

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Islam Rasional”

WACANA

M. Deden Ridwan

Di Balik Keyakinan: “Islam Fundamentalis” atau “Islam Neo-Modernis”? (Analisis Sosio-Historis Pemberitaan Majalah Tempo 1980-1994)

Syamsuri

Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme: Studi Kritis terhadap Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Alimuddin Hassan Palawa

Islam Liberal dan Rasional: Kajian Atas Pemikiran Syed Ameer Ali

Hamid Nasuhi

Frithjof Schuon dan Filsafat Perennial

TULISAN LEPAS

M. Isa H. A. Salam

Al-Jarh Wa Al-Ta’dil

Maulana

Metodologi Periwiyatan Hadis

Vol. IV, No. 2, 2002

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. IV, No. 2, 2002

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Bustamin

Sekretariat

Burhanuddin

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Articles

143-164 Di Balik Keyakinan: “Islam Fundamentalis” atau “Islam Neo-Modernis”? (Analisis Sosio-Historis Pemberitaan Majalah Tempo 1980-1994)

M. Deden Ridwan

165-192 Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme: Studi Kritis terhadap Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Syamsuri

193-228 Islam Liberal dan Rasional: Kajian Atas Pemikiran Syed Ameer Ali

Alimuddin Hassan Palawa

229-254 Frithjof Schuon dan Filsafat Perennial

Hamid Nasuhi

Document

255-268 Al-Jarḥ Wa Al-Ta’dil

M. Isa H.A. Salam

269-280 Metodologi Periwiyatan Hadis

Maulana

ISLAM RASIONAL

Setelah mengangkat tema seputar fundamentalisme Islam di edisi sebelumnya, Vol. IV, No. 1, 2002, *Refleksi* sekarang mendiskusikan kecenderungan kebalikannya, Islam Rasional atau liberal, sebagai imbang informasi atau untuk memberi dimensi lain dari pemahaman umat Islam atas agamanya. Fundamentalisme Islam bercirikan pencarian kemurnian mencari ajaran agama dengan dasar penjelasan ajaran agama yang sedekat mungkin dengan maksud wahyu, dan penerima pertamanya, yaitu Rasul dan para Sahabatnya, dan fungsi akal di batasi dalam pagar-pagar kebijaksanaan salaf atau pertimbangan *ma'thur*. Sedangkan, Islam rasional bisa jadi mencari kemurnian ajaran agama seperti fokus fundamentalisme Islam, bisa juga mencari relevansi ajaran agama bagi masyarakat di setiap zamannya dengan mengupayakan memahami ajaran agama dan praktiknya dengan ukuran-ukuran yang dapat diterima akal.

Ada empat tulisan yang masuk ke meja redaksi untuk rubrik wacana dan dua tulisan lepas. Tulisan Deden, Di Balik Keyakinan: “Islam Fundamentalis” atau “Islam Neo-Modernis”? mengawali rubrik wacana. Tulisan ini tidak berbicara tentang Islam rasional *an sich*, namun ia dipakai sebagai model imbang untuk melakukan analisis kritis atas fenomena fundamentalisme Islam di Indonesia yang dipotret oleh Majalah *Tempo*. Deden menyimpulkan bahwa titik pembeda model pemahaman Islam “fundamentalis” dan “rasional” adalah terletak dalam cara menafsirkan al-Qur’an. Penafsiran kaum fundamentalis, menurut pengamatannya, dalam tataran sosio-historis, menawarkan model pemahaman keagamaan yang sederhana dan pasti, dan ini banyak diminati oleh mereka yang paham keagamaannya rendah tapi mempunyai *ghirah* yang tinggi. Hal ini menjelaskan suburnya gerakan *usrab* dan harakah terutama di universitas-universitas umum. Dari survei ditemukan model pemahaman membatasi ruang gerak umat Islam karena sifat eksklusivitasnya. Sementara, model ke pemahaman keislaman rasional dapat ditemukan seperti yang dikemukakan Nurcholish Madjid yang mengadopsi *double movement*

pengkajian Islam, yaitu dari situasi sekarang ke situasi turunnya wahyu, lalu kembali lagi ke masa kini untuk menggali relevansi ajaran agama.

Tulisan kedua, Syamsuri, *Tasawuf dan Terapi Krisis Modernisme: Studi Kritis Terhadap Pemikiran Sayyed Hossein Nasr*, menjelaskan tasawuf sebagai alternatif pemecahan krisis modernisme seperti yang ditawarkan Nasr. Syamsuri mencoba menjelaskan model pemahaman keagamaan rasional yang berdimensi sufistik, yang bisa diakui tidak hanya untuk menurunkan pesan Ilahi, tapi juga mengkritik baik pada tataran epistemologis, orientasi hidup maupun moral. Dia melihat tawaran Nasr menarik, karena sifat komprehensif dan keseimbangan orientasi antara mempertimbangkan pentingnya kesatuan Hamba dengan Tuhan dan kehidupan material dan sosial. Selanjutnya tulisan Alimuddin Hassan Palawa *Islam Liberal dan Rasional: Kajian atas Pemikiran Syed Ameer Ali*, mendiskusikan pandangan Ameer Ali tentang Islam Klasik dan sebab-sebab kemundurannya. Palawa menyimpulkan bahwa model pemahaman keagamaan klasik adalah menghargai penggunaan akal dan menjadi kunci kekuatan umat Islam klasik baik dalam bidang politik maupun sosial ekonomi. Sebaliknya, kemunduran umat Islam, sebab pokoknya adalah hilangnya penghargaan atas penggunaan akal. Adapun tulisan Hamid Nasuhi *Frithjof Schuon dan Filsafat Perenial* merupakan tulisan terakhir untuk rubrik wacana. Nasuhi mengintrodusir model pemahaman filsafat perenial Frithjof Schuon. Filsafat perenial menurutnya merupakan tawaran pendekatan kajian agama selain pendekatan normatif dan empirik di mana keduanya menyimpan kelemahan, baik terlalu ideologis bagi pendekatan normatif maupun redusionistik bagi kajian empirik. Fokus pencarian perenial adalah kebijaksanaan abadi, dalam bahasa Schuon, bahwa ada kebijaksanaan yang diturunkan dari atas kepada jenius-jenius spiritual sepanjang masa. Tampaknya model pemahaman rasional ini sangat elitis sehingga menurut Nasuhi ia hanya bisa dikonsumsi oleh mereka yang siap secara keilmuan dan untuk konteks sekarang, di mana kecenderungan yang dihindari filsafat perenial, yaitu pemikiran yang “serba materi” demikian dominan, akan menjadikan peminat model ini semakin terbatas.

Dua tulisan lepas mendiskusikan teori kajian Hadis. Pertama, *Al-Jarh Wa al-Ta'dil* tulisan M. Isa H. A. Salam. Salam menjelaskan salah satu cabang ilmu *Rijal al-Hadis* ini dari sisi pengertian, ruang lingkup, syarat-syarat, sejarah dan contoh kitab-kitab yang pernah ditulis. Lainnya,

Metode Periwaiatan Hadis tulisan Maulana mendiskusikan persoalan-persoalan seputar cara-cara periwaiatan sebuah Hadis. Diawali dengan pembahasan pengertian, persamaan, perbedaan antara term *al-riwayah* dan *al-syahadah*, dan syarat-syarat penerimaan dan penyampaian sebuah Hadis, Maulana menjelaskan cara-cara periwaiatan Hadis dari sisi kegiatan menerima Hadis dari periwaiatan, menyampaikan Hadis bagi orang lain dan susunan periwaiatannya. Penulis juga menjelaskan bentuk-bentuk periwaiatan dan diakhiri dengan sedikit analisis.

Ciputat, 20 Agustus 2002

Tim Redaksi

DI BALIK KEYAKINAN: “ISLAM FUNDAMENTALIS” ATAU “ISLAM NEO-MODERNIS”? (ANALISIS SOSIO-HISTORIS PEMBERITAAN MAJALAH *TEMPO* 1980-1994)

M. Deden Ridwan

...kesimpulan Nurcholish Madjid tentang berbagai gerakan yang disebut fundamentalis di Amerika sebetulnya secara tak langsung menyinggung sikap berbagai gerakan usroh itu, yakni memberikan semacam hiburan sementara kepada mereka yang goyah terhadap perubahan sosial... Sebab, usroh-usroh itu umumnya menawarkan pemahaman agama yang sederhana, yang mudah ditelan, sebagaimana kaum “fundamentalis”.¹

MUNCULNYA gerakan “fundamentalisme” Islam tidak bisa dipisahkan dari realitas sosial-politik global dan dinamika internal umat Islam itu sendiri. Secara sosiologis, sebagaimana dikatakan Roger Garaudy, gerakan itu muncul sebagai reaksi keras terhadap fundamentalisme Kristen, yang ingin memaksakan baik secara halus maupun melalui kekerasan —pandangan dunia (*worldview*) mereka kepada bangsa-bangsa dunia ketiga.² Fundamentalisme Kristen mendasarkan pandangannya kepada arogansi

kultural: bangsa-bangsa Barat diyakini lebih superior ketimbang bangsa-bangsa non-Barat. Dengan kata lain, gerakan fundamentalisme Islam muncul sebagai reaksi keras atas upaya "pembangunan". Sehingga, sikap anti-Barat merupakan salah satu tema penting gerakannya. Sikap anti-Barat ini mengandung pengertian bahwa imperialisme Barat masih ada, walaupun berwujud dalam bentuk lain, dan diperlukan independensi untuk menghadapinya.³ Yang ditawarkan gerakan fundamentalisme sesungguhnya adalah,

Jalan keluar dari dilema antara membaratkan diri atau kembali ke autentisitas Islam. Mereka menilai bahwa alternatif pertama telah dicoba di negeri-negeri Muslim lewat modernisasi, sekularisasi, westernisasi, atau kapitalisme, dan terbukti gagal. Karenanya, mereka menyelesaikan dilema dengan kembali ke Islam —barangkali sebagai suatu versi autentisitas, independensi— atau nativisme.⁴

Secara internal, pergumulan untuk kembali ke Islam itu ditandai oleh penekanan yang sangat berbeda terhadap salah satu dimensi ajaran Islam. Sementara dimensi ajaran Islam yang tidak menjadi objek penekanan cenderung disikapi secara apriori. Maka, dalam konteks ini, menguatnya dimensi ideologis yang menjadi ciri mendasar doktrin gerakan fundamentalisme Islam, yang pada tingkat tertentu sering melahirkan radikalisme politik,⁵ dipahami sebagai langkah strategis untuk melawan hegemoni Barat. Dalam konteks ini pula —terutama setelah dunia ketiga yang mayoritas muslim memperoleh kemerdekaan— gerakan fundamentalisme Islam kerap dikaitkan dengan upaya bagaimana menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif.⁶ Sebaliknya, wacana-wacana keislaman yang cenderung menolak gagasan tersebut, sebagaimana dikampanyekan kalangan modernis di pelbagai belahan dunia Islam, disikapi oleh mereka secara apriori dan bahkan sebagai "musuh".

Menurut Martin E. Marty, ada beberapa prinsip dasar yang dapat dijadikan tolak ukur untuk melihat gejala "fundamentalisme Islam".⁷ *Pertama*, fundamentalisme Islam adalah "paham perlawanan". Fundamentalisme dalam agama mana pun mengambil bentuk perlawanan —bahkan dalam bentuk radikal— terhadap ancaman yang dipandang dapat membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernitas, sekularisasi, dan tata nilai Barat pada umumnya.

Kedua, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks harus dipahami secara literal, sebagaimana adanya, karena nalar dianggap tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Kendati bagian-bagian tertentu dari teks kitab suci boleh jadi kelihatan bertentangan satu sama lain, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam “kompromi” dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.

Ketiga, para penganut fundamentalisme menolak pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalis merupakan bentuk relativisme keagamaan, yang terutama muncul tidak hanya dari interpretasi nalar terhadap teks kitab suci, tetapi juga karena perkembangan sosial yang telah lepas dari kendali agama.

Keempat, kaum fundamentalis menolak perkembangan historis dan sosiologis. Mereka berpandangan, bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Dalam perkembangan sejarah, masyarakat secara doktrinal harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks kitab suci, bukan sebaliknya, teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat. Karena inilah, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis.

Meski istilah fundamentalisme Islam baru populer setelah peristiwa Revolusi Islam Iran,⁸ namun dengan mempertimbangkan pelbagai prinsip dasar tadi, fundamentalisme Islam telah muncul jauh sebelumnya. Karena itu, analisis tentang gerakan kemunculan gerakan tersebut akan diawali dengan sebuah pelacakan terhadap sejarah intelektual Islam itu sendiri. Setelah itu berusaha memahami gejala fundamentalisme Islam dalam konteks seperti dijelaskan di atas hingga ke wacana *ḥarakah* atau gerakan *usroh* di Indonesia.

Tulisan singkat ini berusaha menggambarkan pemberitaan majalah *Tempo* mengenai gerakan “neo-fundamentalism” Islam —tepatnya *ḥarakah*— dan posisinya terhadap wacana “Islam neo-modernis” di Indonesia, atau belakangan —kendati tidak persis sama— lebih dikenal dengan sebutan “Islam liberal”. Karena *Tempo* dinilai memiliki pengaruh yang cukup signifikan di dalam mendemonstrasikan gagasan-gagasan kedua arus pemikiran tersebut lewat laporan-laporan jurnalistiknya. Pada akhirnya, dapat pula dicerna atau diterka di mana kira-kira “pemihakan”

intelektual *Tempo* di antara dua pemikiran Islam tersebut. Gejala pemihakan ini menunjukkan bahwa setiap media massa, sampai pada tingkat tertentu, tampak memiliki visi intelektual.

Salafiyah: Akar Gerakan "Fundamentalisme" Islam

Dengan mengakses sejarah intelektual Islam, "Fundamentalisme Islam" telah diartikan sebagai gerakan *tajdid*.⁹ Secara sosio-historis, gerakan tersebut sering merujuk kepada gerakan Wahabiyah atau Salafiyah, sebuah gerakan yang berusaha mengembalikan nilai-nilai Islam kepada ajaran fundamental, yakni al-Qur'an dan Sunnah. Dikatakan fundamentalis, karena kedua gerakan ini memiliki keterkaitan kuat kepada fundamen-fundamen Islam yang asasi.¹⁰ Menurut Harun Nasution, orang yang fundamentalis adalah "orang yang kembali ke ajaran-ajaran Islam dan meninggalkan tradisi-tradisi yang masuk ke dalam Islam. Mereka berusaha menyingkirkan tradisi-tradisi itu, dan ingin kembali ke ajaran dasar Islamnya."¹¹ Gerakan ini bisa dipandang sebagai gerakan kultural yang *genuine* dan puritan, serta berorientasi ke dalam umat Islam itu sendiri.

Dalam konteks ini, gerakan fundamentalis Wahabiyah atau Salafiyah lebih tepat dikategorikan sebagai gerakan "fundamentalisme Islam pramodern."¹² Berkaitan dengan ini, dengan nada tegas, *Tempo* menulis:

*Golongan fundamentalis tersebut bukanlah kelompok kecil, dan jelas bukan teroris. ...istilah Islam yang barangkali paling mendekati pengertian "fundamentalis" sebenarnya yang tidak berkonotasi kekerasan dan teror adalah Salafiyah. Gerakan ini memiliki pengaruh luas: Wahabiah di jazirah Arab, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir, Imam Bonjol dan kaum padrinya, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad di Indonesia, misalnya. Gerakan ini bergema dan menimbulkan interaksi, dan itulah kemudian warna baru Islam.*¹³

Dengan demikian, gerakan fundamentalisme Islam pramodern kendati istilah tersebut tidak secara tegas digunakan *Tempo* —yang memiliki kaitan genealogis dengan tradisi Salafiyah tidak bisa dianggap sebagai teroris atau radikal. Gerakan tersebut lebih merefleksikan sebuah upaya untuk kembali kepada sumber-sumber ajaran Islam yang fundamental. Ia berusaha "menundukkan al-Qur'an sebagai, memakai istilah *Tempo* sendiri, *guidance* dasar seluruh aspek ajaran Islam."¹⁴

Sikap positif dan optimistik *Tempo* terhadap semangat gerakan Salafiyah ini dapat dimengerti, mengingat pendekatan yang digunakan untuk

memahami substansi gerakan tersebut masih sangat normatif. Dengan kerangka itu, *Tempo* memahami gerakan Salafiyah —memakai istilah Fazlur Rahman¹⁵— sebagai penegasan kembali prinsip monoteisme dan persamaan manusia, digabungkan dengan berbagai tingkat penafsiran kembali warisan positif aktual tradisi Islam. Dengan demikian, *Tempo* memandang gerakan “fundamentalis” Salafiyah sebagai gerakan moral, yang berusaha mengembalikan jati diri masyarakat Islam pada masa generasi pertama Islam.¹⁶

Dalam perkembangan selanjutnya, Salafiyah —khususnya gerakan Wahabiyah—ternyata menampakkan “bentuk baru”.¹⁷ Di satu sisi, dengan menekankan pada teks al-Qur’an dan Hadis, ia secara tidak terhindarkan lagi menghasilkan suatu konservatisme dan bahkan literalisme mutlak. Di sisi lain, dengan watak dasar seperti itu, gerakan Wahabiyah telah berubah menjadi gerakan radikal dan fanatik.

Namun kecenderungan radikalisme tersebut tidak hanya disebabkan adanya faktor korelasi organis antara watak Skripturalisme Wahabiyah dengan suatu corak gerakan yang puritan, melainkan juga karena diubahnya gerakan itu menjadi gerakan politik. Maka, sebagai suatu gerakan politik dengan dukungan resmi pemerintah Saudi Arabia dan militer,¹⁸ gerakan Wahabiyah mencoba memaksakan pembaruan dalam paksaan idealisme yang dilaksanakan melalui cara-cara fanatik dan tidak toleran.

Dalam konteks inilah, mengikuti prinsip dasar yang telah dibuat Marin E. Marty tadi, gerakan Wahabiyah bisa dikategorikan sebagai sebuah gerakan fundamentalisme Islam radikal dan eksklusif. Dalam melihat kenyataan sejarah semacam itu, *Tempo* dengan tegas menulis: “gerakan Salafi ternyata juga mampu menunjukkan bentuk lain. Ia tak hanya sebuah gerakan moral atau puritan. Ia bisa tampil dengan wajah lain: fanatik dan konservatif... yang berusaha memformalisasikan ajaran Islam dengan melihat ‘ke belakang’.”¹⁹

Kendati pernyataan di atas tidak secara tegas menggambarkan sikap penolakan *Tempo* terhadap gerakan Wahabiyah-radikal, gaya pemberitaannya menunjukkan penekanan terhadap dimensi fanatik dan konservatif, serta upaya formalisasi ajaran Islam. Kalimat “berusaha memformalisasikan ajaran Islam” yang digunakan *Tempo* pada dasarnya merupakan sebuah proporsi untuk memperkuat asumsi “keradikalan” gerakan Wahabiyah.²⁰ Bahkan dengan kalimat itu, setiap orang diingatkan kepada usaha radikal kaum Wahabiyah untuk menjadikan pahamnya menjadi

"agama resmi" pemerintah Saudi Arabia. Itu berarti, *Tempo* ingin menegaskan bahwa gerakan Wahabiyah-radikal harus "diwaspadai", mengingat wataknya yang fanatik dan menolak pluralisme. Penekanan *Tempo* terhadap ketiga dimensi itu jelas merupakan langkah strategis untuk membangun citra baru: gerakan Wahabiyah ternyata tidak hanya sebuah gerakan moral-puritan, tetapi juga gerakan politik radikal. Hanya saja, sikap "ketidaksetujuan" *Tempo* terhadap model atau corak gerakan tersebut lebih diwujudkan dalam bentuk berita yang eufemistis.

Posisi "Islam *Harakah*" terhadap "Islam Liberal"

Belakangan, semangat untuk kembali kepada ajaran Islam fundamental mengilhami lahirnya gerakan "Islam Kontemporer" (kategori paling populer untuk gerakan ini ialah: "neo-fundamentalisme" atau "neo-revivalisme").²¹ Berbeda dengan gerakan "fundamentalisme Islam pra-modern", gerakan "fundamentalis kontemporer" bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem (nilai) sosial, budaya, politik dan ekonomi Barat, baik sebagai akibat kontak langsung maupun melalui pemikir muslim (kaum modernis). Secara genealogis, gerakan ini memiliki "ikatan emosional" dengan gerakan *al-Ikhwan al-Muslimun* atau tokoh-tokoh seperti Hasan al-Banna, Abul A'la al-Maududi, Mohammad Taqiyuddin an-Nabani, dan Sayyid Quthb.²² Mereka adalah bentuk intensifikasi dari gejala "revivalis". Namun, gejala tersebut tidak hanya berorientasi "ke dalam" (*inward oriented*) dan karenanya sering bersifat individual, melainkan juga diarahkan ke luar (*outward oriented*).²³ Artinya, intensifikasi itu melahirkan komitmen yang tinggi untuk mengubah kehidupan individual, komunal, dan sosial.

Di Indonesia, gerakan "Islam Kontemporer" ini lahir —selain disebabkan faktor-faktor di atas— sebagai reaksi keras terhadap modernisasi, sekularisasi, dan bahkan gerakan pembaruan pemikiran Islam, terutama yang dipelopori Nurcholish Madjid. Ia merupakan respons atas pandangan-pandangan dan praktik-praktik "kaum modernis" yang mensintesakan Islam dan kemodernan, dengan tidak mengeliminir sekularisasi yang dikandung kemodernan.²⁴ Seperti digambarkan berikut ini:

Yang mendorong lahirnya gerakan Islam kontemporer adalah adanya upaya sejumlah tokoh Islam yang menghendaki agar ajaran Islam bersih dari pengaruh kebudayaan Barat. Gerakan yang kemudian mereka kembangkan lebih mengesankan gerakan elitis kalangan terpelajar Islam, terutama karena upaya-upaya dalam membendung pengaruh berbagai ideologi yang datang

*dari Barat.... Dalam kaitan ini Islam ditempatkan sebagai alternatif yang mengguguli sistem yang lahir dari ideologi-ideologi tadi.*²⁵

Karena itu, gerakan tersebut berusaha memahami dan mengedepankan Islam sebagai jalan hidup atau *nizham*. Maksudnya, Islam sebagai petunjuk hidup secara keseluruhan bagi umat manusia, Islam yang tidak hanya nilai atau landasan moral, tetapi juga hukum.²⁶ Keseluruhan aspek totalitas ajaran Islam itu tersimpul dalam konsep risalah Islam.²⁷ Ia merupakan sistem ajaran yang dianggap mengandung keseluruhan aturan hidup yang mesti diwujudkan dalam masyarakat Islam. Upaya untuk mewujudkan risalah Islam ini perlu dilakukan melalui jihad, yaitu bentuk perjuangan suci untuk mengubah situasi yang belum Islam ke dalam situasi yang Islami.²⁸ Bagi mereka, Islam sebagai hukum harus diterapkan dalam kehidupan individu, keluarga, dan masyarakat serta negara. Maka, tidak ada alasan bagi umat Islam untuk tidak menyatakan dirinya sebagai kekuatan politik yang didasarkan pada nilai-nilai, norma-norma, dan hukum Islam.²⁹

Salah satu gerakan “neo-revivalisme” yang menjadi fokus analisis di sini adalah *harakah* keagamaan atau —dalam skala kecil— gerakan *usroh*. Menurut analisis *Tempo*,³⁰ *usroh* berarti keluarga. Anggotanya adalah mereka yang menginginkan keakraban, kasih sayang, dan saling mencintai dalam lingkungan Islam. Tujuannya adalah untuk mencapai pribadi Muslim yang mentauhidkan Allah. Rukun *usroh* paling tidak mencakup tiga hal.³¹ Pertama, *ta’aruf*, mengenal satu sama lain. Saling mengenal itu harus didasari dengan semangat cinta kasih kepada Allah semata. Kedua, *tafāhum*, saling memahami kekurangan dan kelebihan antar anggota. Ketiga, *takāful*, saling menanggung beban bersama. Pendek kata, mereka berusaha hidup secara damai, tenteram, dan penuh persaudaraan. Maka, bisa dikatakan *usroh* adalah keluarga kedua setelah keluarga di rumah.

Gerakan *usroh* berusaha membangun kode etik yang harus dilaksanakan setiap anggota. Etik ini meliputi tiga dimensi: hubungan manusia dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dan terhadap sesama manusia.³² Pada sisi pertama, para anggota harus selalu berzikir, berdoa dan ibadah kepada-Nya, mengingat mati, memperbarui tobat dan *istighfar*, serta bila mendengar azan harus segera shalat. Berkenaan dengan diri sendiri, demikian dilaporkan *Tempo*, para anggota harus jaga kondisi badan dengan olah raga, menjauhkan diri dari minuman keras, narkoba, judi,

boros, riba, mempelajari sejarah perjuangan Rasulullah dan ulama terdahulu. Mereka harus mempelajari asas-asas hukum, akidah, memperdalam disiplin ilmu tertentu, memiliki perpustakaan, mata pencaharian halal, dan jangan terlibat dengan harta umat.³³

Dalam hubungan dengan sesama, lanjut *Tempo*, mereka harus berkata benar, menepati janji, amanah, jujur, sabar, sanggup menyimpan rahasia orang lain, mengakui dengan ikhlas akan kesalahannya, memerangi kemaksiatan. Mereka tidak boleh mencaci maki, *su'udzan*, dengki, mengumpat, dan sebagainya.³⁴ Singkatnya, prinsip dasar mereka baru berkisar pada tataran moral.

Yang menarik adalah *harakah* atau gerakan *usroh* selalu dikaitkan dengan fenomena "kebangkitan Islam" di kalangan muda.³⁵ Dalam konteks itu, *harakah* atau gerakan *usroh* memang mampu memberikan tawaran dan semangat baru keberagamaan, setelah generasi muda umumnya menolak masuk Muhammadiyah atau NU dan kecewa terhadap gerakan "kaum modernis" yang dipelopori Nurcholish beserta *underbow-underbow*-nya seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). *Tempo* menggambarkan:

*Tidak semua pihak menerima pembaruan yang ditawarkan Nurcholish dalam menghayati dan mengamalkan Islam. Terutama di kampus-kampus, muncul harakah yang memberi tawaran yang laku, setelah generasi muda menolak masuk Muhammadiyah ataupun NU.*³⁶

Landasan penolakan itu, menurut Martin van Bruinessen seperti dikutip *Tempo*, karena kedua organisasi Islam ini menerima asas tunggal Pancasila.³⁷ Lebih tegas lagi, mereka memandang kedua induk organisasi Islam tersebut dan gerakan pembaruan Nurcholish tidak memiliki komitmen kuat untuk membangun masyarakat Islam. Akibatnya, sejumlah generasi muda yang ingin mencari tempat berteduh dan bertanya menjadi ragu pada NU dan Muhammadiyah atau HMI. Mereka lalu mencari alternatif sendiri, dan berkembanglah gerakan *usroh*. Dari situ, mereka mulai memiliki kesadaran baru terhadap Islam. Mereka ingin hidup bersih dalam masyarakat, mereka cenderung menghindari dari tokoh sentral dan tanpa komandan. Kemusliman mereka tampaknya tidak ingin terkotak-kotak dalam pikiran NU dan Muhammadiyah. Kendati mereka sendiri, tanpa disadari, melahirkan "bentuk sektarian baru". Gejala inilah yang menurut Jalaludin Rahmat, sebagaimana dikutip *Tempo*, merupakan suatu

rangsangan untuk melahirkan muslim “gelombang ketiga”.³⁸ *Tempo* lebih jauh menggambarkan:

*Mereka mencari yang bukan konvensional... HMI, walau sampai sekarang tetap kuat, bukan lagi pilihan utama mahasiswa Muslim... Mahasiswa sekarang lebih suka berkuat di masjid kampus, ketimbang bermain dalam kancha organisasi. Mereka mengkritik bahwa seolah aktif di keorganisasian hanya cenderung akan menjadi birokrat.*³⁹

Masjid kampus ternyata menjadi simbol kegairahan beragama. Di masjid itulah banyak di antara anak muda yang baru “menjadi Islam”. Mereka menghafal, menjalani, menganalisis, dan mengevaluasi agama setiap saat. Berbeda dengan fenomena mahasiswa IAIN (Institut Agama Islam Negeri) yang lebih suka mempelajari pikiran Karl Marx, misalnya, mereka umumnya tertarik mengkaji tafsir al-Qur’an dan kitab-kitab hadis. Mengamalkan gelombang baru ini beragam warna. Ada yang cenderung aktif memperbanyak ritual dan intelektual saja, ada pula yang menggabungkan keduanya. Namun bagaimanapun ragamnya, demikian digambarkan *Tempo*, mereka memiliki kesamaan visi: merasakan adanya konflik antara realitas lingkungan dan idealitas diri.⁴⁰ Mereka sama-sama menemukan jawabannya pada masjid. “Mereka menjadikan Islam sebagai baju besi buat menangkal benturan-benturan sosial,” ujar A.M. Saefuddin seperti dikutip *Tempo*.⁴¹

Sejumlah fenomena tadi, menurut analisis *Tempo*, tentu saja menjadi bukti terhadap keislaman yang berbeda warna dengan sebelumnya. Keislaman kaum muda sekarang ini bukan berarti yang dianut kaum tradisional yang hanya mengharuskan umatnya shalat, puasa, mengaji, dan patuh pada kiai. Bukan pula keislaman “kaum modernis puritan” yang sibuk melawan bid’ah khurafat. Keislaman telah membuat mereka, sebagai pemeluknya, bangga. Singkatnya, keislaman yang diliputi *ghirah*,⁴² yaitu hasrat yang menggebu untuk menjadikan Islam sebagai —seperti disinggung di atas— suatu ajaran atau tatanan yang utuh bulat, Islam sebagai sistem nilai dan ideologi alternatif; Islam yang merefleksikan sebuah perlawanan terhadap sistem nilai Barat. Konsekuensinya, mereka cenderung bersikap apriori terhadap berbagai jenis pandangan atau ideologi yang datang dari luar.

Sayangnya, menurut pengamatan *Tempo*, dari fenomena “kesadaran baru” atau “gelombang ketiga” keberagaman itu ada sesuatu yang perlu dicermati. *Tempo* menulis: “Dari kecenderungan kaum muda seperti itu,

maka sulit dihindari adanya kelompok eksklusif. Mereka masih fanatik pada ustadznya, selain mengembangkan identitas tertentu yang di mata orang luar terasa janggal. Misalnya, shalatnya, pakaiannya, malah dalam cara makannya..."⁴³

Tentu saja kekhawatiran *Tempo* itu bisa dimengerti. Tanpa menepis prinsip dasar moral mereka, gairah baru beragama tersebut pada hakikatnya memang memiliki potensi "bahaya". Soalnya, demikian digambarkan *Tempo*, kecenderungan eksklusif yang begitu melekat pada setiap anggotanya mudah bereskalasi dan bereksplosi, manakala dipertautkan dengan kekuatan luar. Apalagi, seperti dikatakan Kuntowijoyo,⁴⁴ anak-anak muda tersebut umumnya berdakwah dengan materi yang di-setel keras. Ditambah lagi, lanjut *Tempo* radikalisasi itu terjadi mungkin karena kesadaran beragama mereka sesungguhnya belum begitu dewasa. Bahkan, menurut Nurcholish sebagaimana dikutip *Tempo*, masih ada di antara mereka yang bersikap seperti kura-kura, selain tidak cukup percaya diri. Begitu merasa diancam, mereka langsung berlindung di balik bato-nya.⁴⁵ Karena itu, *Tempo* segera menegaskan,

*Sulit pula menghindari peluang yang kemudian melahirkan kelompok ekstrem —dan tak peduli nama Islam juga yang buruk, dan hampir semua kekerasan sejenis tadi [yang lahir selama dekade 80-an— penulis] muncul dari kalangan yang sudah berjarak dari masjid kampus— dan memang gampang diselusupi segala kepentingan.*⁴⁶

Dengan demikian, selain ekses politik, fenomena *harakah* atau gerakan *usroh* tersebut juga melahirkan dampak negatif: cenderung menjelma menjadi kekuatan eksklusif, radikal dan ekstrem, yang pada akhirnya justru bisa mencoreng citra Islam sendiri. Kasus gerakan Imran, misalnya, yang begitu terkenal di era 80-an adalah bukti yang sangat transparan.⁴⁷ Embrio gerakan ini memang berawal dari masjid kampus. Dengan memanfaatkan emosi-emosi keagamaan serta dipengaruhi konstelasi politik global —terutama gerakan-gerakan Islam Timur Tengah dan peristiwa Revolusi Islam Iran dan kondisi perpolitikan nasional yang saat itu kerap dirasakan semakin merugikan Islam, gerakan ini yang semula merefleksikan fenomena antusiasme beragama semata, telah berubah menjadi sebuah gerakan "radikal". Kendati stereotip "radikal" tersebut bisa jadi dibesar-besarkan rezim Orde Baru dalam rangka mencari legitimasi masyarakat untuk menindak mereka dengan tuduhan "subversi".

Kecuali itu, prinsip dasar *ḥarakah* atau gerakan *usroh*, seperti prinsip gerakan fundamentalisme Islam pada umumnya,⁴⁸ adalah komitmen yang kuat untuk mengubah masyarakat menjadi Islami. Mereka tampak lebih condong kepada usaha-usaha perbaikan sosial saja, tanpa refleksi yang mendalam bagaimana “bentuk masyarakat yang Islami” itu. Menurut pemahaman mereka, masyarakat yang ideal adalah masyarakat dengan konsep kekhalifahan —dalam pengertian “negara Islam”— yang dipimpin oleh seorang imam, kemudian ia memberikan delegasi kekuasaannya kepada kepala pemerintahan atau kepala agama.⁴⁹ Dalam mencapai strategi masyarakat ideal itulah mereka memiliki kecenderungan eksklusif, yang ditandai dengan usaha keras untuk mencoba menghidupkan kembali “figur-figur” sejarah dalam konteks sekarang. Tentu saja, eksklusivisme ini adalah konsekuensi logis dari obsesi masyarakat Islam itu, yang jelas-jelas bertentangan dengan realitas yang ada.

Kalau dilihat dari obsesi mereka bagaimanapun mewujudkan masyarakat ideal tadi, maka *ḥarakah* atau gerakan *usroh* ini merupakan —memakai istilah *Tempo* sendiri⁵⁰— “kritik diam” terhadap wacana pembaruan Islam Nurcholish. Untuk mengetahui bagaimana penilaian *Tempo* lebih jauh tentang fenomena *ḥarakah* atau gerakan *usroh* tersebut bisa disimak pernyataan berikut:

*...kesimpulan Nurcholish tentang berbagai gerakan yang disebut fundamentalis di Amerika sebetulnya secara tak langsung menyinggung sikap berbagai gerakan usroh itu, yakni memberikan semacam hiburan sementara kepada mereka yang goyah terhadap perubahan sosial... Sebab, usroh-usroh itu umumnya menawarkan pemahaman agama yang sederhana, yang mudah ditelan, sebagaimana kaum “fundamentalis”.*⁵¹

Pernyataan di atas sesungguhnya menunjukkan bahwa ada semacam keterkaitan yang organis antara fenomena gerakan *usroh* atau *ḥarakah* dengan gerakan kaum fundamentalis,⁵² baik dilihat dari dimensi metodologis bagaimana mereka memahami ajaran Islam maupun faktor sosial-psikologis yang menyebabkan munculnya gerakan tersebut. Dari sisi pertama, gerakan *usroh* atau *ḥarakah* tidak menawarkan sebuah kepuasan intelektual, karena pemahaman mereka tentang agama terasa agak kaku, skripturalis, dan apologetik. Bahkan, menurut Martin van Bruinessen seperti dikutip *Tempo*, pengikut gerakan ini memahami Islam secara sempit, tetapi mereka menganggap paham mereka sebagai alternatif yang lebih Is-

lami.⁵³ Sedangkan dari sisi kedua, *ḥarakah* atau *usroh* itu lahir sebagai akibat dari gejala dislokasi kejiwaan, disorientasi, dan deprivasi relatif yang disebabkan karena perubahan yang demikian cepat.

Karena itu, sebagaimana gerakan fundamentalis yang digambarkan Nurcholish, *ḥarakah* atau gerakan *usroh* merupakan suatu gerakan emosional reaksioner yang berkembang dalam budaya yang sedang mengalami krisis sosial dan alienasi.⁵⁴ Menurut Nurcholish, sebagaimana dikutip *Tempo*, alienasi itulah yang membuat orang tertarik kepada kultus-kultus. Sebab, alienasi menimbulkan rasa kesepian mencekam, yang merindukan perkawanan akrab dan hangat, yang mendambakan suatu penjelasan tentang apa dan ke mana hidup ini. Tetapi ketenangan batin yang ditawarkan sebuah kultus hanya bersifat sementara. Karena itu disebut efek sebuah kultus adalah *palliative*, yang memberi hiburan cepat dan jangka pendek.⁵⁵ Di sini, baik fundamentalis maupun *ḥarakah* adalah sikap jiwa "kalut" yang cenderung melihat segala sesuatu secara hitam putih, yang untuk itu tidak dikenal adanya kompromi. Akibatnya, mereka cenderung fanatik, tertutup, menolak pluralisme, tidak toleran, dan bahkan pada tingkat tertentu berusaha memonopoli kebenaran. Kutipan berikut bisa memperjelas karakteristik umum *ḥarakah* atau gerakan *usroh* tadi:

*Sulit membayangkan gerakan revivalisme (ḥarakah atau gerakan usroh — penulis) yang cenderung amat normatif, idealistik, a-historis, dan anti intelektualisme, mampu memberikan jawaban-jawaban terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat dan masa mendatang. Watak alamiah revivalisme yang reaksioner, tidak memungkinkan mereka membangun metodologi pemikiran yang sistematis. Watak yang pada gilirannya menghambat mereka dalam mengembangkan gagasan-gagasan pembaruan yang kreatif dan responsif.*⁵⁶

Menurut analisis *Tempo* anggapan di atas bisa saja meleset. Apabila kaum revivalis atau *ḥarakah* mampu menawarkan media lain untuk melakukan transendensi yang lebih inklusif dalam menciptakan komunikasi ke wilayah publik.⁵⁷ Artinya, mereka harus mampu membuka diskursus dialogis dalam menerjemahkan gagasan-gagasan yang disadur dari teks-teks al-Qur'an. Tentu saja, hal ini hanya bisa di atasi kalau mereka dengan rela mengubur watak alamiahnya yang tertutup.

Kalau kita percaya pada proses, demikian *Tempo*, bisa saja *ḥarakah-ḥarakah* itu berkembang lebih menemukan jawaban bagaimana beragama

secara “benar”.⁵⁸ Maksudnya, beragama yang lebih relevan dengan tantangan zaman di tengah perubahan sosial maupun perubahan yang lebih bersifat personal. Karena itu, jelas terburu-buru untuk memutuskan bahwa “kebenaran berada di pihak “Islam neo-modernis” dan *ḥarakah-ḥarakah* itu berada di posisi tanpa masa depan.⁵⁹ Namun bagi *Tempo*, proses itu akan “berhasil” jika setiap gerakan keagamaan apa pun bentuknya paling tidak mampu tampil dengan wajah moderat. Maka, seperti ditegaskan *Tempo*,

*...yang berwajah moderat yang bisa menawarkan masa depan. Kelompok yang eksklusif tampak selalu curiga pada pihak “luar”, meski punya pengikut dan tampak militan, mungkin sulit berkembang di zaman ketika ekonomi memberikan atau menjanjikan kehidupan yang lebih baik.*⁶⁰

Penegasan *Tempo* tersebut sebenarnya bersifat universal: gerakan keagamaan dalam bentuk apa pun baru memiliki masa depan jika mampu menampakan dan mengartikulasikan visinya secara moderat dan inklusif. Dalam konteks itu, *Tempo* juga berusaha meyakinkan bahwa tingkat militansi sebuah gerakan keagamaan ternyata memiliki kaitan organis dengan perkembangan ekonomi Suatu masyarakat. Sebab, seperti ditegaskan *Tempo*, “mereka yang secara ekonomi terjamin dan merasa aman tidak mudah ditarik menjadi militan.”⁶¹ Dengan demikian, bagi *Tempo*, kalau perkembangan ekonomi sebuah negara mapan, maka kawasan yang bisa menampung gerakan radikal dan eksklusif rasanya semakin sempit. Kemudian *Tempo* juga mengharapakan,

*...ḥarakah-ḥarakah itu diisi dengan dimensi esoterik dalam penghayatan keagamaannya. Diharapkan, dengan cara itu, cara bagaimana beragama mereka, yang lebih menitikberatkan pada simbol-simbol, yang lebih eksklusif dan kaku bisa dinetralisasi... Akhirnya, harapan terciptanya kehidupan beragama yang pluralistik lebih terbuka.*⁶²

Harapan itu jelas mengindikasikan adanya sistem beragama tertentu yang menjadi pilihan *Tempo*. Tentu saja, seperti digambarkan *Tempo*, pilihan itu jatuh pada suatu gerakan keagamaan yang mampu memahami agama secara inklusif dan penuh toleransi serta menghargai pluralisme. Di sini, anjuran *Tempo* agar *ḥarakah-ḥarakah* itu lebih menghayati nilai-nilai esoterik sebenarnya merupakan indikasi bahwa beragama secara *hanif* — sebuah model penghayatan keagamaan yang menjadi wacana populer dan mendasar “kaum neo-modernis” yang dikomandani Nurcholish dianggap lebih memiliki masa depan.

Tetapi, bagi *Tempo*, *harakah-harakah* itu bersama gagasan Islam neo-modernis sungguh merupakan jawaban yang dicari oleh mereka yang membutuhkan pegangan. Itu berarti, para pengikut Islam neo-modernis sebenarnya tidak sendirian. Bedanya, Islam neo-modernis tampil terbuka, sementara bermacam *harakah* itu bergerak diam-diam. Namun anehnya betapa pun terbukanya pemikiran Nurcholish, di kalangan kebanyakan umat pemikiran itu agak susah diterima. Mengenai kenyataan ini, *Tempo* berkomentar:

Tapi hal Nurcholish tidak hanya terjadi di Indonesia. Banyak pemikir Islam kontemporer di dunia yang pikirannya susah diterima oleh kebanyakan umat. Karena itu, mereka sangat prihatin terhadap masa depan pemikiran Islam, sebab mereka sudah merasa mencoba menawarkan semacam metode untuk memahami al-Qur'an "sesuai" dengan tuntutan zaman.⁶³

Dalam benak *Tempo* gejala semacam itu tampaknya merupakan sesuatu yang lumrah. Seperti telah menjadi hukum alam, setiap aksi "pembaruan" selalu diiringi oleh sebuah reaksi penolakan. Hal itu terjadi karena umumnya ada kesenjangan intelektual antara kaum pembaru sendiri dengan lapisan masyarakat. Dan kesenjangan itu bersifat laten. Berkaitan dengan itu, *Tempo* pernah mengusulkan agar diperlukan "lapisan kedua" untuk menerjemahkan pemikiran Nurcholish secara lebih populer.⁶⁴ Kendati *Tempo* sendiri tidak menjelaskan siapa yang layak menduduki posisi penting itu.

Di balik kesulitan itu, setiap gerakan pembaharu pada akhirnya akan selalu diuji oleh sejarah. Kemudian sejarah menunjukkan hasil seleksinya, bahwa sebagian masyarakat ternyata mendukung gagasan itu, sebagian lagi menolak dengan radikal, dan sebagian lagi menyikapi secara kritis. Hal ini berarti di tengah masyarakat sendiri terjadi proses kreatif yang tidak pernah henti.

Namun demikian, "kesulitan" untuk menerima sebuah wacana baru karena alasan apriori atau ketidaktahuan (baca: kemiskinan intelektual), tampaknya bisa memperparah masa depan pemikiran Islam. Sikap demikian, tentu saja mendorong individu dan masyarakat untuk lebih menerima "pikiran klasik" ketimbang gagasan kaum pembaru. Padahal, demikian digambarkan *Tempo*,⁶⁵ bagi para pemikir Islam —termasuk Nurcholish— penafsiran seperti individu terhadap agama tidak mutlak benar. Penafsiran itu dipengaruhi iklim pemikiran yang terikat oleh ruang dan waktu dan tingkat pemahaman masing-masing individu. Karena itu

diperlukan penyegaran setiap saat. Tanpa penafsiran baru, penafsiran lama yang terikat pada zamannya itu akan menjadi absolut. Bahayanya, tegas *Tempo*, sebagai kelanjutan dari pemutlakan ini, penafsiran itu dianggap sebagai hal yang final sama dengan agama.⁶⁶ Singkatnya, Islam historis diposisikan sebagai Islam ideal.

Penutup

Titik beda *ḥarakah* atau gerakan *usroh* dengan Islam neo-modernis yang diusung Nurcholish, misalnya, terletak pada cara menafsirkan al-Qur'an. Bagi kaum pembaru, persoalan yang tengah dihadapi dunia Islam hanya mungkin dipecahkan kalau al-Qur'an ditafsirkan secara utuh di bawah sinar latar belakang sosio-historisnya. Mengikuti Fazlur Rahman, Nurcholish, seperti ditulis *Tempo*, tampaknya setuju dengan proses "penafsiran ganda": dari situasi sekarang ke zaman ketika al-Qur'an diturunkan, lalu kembali ke masa kini.⁶⁷ Gerakan pertama menggali dan menyistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan jangka panjang hal-hal yang spesifik al-Qur'an. Gerakan kedua merumuskan dan merealisasi pandangan spesifik masa kini dari prinsip-prinsip umum tadi. Artinya, ajaran-ajaran yang bersifat umum —memakai istilah *Tempo* sendiri— "dibutuhkan" dalam konteks sosio-historis masa kini.⁶⁸ Cara ini, menurut Rahman, seperti dikutip *Tempo*, bisa berhasil apabila kajian cermat dilakukan terhadap situasi masa kini sehingga tergambar kondisi objektifnya.⁶⁹ Kemudian prioritas-prioritas baru dipilih agar bisa merealisasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula.

Namun sejauh ini, menurut *Tempo*, pikiran-pikiran semacam ini di Indonesia umumnya sulit dicerna orang. Hal itu pula yang menyebabkan Islam *ḥarakah* atau gerakan *usroh* di kampus-kampus umum demikian laku (subur). Hal ini jelas menunjukkan, bahwa *ḥarakah-ḥarakah* yang selalu eksklusif dan lebih mementingkan pada simbol-simbol keagamaan mudah diterima orang yang kurang dalam pengetahuan agamanya.⁷⁰ Karena itu, meski masih harus diteliti secara serius, bisa dipahami mengapa *ḥarakah* atau gerakan *usroh* tidak begitu menjamur di kampus-kampus IAIN.

Dengan demikian, penilaian *Tempo* terhadap Islam *ḥarakah* atau gerakan *usroh* agaknya mengandung konotasi "negatif". Mengingat watak alamiah gerakan tersebut yang cenderung normatif, eksklusif, reaksioner, a-historis, dan anti-intelektual.⁷¹ Bagi *Tempo*, *ḥarakah* atau gerakan *usroh*,

bahkan secara umum gerakan "neorevivalisme", pada hakikatnya merupakan refleksi ketidakberdayaan intelektual untuk menjawab tantangan modernitas dan memahami ajaran Islam —atau mencari kebenaran—secara murni, terbuka, lapang, tulus dan mendalam. Namun, beberapa karakteristik positif *ḥarakah* tersebut, misalnya, kesungguhan, keikhlasan, kesediaan berkorban, dan dedikasi, sungguh sangat mengesankan *Tempo*. Artinya, karakteristik-karakteristik positif yang dimiliki Islam *ḥarakah* atau gerakan *usroh* ini sebaiknya melekat juga di kalangan pengikut Islam neo-modernis atau Islam liberal.

Kalau begitu, mana yang lebih meyakinkan: "Islam *Ḥarakah*" atau "Islam Liberal"? Tentu saja, keduanya sama-sama menyakinkan, selama yang pertama bersikap moderat dan tidak "anti-intelektual"; sementara yang kedua tidak "anti-masjid", tidak "anti-moral", dan tidak suka "melecehkan" pemikiran atau pendapat orang lain baik pada tingkat wacana maupun kenyataan. []

Catatan Kaki

1. Lihat "Nurcholish dan Berbagai Jawaban Lain", *Tempo*, 3 April 1993, hal. 4.
2. Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalitas Lainnya* (Bandung: Pustaka, 1993), h. 17; Rifyal Ka'bah, "Fundamentalise dan Modernisme dalam Konteks Islam", *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. IV, 1993, h. 26-27; Hadimulyo, "Fundamentalisme Islam: Istilah yang Dapat menyesatkan", *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. IV, 1993, h. 7.
3. Lihat Syamsurizal Panggabean, "Pandangan Dunia Fundamentalisme Islam", dalam Abu Zahra (editor), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 151.
4. *Ibid.*, h. 152.
5. Penjelasan tentang ini, antara lain, lihat John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?* (Bandung: Mizan, 1992) dan Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme Hingga Posmodernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
6. Lihat Jalaluddin Rahmat, "Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas", *Prisma*, No. Ekstra, 1984, h. 82.
7. Dikutip dari Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1003, h. 19. Cf. M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Printer Publishers, 1990), h. 24.
8. Setelah revolusi tersebut, istilah "fundamentalisme" Islam digunakan untuk menggeneralisasi pelbagai gerakan Islam yang muncul dalam gelombang yang sering disebut sebagai "kebangkitan Islam" (*Islamic Revivalism*). Lihat M. Amin Rais, "Gerakan-gerakan Islam Internasional dan Pengaruhnya bagi Gerakan Islam Indonesia", *Prisma*, No. Ekstra, 1984, h. 30-37.
9. Menurut Jalaluddin Rakhmat, kendati beberapa hal serupa dengan apa yang telah disebutkan di atas, fundamentalisme Islam telah diartikan untuk menunjukkan empat hal: gerakan *tajdid*, reaksi kepada kaum modernis dan westernisasi, serta keyakinan terhadap Islam sebagai ideologi alternatif. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *op. cit.*, h. 79-83.

10. Rifyal Ka'bah, "Modernisme dan Fundamentalisme Ditinjau dari Konteks Islam", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993, h. 29.
11. Lihat "Apa itu Fundamentalisme Islam", *Tempo*, 24 Februari 1979, h. 14. Menurut Aswab Mahasin, "fundamentalisme memang lahir dari keinginan untuk kembali kepada dasar Islam yang murni, yang sudah dibersihkan dari bid'ah dan khurafat. Dikutip dari *Tempo*, 17 Maret 1979, h. 16.
12. Azyumardi Azra, Fenomena, *op. cit.*, h. 20. Pengategorian yang dibuat Azra tersebut sebenarnya berpijak kepada argumen Fazlur Rahman. Bagi Rahman, gerakan Wahabiyah lebih merefleksikan sebuah gerakan pembaruan pra-modern, yang ditandai dengan ketegangan antara Islam ortodoks dan sufisme. Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), terj. Ahsin Mohamad, h. 286. Cf. Awad Bahasoan, "Gerakan Pembaharuan Islam: Interpretasi dan Kritik", *Prisma*, No. Ekstra, 1984, h. 109-110. Tetapi, khususnya dalam tulisan ini, pengategorian di atas tidaklah diletakkan dalam kerangka yang "ketat", melainkan hanya sekadar kebutuhan analisis.
13. Lihat "Tapi Siapa Fundamentalis?", *Tempo*, 11 April 1981, h. 71-72.
14. *Ibid.*
15. Fazlur Rahman, *op. cit.*, h. 291.
16. Lihat "Tapi Siapa Fundamentalis?", *Tempo*, 11 April 1981, h. 73.
17. Fazlur Rahman, *op. cit.*, h. 290-291.
18. *Ibid.* Cf. W.C. Smith, *Islam in Modern History* (New Jersey: Princeton University Press, 1959), h. 42-43.
19. Lihat "Tapi Siapa Fundamentalis?", *Tempo*, 11 April 1981, h. 73; "Di Rumah Kaum 'Fundamentalis'", *Tempo*, 11 April, 1981, h. 70; Kutipan di atas merupakan hasil modifikasi dari kedua laporan utama tersebut. Cf. "Apa itu Fundamentalisme Islam", *Tempo*, 24 Februari 1979; "Satu Tuhan di antara Banyak Aliran", *Tempo* 29 Agustus 1987.
20. Lihat juga "Pemerintahan Islam Gaya Iran", *Tempo*, 17 Juni 1989; "Sempalan Radikal, Islam Pinggiran", *Tempo*, 18 Februari 1989.
21. Penulis tidak memperdebatkan berbagai istilah yang muncul dalam menggambarkan fenomena gerakan fundamentalisme Islam kontemporer. Dalam tulisan ini, istilah "neo-fundamentalisme", "neo-revivalisme" atau "Gerakan Islam Kontemporer" (tanpa label fundamentalis), baik substansi, makna maupun visinya, dianggap sama. Untuk memahami lebih jauh tentang latar belakang dan karakteristik gerakan Islam kontemporer ini di Indonesia, tentu saja, diperlukan penelitian tersendiri. Sebagai bahan titik-tolak, misalnya, lihat Abdul Aziz, *et. all* (editor), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), cet. ke-iii.
22. Tentang bagaimana pengaruh gerakan tersebut terhadap gerakan Islam Indonesia, lihat M. Amin Rais, *op. cit.*, h. 36-38.
23. Azyumardi Azra, *op. cit.*, h. 18. Cf. Azyumardi Azra, "Tipologi dan Dimensi Politik Gerakan Neo-revivalisme di Indonesia", *makalah* disampaikan dalam Diskusi Panel FSAP (Forum Studi Agama dan Politik), IAIN Jakarta, 19 Oktober 1994, h. 5.
24. Saiful Muzani, "Di Balik Polemik 'Anti Pembaharuan' Islam: Memahami Gejala 'Fundamentalisme' Islam di Indonesia", *Islamika*, No. 1, Juli-September 1993, h. 135.
25. Imam Thalhah dan Abdul Aziz, "Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia: Sebuah Kajian Awal", dalam Abdul Aziz, *et.all* (editor), *op. cit.*, h. 19.
26. Saiful Muzani, *op. cit.*, h. 134-137.
27. Lihat Nurhayati Djamas, "Gerakan Kaum Muda Islam Masjid Salman", dalam Abdul Aziz, *et.all* (editor), *op. cit.*, h. 237.

28. *Ibid.*
29. Saiful Muzani, *op. cit.*, h. 136.
30. *Ibid.* h. 83.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*
34. Lihat “Islam Sebagai Baju Zirah di Kalangan Muda”, *Tempo*, 13 Mei 1989, h. 74-78.
35. Lihat “Nurcholish dan Berbagai Jawaban lain”, *Tempo* 3 April 1993, h. 15.
36. *Ibid.*, h. 14.
37. Lihat “Islam sebagai Baju Zirah di Kalangan Muda”, *Tempo*, 13 Mei 1989, h. 78.
38. *Ibid.*, h. 77.
39. *Ibid.*, h. 78.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, h. 76.
42. *Ibid.*, h. 78.
43. Lihat “Dari Balik Keyakinan?”, *Tempo*, 13 Mei 1989, h. 83.
44. Lihat “Bermula dari Masjid Salman”, *Tempo*, 13 Mei 1989 h. 81.
45. Lihat “Islam Sebagai Baju Ziarah di Kalangan Muda”, *Tempo*, 13 Mei 1989, h. 78.
46. Mengenai sepak-terjang gerakan tersebut untuk lebih jelasnya, lihat “Dari Balik Keyakinan?”, *Tempo*, 13 Mei 1989, h. 81.
47. Meski dalam beberapa hal memiliki kesamaan prinsip dengan gerakan “neofundamentalisme”, pada era 90-an sebagian besar *harakah* ini dengan berbagai variannya, kecuali gerakan-gerakan tertentu semacam gerakan Imran, untuk sementara —karena mungkin pengaruh struktur politik Orde Baru— tidak menampakkan diri sebagai gerakan “politik radikal”, melainkan hanya gerakan “dakwah”. Dengan corak gerakannya itu, obsesi fundamental mereka lebih bertumpu kepada dakwah Islam untuk membangun masyarakat Islami.
48. Lihat Budhy Munawar-Rachman, “Orang Luar Mengamati Fenomena *Harakah*”, *Ulumul Qur’an*, No.3, Vol. IV, 1993, h. 13-15; Cf. Edy A. Effendi, “Pergeseran Orientasi Sikap Keberagamaan di kampus-kampus “Sekular”, *Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. IV, 1993, h.12-17 dan Mohamad Sobary, “Jamaah Berjubah Darul Arqom”, *Ulumul Qur’an*, No. 3 Vol. IV, 1993, h. 88-94.
49. Lihat Pengantar Redaksi *Tempo*, “Pembaruan”, *Tempo*, 3 April 1993, H. 13. Kalau dilihat dari cara atau strategi mereka bagaimana merespons wacana “kaum modernis”, gerakan ini sangat berbeda —meskipun memiliki kesamaan dalam hal visi— dengan gerakan “skripturalisme Media Dakwah”. Menurut R. William Liddle, gerakan yang terakhir ini, selain memiliki kaitan genealogis dengan tokoh-tokoh Masyumi, sangat transparan dalam mengkritik gerakan pembaruan pemikiran Islam Nurcholish. Penyebabnya, menurut Liddle, bukan hanya mereka secara intelektual tidak setuju dengan ide-ide kaum modernis, tetapi juga mengalami “kekecewaan politik”. Lihat R. William Liddle, “Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam masa Orde baru”, *Ulumul Qur’an*, No.3, Vol IV, 1993, h. 53-64.
50. Lihat “Nurcholish dan Berbagai Jawaban lain”, *Tempo*, 3 April 1993, hal. 4.
51. Penjelasan yang lebih mendalam tentang substansi gerakan fundamentalisme ini, lihat Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan tentang kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang”, *Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol IV, 1993, h. 10-12; Cf. Nurcholish Madjid, “Suatu Tatapan Islam terhadap Masa Depan Politik Indonesia”, *Prisma*, No.

- Ekstra, 1984, h. 10-22. Tulisan terakhir tersebut kini telah dibukukan dalam *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999).
52. Lihat “Nurcholish dan Berbagai Jawaban Lain”, *Tempo*, 3 April 1993, h. 15.
 53. Lihat Nurcholish Madjid, Beberapa, *op. cit.*, h. 9.
 54. *Ibid.*
 55. Dikutip dari Azyumardi Azra, “Neo-modernisme Cak Nur”, *Tempo*, 3 April 1993, h. 22. Pernyataan tersebut juga dikutip Edy A. Effendy yang dimuat dalam Riset redaksi Jurnal *Ulumul Qur’an*. Lihat Edy A. Effendi, *op. cit.*, h.13.
 56. Lihat “Nurcholish dan Berbagai jawaban lain”, *Tempo*, 3 April 1993, h. 14.
 57. Lihat Pengantar Redaksi *Tempo*, “Pembaruan”, *Tempo*, 3 April 1993, h. 13.
 58. *Ibid.*
 59. Lihat “Beragam jalan Menempuh Dunia”, *Tempo*, 3 April, 1993, h. 20.
 60. *Ibid.* Tetapi, hemat penulis, para eksponen *harakah* atau gerakan *usroh* tersebut justru mayoritas dari golongan menengah ke atas, baik dari segi ekonomi maupun pendidikan. Karena itu, variabel ekonomi dan pendidikan tampak kurang tepat untuk mengukur tingkat militansi dan radikalisasi seseorang dalam beragama. Bagi penulis, tingkat militansi dan radikalisasi itu lahir paling tidak karena tiga faktor: *Pertama*, faktor keterbatasan pengetahuan agama, terutama terjadi di kalangan muda tadi. Akibatnya, aspek “antusiasme’ dalam memahami agama lebih ditonjolkan ketimbang aspek “intelektualisme”. Memang, belakangan ini, gejala antusiasme beragama telah menjadi semacam *trade mark* kalangan muda di kampus-kampus mereka, kecuali IAIN. Selain itu, pendekatan mereka yang *letterlijk* atau tekstual di dalam memahami al-Qu’ran cenderung membawa militan. *Kedua*, faktor krisis nilai. Fenomena ini muncul setelah ideologi-ideologi besar dunia mengalami krisis, dan dianggap tidak sesuai dengan Islam karena wataknya yang sekuler. Itulah sebabnya mereka berusaha mengedepankan Islam sebagai ideologi alternatif. Semangat demikian, disadari atau tidak, selalu disertai sikap anti Barat tanpa reserve. *Ketiga*, pengaruh revolusi Islam Iran. Pada 1979, Khomeini yang “cuma” Ayatullah memimpin massa menggulingkan kekuasaan tiran yang kuat. Ummat tersentak, seperti juga bumi dibentak. Sebab, kekuatan Islam yang semula hebat, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat Islam di Pakistan, malah rontok. Revolusi Iran tampil sebagai simbol baru perjuangan. Pengaruh revolusi terhadap semangat keislaman para mahasiswa terlihat di kamar-kamar kontrakan. Sekitar 1981, janggut putih dan sorot tajam mata Khomeini menyembul di balik pintu kamar kos. Fatwa Ayatullah dihafal setiap kepala, supaya yang “tertindas bangkit melawan penindasan”.
 61. Lihat “Nurcholish dan Berbagai Jawaban Lain”, *Tempo*, 3 April 1993, h. 15.
 62. *Ibid.* h.15.
 63. *Ibid.*
 64. *Ibid.*
 65. *Ibid.*
 66. *Ibid.*
 67. *Ibid.*
 68. *Ibid.*
 69. *Ibid.*
 70. *Ibid.*
 71. *Ibid.*

Daftar Pustaka

- Azis, Abdul *et. all* (editor), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Azra, Azyumardi. "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993.
- Azra, Azyumardi. "Neo-modernisme Cak Nur", *Tempo*, 3 April 1993.
- Azra, Azyumardi. "Tipologi dan Dimensi Politik Gerakan Neo-revivalisme di Indonesia", *makalah* disampaikan dalam Diskusi Panel FSAP (Forum Studi Agama dan Politik), IAIN Jakarta, 19 Oktober 1994.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme Hingga Posmodernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bahasoan, Awad. "Gerakan Pembaharuan Islam: Interpretasi dan Kritik", *Prisma*, No. Ekstra, 1984.
- Choueiri, M. *Islamic Fundamentalism*, London: Printer Publishers, 1990.
- Djamas, Nurhayati. "Gerakan Kaum Muda Islam Masjid Salman", dalam Abdul Aziz, *et.all* (editor), *op. cit.*
- Effendi, Edy A. "Pergeseran Orientasi Sikap Keberagamaan di kampus-kampus "Sekular", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*. Bandung: Mizan, 1992.
- Garaudy, Roger. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalitas Lainnya*, Bandung: Pustaka, 1993.
- Hadimulyo, "Fundamentalisme Islam: Istilah yang Dapat menyesatkan", *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. IV, 1993.
- Ka'bah, Rifyal. "Fundamentalise dan Modernisme dalam Konteks Islam", *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. IV, 1993.
- Ka'bah, Rifyal. "Modernisme dan Fundamentalisme Ditinjau dari Konteks Islam", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993.
- Liddle, R. William. "Skripturalisme Media Dakwah: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam masa Orde baru", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol IV, 1993.
- Madjid, Nurcholish. "Suatu Tatapan Islam terhadap Masa Depan Politik Indonesia", *Prisma*, No. Ekstra, 1984.
- Madjid, Nurcholish. "Beberapa Renungan tentang kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol IV, 1993.

- Madjid, Nurcholish. *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Munawar-Rachman, Budhy. “Orang Luar Mengamati Fenomena *Harakah*”, *Ulumul Qur’an*, No.3, Vol. IV, 1993.
- Muzani, Saiful. “Di Balik Polemik ‘Anti Pembaharuan’ Islam: Memahami Gejala ‘Fundamentalisme’ Islam di Indonesia”, *Islamika*, No. 1, Juli-September 1993.
- Panggabean, Syamsurizal. “Pandangan Dunia Fundamentalisme Islam”, dalam Abu Zahra (editor), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Pengantar Redaksi *Tempo*, “Pembaruan”, *Tempo*, 3 April 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohamad, Bandung: Pustaka, 1984.
- Rahmat, Jalaluddin. “Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas”, *Prisma*, No. Ekstra, 1984.
- Rais, M. Amin. “Gerakan-gerakan Islam Internasional dan Pengaruhnya bagi Gerakan Islam Indonesia”, *Prisma*, No. Ekstra, 1984.
- Smith, W.C. *Islam in Modern History*, New Jersey: Princeton University Press, 1959.
- Sobary, Mohamad. “Jamaah Berjubah Darul Arqom”, *Ulumul Qur’an*, No. 3 Vol. IV, 1993.
- Thalkhah, Imam dan Aziz, Abdul. “Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia: Sebuah Kajian Awal”, dalam Abdul Aziz, *et.all* (editor), *op. cit.*
- “Apa itu Fundamentalisme Islam”, *Tempo*, 24 Februari 1979.
- “Bermula dari Masjid Salman”, *Tempo*, 13 Mei 1989.
- “Beragam jalan Menempuh Dunia”, *Tempo*, 3 April, 1993.
- “Dari Balik Keyakinan?”, *Tempo*, 13 Mei 1989.
- “Di Rumah Kaum ‘Fundamentalis’”, *Tempo*, 11 April, 1981.
- “Islam Sebagai Baju Zirah di Kalangan Muda”, *Tempo*, 13 Mei 1989.
- “Nurcholish dan Berbagai Jawaban Lain”, *Tempo*, 3 April 1993.
- “Pemerintahan Islam Gaya Iran”, *Tempo*, 17 Juni 1989.
- “Satu Tuhan di antara Banyak Aliran”, *Tempo* 29 Agustus 1987.
- “Sempalan Radikal, Islam Pinggiran”, *Tempo*, 18 Februari 1989.
- “Tapi Siapa Fundamentalis?”, *Tempo*, 11 April 1981.

M. Deden Ridwan, alumnus IAIN Jakarta (1997), bekerja di Penerbit Hikmah (Grup Mizan) sebagai Direktur Produksi dan Redaksi. Kini sedang mengikuti program S-2 Islamic Studies di Universitas Leiden, Belanda.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004