai *subjektivication* atau apa yang disebut oleh Ito Prajna sebagai penggelembungan subjek.¹⁵ Sederhananya, tidak mungkin subjek bisa mencaplok suatu realitas secara utuh. Subyek hanya mampu mengetahui dari horizon yang mengitarinya. Inilah corak khas modernitas. Suatu kecongkakan zaman yang disebarluaskan melalui kolonialisme. Ia pada gilirannya menjadi prototipe tata-keadaban yang maju, rasional dan begitu megah. Begitulah citra yang tampil dalam kemelut modernitas dan kolonialisme yang bertautan sama lain. Hingga *the other* mesti ditundukkan agar meniru suatu citra dari tata-keadaban yang sudah mencapai kemajuan.¹⁶

¹³ Bambang Sugiharto, *Posmodernisme Tantangan bagi Filsafat*, (Yogyakarta: PT Kanisius), h. 29. Bambang Sugiharto kisah Modernitas di bidang filsafat adalah gerakan pemikiran dan gambaran dunia tertentu yang terilhami oleh Descartes, dan dikokohkan oleh Pencerahan (*Enlightenment/Aufklärung*), dan mengabadikan dirinya hingga abad dua puluh melalui dominasi sains dan kapitalisme.

¹⁴ Donny Gahral Adian, *Pengantar Fenomenologi*, (Depok: Penerbit Koekoesan, 2010), h. 41.

¹⁵ Ito Prajna, *Fenomenologi Politik Membongkar Politik Menyelami Manusia.....*, h.5. Ito disini menjelaskan bagaimana kedudukan manusia yang bermula dari dunia ide dan gagasan. Gagasan soal rasionalitas itu mengandaikan suatu otonomi, kebebasan dan pencerahan bagi umat manusia. Faktanya manusia justru terjebak pada banalitas ritus harian dan terjerebab pada irasionalitas.

¹⁶ Ania Loomba, *Kolonialisme / Pascakolonialisme*, (Jogjakarta: Bentang, 2000), h. 74. Menurut Ania Lomba kolonialisme membentuk struktur-struktur pengetahuan manusia yang sudah ada. tak ada satu cabang pengetahuan yang tidak disentuh oleh pengalaman kolonial. Ia melihat

Penundaan ini akan menyingkapkan suatu pemahaman atas realitas. Dalam konteks ini, rasionalitas Muhammadiyah berujung penundukkan. Ia tampil untuk mengusung nilai-nilai Islam. Lalu menyingkirkan *deep culture* sebagai sesuatu yang *uncivilized* (tidak beradab) dan harus dilakukan *civilization* (pemberadaban). Pengertian ini bila dirunut lebih jauh akan bertemu sosok Edward Said, ia melihat bagaimana upaya deskripsi tentang suatu kawasan, etnik, atau budaya tertentu dalam rangka penundukan. Hal ini bukan semata-mata sebagai asas pengetahuan untuk pengetahuan. Melainkan sebagai politik penamaan untuk mendefinisikan *the other*. *The other* inilah irasionalitas, feminim, penuh dengan keeksotikan. Dan tentu saja ini merupakan suatu rumusan untuk menempatkannya sebagai sesuatu yang musti diberadabkan agar mencapai sesuatu yang memiliki kemiripan dengan Barat. Dengan begitu, posisi Timur merupakan suatu yang di Timurkan.¹⁷ Logika *uncivilized* dan *civilization* ini termuat dari suatu pemilahan atas *surface culture* dan *deep culture*. Hal ini memiliki kemiripan dengan suatu rangkaian nalar Najib dalam melihat sejarah sikap Muhammadiyah kepada *deep culture*. Sesungguhnya rasionalisasi atas *deep culture* telah menempatkannya sebagai *the other*.¹⁸

Hasrat ini sesungguhnya bersambut gayung dengan spirit memurnikan ajaran Islam. Lalu berimbas pada sikap Muhammadiyah yang

bahwa pengetahuan itu telah memproduksi oposisi biner. Eropa dan non-Eropa, putih dan hitam, begitu seterusnya.

¹⁷ Edward Said, *Orientalisme*, (

¹⁸ Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 47. Studi Ahmad Baso ini ingin mengungkap momen sejarah kelam yang berkebalikan dengan sejarah modernisasi yang memimpikan pencerahan, pembebasan.

tebang pilih terhadap kebudayaan tertentu. Najib menilai sikap atas pemilihan budaya permukaan merupakan konsekuensi dari keberadaan KH. Ahmad Dahlan di dalam jantung kebudayaan Jawa, keraton. Keterlemparan KH. Ahmad Dahlan menjadi titik tolak mengapa ia masih apresiatif terhadap kebudayaan Jawa di level tertentu karena ia menjadi *abdi dalem*.

¹⁹ Fenomena itu menimbulkan ambiguitas di dalam diri Muhammadiyah. Walau ia menyebut terdapat ambiguitas namun Najib tidak mengeliminasi Muhammadiyah sebagai representasi Islam Jawa. Najib memberi suatu keterangan berharga bahwa konsepsi “Islam Jawa” yang diusung ialah “*curiga manjing warangka*” (belati menyesuaikan sarungnya), ia melihat bahwa Islam adalah *curiga* sedangkan *warangka*-nya adalah budaya Jawa. Najib juga mengutip *sastra gending* dari Sultan Agung untuk menguatkan tesisnya yakni, Islam adalah *sastra*, sedangkan budaya Jawa adalah *gending*.²⁰ Kesimpulan Najib ini menyesatkan karena ia tidak menahu bagaimana logika oposisi biner yang dipraktekkan untuk menundukkan atau menghilangkan *deep culture* yang khas dengan kejawaan. Najib terkesan memaksa ingin mematahkan asumsi Muhammadiyah sebagai organisasi puritan. Namun upayanya, sejauh ini, lebih terkesan sebagai bentuk

¹⁹ F. Budi Hadirman, *Heidegger dan Mistik Keseharian Suatu Pengantar menuju Sein und Zeit*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003), h. 48. Budi Hadirman menjelaskan fenomena ini sebagai faktisitas dalam pandangan Heidegger. Secara sederhana, manusia ada begitu saja, “disana”, tanpa tahu dari mana dan mau kemana. Kita tidak pernah mendapat pilihan, apakah mau hidup di dunia atau tidak. *Dasein* terlempar ke dunia begitu saja, kata Heidegger. Ini adalah refleksi mendalam atas dunia-kehidupan Heidegger tentang ada. Suatu falsafa tentang ontologi. Refleksi ini menginspirasi penulis bahwa sosok KH. Ahmad Dahlan ada begitu saja, terlempar dan menjadi *abdi dalem*. Sehingga penulis merasa cocok dengan diksi keterlemparan untuk menandai keberadaan KH. Ahmad Dahlan dalam keraton. Namun penjelasan Heidegger terkait faktisitas ini terkait analisisnya salah-kaprah dunia modern terkait sang “Ada”. Singkatnya gagasan inti Heidegger ingin menunjukkan kesalahan cara-pandang eksistensial dunia modern yang menjerumuskan manusia ke dalam satu bentuk dunia tertentu.

²⁰ Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa....*, h. 158.

akumulasi kegalauan kolektif di tubuh Muhammadiyah daripada menjembatani Muhammadiyah dengan kejawaan.

B. Najib dan Kegalauan Cendekiawan Muhammadiyah

Upaya Najib adalah bentuk kegaluannya. Label organ puritan telah meresahkan kelompok Muhammadiyah, seperti Najib Burhani, Moslim Abdurrahman, Kuntowijoyo, Munir Abdul Mulkan atau Amin Abdullah adalah beberapa yang bisa disebut atas label itu. Muhammadiyah seperti mencari bentuk yang pas, mencari imaji, mencari pendasaran bagaimana sikap-sikap semestinya dilakukan oleh Muhammadiyah terhadap budaya-lokal. Di sini posisi Najib diantara sederet cendekiawan yang galau atas label puritan itu. Najib seperti menjadi obat galau dari mereka, karena berhasil menyuguhkan sikap apresiatif Muhammadiyah yang besar kemungkinan untuk dakwah kultural yang masih belum matang.

Dalam konteks itu, kita bisa melihat bagaimana Musyawarah Nasional Tarjih di Aceh tahun 1995, Muhammadiyah berupaya mengembangkan konsep budaya. Percikan-percikan itu sudah mulai terjadi, momen Musyawarah Nasional Tarjih seolah menjadi titik-tolak keberangkatan Muhammadiyah merenungkan kembali konsepsi budaya yang bisa diterima oleh Islam. Muktamar itu menghasilkan suatu yang benar-benar baru dalam sejarah Muhammadiyah yakni, afirmasi seni, memberi peluang menciptakan dan menikmati seni dengan ketentuan-

ketentuan tertentu, seni diperbolehkan untuk dakwah.²¹ Bagaimanapun hal ini menjadi sesuatu yang baru dalam Muhammadiyah, khususnya Majelis Tarjih.

Secara bergulir, Muhammadiyah kembali merekonstruksi konsepsi kebudayaan. Kali ini pada Munas Tarjih ke XXV di Jakarta, Muhammadiyah berhasil suatu metodologi pemikiran Islam, yaitu metode *burhani*, *irfani*, dan *bayani*.²² Kemudian Mukhtamar Muhammadiyah ke-44 menghasilkan buku yang berinti etika bersosial budaya. Pada tahun 2002, sidang Tanwir XII di Bali baru muncul konsepsi dakwah kultural. Kemudian penetapan dakwah kultural sebagai agenda resmi Muhammadiyah di sidang Tanwir XIII di Makasar tahun 2003. Ini merupakan suatu tanda bahwa terjadi suatu evaluasi yang memadai di tubuh Muhammadiyah. Bahwa dakwah Muhammadiyah, sungguhpun, mengiming-imingkan rasionalitas, otentisitas dan kemajuan, tidak diterima begitu saja di kalangan akar rumput. Itu artinya, adanya suatu kegalauan kolektik di tubuh Muhammadiyah sehingga lembaga ini ingin merevitalisasi model dakwah mereka yang dianggap tidak sampai ke akar rumput.

Sementara itu, penulis melihat upaya Abdul Munir Mulkhan mencoba meneropong Islam murni (Muhammadiyah) yang direspon oleh masyarakat petani dan memberikan kritik terhadap Islam murni yang muncul di dalam keragaman. Mulkhan membagi anggota Muhammadiyah

²¹ PP Muhammadiyah, *Keputusan Mukhtamar Muhammadiyah 43 Beserta Makalah Prasarannya*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 1995), h., 126.

²² PP Muhammadiyah, *Pedoman Hidup Islam Warga Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2005), h., 42.

menjadi empat tipologi, yakni Islam murni (kelompok Al-ikhlas); Islam murni yang tidak mengerjakan sendiri tapi toleran terhadap praktik TBC (Kelompok KH. Ahmad Dahlan); neotradisionalis (kelompok *Munu*, Muhammadiyah-NU); dan kelompok neo-sinkretis (Kelompok Munas, Muhammadiyah-Nasionalis). Tipologi yang dibawa Mulkhan ini penting karena sudah membenamkan asumsi bahwa Muhammadiyah itu satu. Buku ini juga mengisahkan jalan baru bagi Muhammadiyah. Mulkhan menunjukkan bagaimana upaya membuat suatu konsepsi tentang Spiritualisasi Syariah yang dicanangkan di Aceh 1995. Konsepsi ini bermaksud agar Muhammadiyah kembali ke model Islam sejati KH. Ahmad Dahlan yakni Islam dengan akal dan hati.²³

Mulkhan sendiri memiliki suatu ramuan terkait dakwah kultural Muhammadiyah. Ia membedakan dari dakwah struktural yang sifatnya dari atas ke bawah (*top down approach*), dakwah model seperti itu selalu berorientasi normatif-doktriner dan bahkan menggunakan politik kekuasaan. Larangan dan ancaman menjadi asas yang dipakai pada ketentuan aqidah, ahlaq, ibadah fiqh guna mengubah perilaku keagamaan seseorang atau masyarakat.²⁴ Sementara dakwah kultural memiliki ciri dinamis, kreatif, dan inovatif. Ini berarti juru dakwah harus memiliki kemampuan untuk memahami adat-istiadat, kebiasaan, nilai-nilai, norma, sistem sosial, simbol dan hal lain yang menyangkut kebudayaan di masyarakat yang akan dijadikan sasaran dakwah.

²³ Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani.....*, h. 249-265.

²⁴ Abdul Munir Mulkhan, *Kesalahan Multikultural: Ber-Islam secara Autentik-Kontekstual di Arus Peradaban Global*, (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban 2005), h. 213.

Bila dilihat secara kasar, dakwah Muhammadiyah memang mengandung elitisme, karena hanya mampu kalangan tertentu dalam masyarakat. Segmentasi hanya di kalangan terdidik, terutama perkotaan dan kelompok-kelompok urban. Din Syamsudin memiliki pandangan bahwa dakwah kultural ini bisa menjadi satu terobosan dalam dakwah baru. Ia memberi istilah bahwa dakwah kultural bisa menjadi kaca mata baru dalam melihat multi-aspek dari keberagaman tradisi lokal agar dakwah dapat dijadikan salah satu media transformasi sosial.²⁵

Sementara itu, Amin Abdullah cendekiawan Muhammadiyah yang tersohor memiliki gagasan menarik untuk jalan baru bagi Muhammadiyah. Amin Abdullah menambahi sebutan dari PP Majelis Tarjih menjadi “Majlis Tarjih dan Pemikiran Islam”. Ia mengatakan:

“Sekadar sebagai contoh, substansi yang disebut dengan TBC pada era berdirinya Muhammadiyah (era agraris) sudah sangat berbeda dengan era pembangunan (era industri). Belum lagi muncul pendekatan-pendekatan keilmuan sosial budaya baru terhadap isu-isu sejenis TBC, yang juga telah menggeser hal yang dimaksud dengan TBC saat didefinisikan beberapa puluh tahun yang lalu. Perubahan dalam wawasan pendekatan keilmuan dan pandangan pada dataran sosio-kultural, lagi-lagi menuntut ijtihad-ijtihad baru Muhammadiyah.”²⁶

Pernyataan Amin Abdullah memberi suatu tanda atas kegalauannya. Ia menyerukan untuk melakukan ijtihad-ijtihad baru karena tantangan

²⁵ M. Din Syamsudin, “Menjadikan Dakwah sebagai Strategi Transformasi Sosial,” dalam Umam Mukhlas, *Landasan Dakwah Kultural: Membaca Respon al-Qur`an terhadap Adat Kebiasaan Arab Jahiliyah*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2005), h. vi.

²⁶ Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 153.

Muhammadiyah semakin kompleks. Ia secara implisit ingin mengatakan bahwa pendekatan-pendekatan ilmu sosial terbaru telah menggeser pemahaman TBC di awal kelahiran Muhammadiyah. Amin menyadari bahwa, secara institusional dan implementasinya Muhammadiyah masih mengusung TBC sebagai acuan dakwah. Bahkan ketua PP Muhammadiyah, Amien Rais yang sezaman dengan Amin Abdullah, terang-terangan Muhammadiyah masih berkomitmen dengan asas pemurniaan dan pemberantasan TBC. Amien Rais bahkan secara vulgar mengatakan proyek *Javanologi* sebagai upaya menghidupkan kembali paham *syirik* itu.²⁷ Bahkan secara mengejutkan, Ahmad Syafi'i Ma'arif juga memiliki hasrat untuk memberantas TBC dalam pengertian kaku seperti yang diperankan pendahulunya.²⁸

Syafi'i Ma'arif dalam suatu prolog buku menegaskan bahwa Muhammadiyah secara mantap menjaga iman umat. Istilah ini begitu kabur. Bisa diartikan bermacam-macam. Namun tendensi pernyataan orang yang pernah memimpin Muhammadiyah itu setidaknya memberi gambaran atas pandangannya terkait Muhammadiyah, ia masih mengidam-idamkan Muhammadiyah yang otentik, terjaga dari marabahaya TBC. Ia pada gilirannya memberi suatu peringatan soal sejarah Muhammadiyah yang telah merombak tradisi berpiki yang jumud, beku dan primitif yang membawa pada rumusan kerangka dan mekanisme kelembagaan untuk

²⁷ Amien Rais, *Moralitas Politik Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 1995), h. 19-25.

²⁸ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Doktrin dan Kegamangan Umat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 136-139.

menggapai dan membumikan gagasan yang dilontarkan.²⁹ Sehingga ia seperti menutup suatu kemungkinan, menjaga iman itu bukan seperti yang disuarakan oleh Amin Abdullah, tentang bagaimana frasa TBC di dalam Muhammadiyah telah menjadi kejumudan, beku dan keprimitifannya sendiri.

Soal dakwah kultural di Muhammadiyah, Moeslim Abdurahman memiliki cara-pandang menarik. Ia menilai bahwa Muhammadiyah yang seolah memiliki gerakan praksis, senyatanya tidak berorientasi transformatif. Muhammadiyah tidak mengusung gagasan pemihakan terhadap yang tertindas. Perhatian kepada orang miskin lebih normatif-ortodoks ketimbang ideologis-emansipatoris.³⁰ Moeslim meanggap bahwa cita-cita ortodoksi menjadi biang-keladi atas ketiadaan sifat emansipatoris dalam diri Muhammadiyah. Lebih jauh lagi, ia menggarisbawahi saat Muhammadiyah merumuskan dakwah kultural, sudah seharusnya memaknai sebagai proses humanisasi sosial dan juga apresiasi terhadap budaya. Moeslim sangat menyadari bahwa gagasan dakwah kultrual tidak mudah diimplementasikan. Misi yang diemban dakwah kultural sangat berat karena mesti menyeimbangkan antara purifikasi dan dan dinamisasi, dan tekanan terhadap purifikasi begitu mendominasi. Ia sekali lagi sangat jeli bahwa ortodoksi dapat menjadi hambatan bagi Muhammadiyah dalam mengimplementasikan gagasan dakwah kultural. Moselim memberi contoh

²⁹ Mitsuo Nakamura dkk, *Muhammadiyah Menjemput Perubahan Tafsir Baru Gerakan Sosial-Ekonomi-Politik*, (Jakarta: Kompas, 2005), h, xxiv. Buku ini ditulis secara *keroyokan* oleh pemikir Muhammadiyah. Yang menarik dalam buku ini ialah ulasan Mulkhan yang masih memegang teguh keyakinannya sebagaimana di dalam disertasinya.

³⁰ Moeslim Abdurahman, *Islam Sebagai Kritik*, (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 153.

yakni “slametan” dan “reog”. Dua budaya itu memang sudah diislamkan, namun karena produk budaya seperti ini tidak memiliki referensi dalam Islam yang otentik, maka orang-orang Muhammadiyah akan memandangnya sebagai bid`ah yang sulit diterima.

Pandangan Moeslim begitu radikal. Ia seperti ingin membetot Muhammadiyah dari tradisi-tradisi yang sudah ada. Dalam keterangannya ia mengatakan bahwa, “*dosa gerakan-gerakan purifikasi Islam, mungkin yang harus disesali tidak hanya karena sejarahnya yang ganas dan apriori terhadap seni dan budaya lokal. Tapi, yang lebih parah, kalau seperti Muhammadiyah sebagai gerakan tajdid ternyata menjadi jumud, karena tidak mampu memperbarui kesadaran Islam yang lebih substansial dan terbuka untuk memaknai dakwah bukanlah identik dengan propaganda iman. Melainkan, dakwah sesungguhnya adalah setiap kerja religius untuk peradaban dan kemanusiaan.*”³¹ Pernyataan Moeslim begitu menohok dan mengena pada sumber masalah yang terjadi. Dakwah benar-benar dijadikannya untuk sarana mentransformasi sosial daripada mempropaganda iman tertentu yang dikehendaki. Moeslim dengan kerendahan hati luar biasa memberi peringatan kepada Muhammadiyah untuk mengambil sikap tegas dalam konsepsi dakwah kultural yang sedang diwujudkannya.

Sederet cendekiawan dengan pelbagai rumusan dakwah kultural itu merupakan respon terhadap kekolotan Muhammadiyah dalam melihat

³¹ Moeslim Abdurrahman, *Muhammadiyah sebagai Tenda Kultural*, (Jakarta Selatan: Maarif Institute, 2003), h. viii.

budaya. Muhammadiyah dianggap menjadi sangat puritan dan tidak lebih baik dengan organisasi NU yang begitu apresiatifnya. Para pemikir itu tidak secara mendetail melihat ulang bagaimana konteks sejarah KH. Ahmad Dahlan merumuskan gagasan Islam dengan kebudayaan Jawa. satu-satunya orang diantara cendekiawan itu hanya Najib yang melihat ulang sejarah Muhammadiyah. Najib bahkan berani mengklaim telah menjembatani perdebatan antara doktrin Islam Muhammadiyah dan relasinya dengan budaya lokal melalui kajiannya itu. Ia seperti mengajak orang untuk mencontoh menerapkan sikap apresiatif Muhammadiyah yang cenderung lentur dan mau mengakomodasi budaya. Namun dalam kajiannya tidak menjadi jalan keluar bagi sikap Muhammadiyah dalam budaya Jawa. Ia justru membenarkan sikap-sikap Muhammadiyah yang tidak mau menerima kebudayaan lokal secara keseluruhan. Ia seolah menyajikan suatu kajian luarbiasa untuk menanggulangi permasalahan Muhammadiyah itu. Bila dibandingkan dengan Moeslim Abdurrahman, kajian Najib itu hanya akan memperpanjang sikap-sikap yang akan menegaskan *deep culture* sebagai entitas yang irasional. Walau Najib didukung oleh kesimpulan Mitsuo Nakamura tentang Muhammadiyah, tidak menjadikan tesis Muhammadiyah Jawa benar-benar diterima sebagai representasi Islam yang mengakomodasi kebudayaan Jawa. Dengan begitu, Najib adalah deretan panjang cendekiawan Muhammadiyah yang memimpikan kemurnian Islam, di waktu bersamaan, juga menghendaki Muhammadiyah mampu memberi ruang pada budaya-budaya tertentu.