

Membongkar Agenda Terselubung Fundamentalisme Islam: dari Nalar Arab ke Nalar Pribumi

Ahmad Lutfi
IAIN Mataram

Abstract: *The Western modernity has emerged reaction from the community of Islam. The reaction appears into three types: fundamentalist, traditionalist, and liberal Islam. The first one is to refer the Qur'anic text. The second is to implement all traditions in the Prophet's era. The last is to refer the Islamic teaching, religious text, and condition they live. This paper will provide some corrections to the thought which globalized fundemantalist it self with Islamic universalism project. This paper will use Post-colonial study approach .*

Keywords: *Islamic universalism, Post-colonial, Travelling theory, Ethnic identity.*

Abstrak: *Arus modernitas Barat ke berbagai belahan dunia, memicu reaksi umat Islam. Reaksi tersebut terpola menjadi tiga model pergulatan wacana pemikiran. Pertama, fundamentalis yang merujuk teks-teks dasar al-Qur'an. Kedua, tradisionalis yang merujuk seluruh tradisi yang muncul pada era kenabian sebagai bentuk aplikasi yang pertama. Ketiga, Islam liberal yang merujuk pada keseluruhan produk dari interaksi tripartit antara umat Islam, teks-teks keagamaan dan situasi yang melingkupinya. Makalah ini akan memberikan suatu koreksi terhadap desain pemikiran yang sudah mengglobal pada diri Islam fundemantalis dengan proyek universalisme Islamnya dan akan menggunakan model pendekatan studi Postkolonialis.*

Katakunci: *Universalisme Islam, Postkolonialis, Travelling theory, Identitas etnis.*

Pendahuluan

Pasca meletus tragedi pengebomam di Pentagon pada 11 September 2001 merupakan titik pemicu bagi bangsa-bangsa Timur dan Barat, tak ketinggalan bagi para bangsa yang hidup di Asia tenggara seperti Indonesia, dalam memberi makna baru setelah peristiwa tersebut. Makna baru itu adalah penegasan dari teoritisi sosial yang meramalkan akan ada babak baru dalam sejarah dunia, yakni babak agama dan itu adalah Islam.¹

Masalah modernitas dalam tubuh umat Islam, dalam pergulatan wacana pemikiran untuk merespon kehadirannya, ada tiga model wacana keislaman yang memunyai karakteristik yang berbeda satu sama lain. *Pertama*, merujuk teks-teks dasar al-Qur'ān. *Kedua*, merujuk seluruh tradisi yang muncul pada era kenabian sebagai bentuk aplikasi yang pertama dan *ketiga*, merujuk pada keseluruhan produk dari interaksi *tripartit* antara umat Islam, teks-teks keagamaan, dan situasi yang melingkupinya. Masing-masing corak pemikiran tersebut saling berhimpitan di tengah kehidupan berbangsa, dan tak jarang juga terjadi benturan dan saling menyingkirkan. Kelompok pertama seringkali mengambil posisi berhadap-hadapan, bahkan tak jarang sikapnya melawan terhadap kelompok kedua dan ketiga.²

Islam pada kelompok yang pertama, adalah kelompok Islam yang merujuk pada banyak organisasi keagamaan, yang biasanya punya corak militan. Disebut militan karena mereka ingin menjadikan Islam sebagai pondasi satu-satunya dan ingin mengembalikan pada zaman sebagaimana Islam itu dilahirkan, Arab. Kelompok Islam ini selanjutnya disebut Islam fundamentalis atau puritanis. Sementara kelompok kedua, punya sikap yang moderat karena tidak mengharuskan Islam sebagaimana yang ada pada tipe yang pertama melainkan melakukan pengawinan dengan budaya setempat. Pada kelompok kedua ini selanjutnya disebut sebagai Islam tradisionalis. Sedang kelompok yang ketiga lebih berbau Barat karena adopsi terhadap perkembangan keilmuan Barat. Kelompok ketiga ini kemudian disebut sebagai Islam liberal.³

Dari sisi ini, keberadaan “Islam tradisionalis” dan “Islam liberal” sebagai manifestasi Islam yang lahir dari rahim bumi Indonesia, yang merupakan hasil pergulatan pemikiran Islam pribumi, sedang

mengalami masalah penting. Misalnya, Islam tradisional dianggap sebagai kurang Islami, campur dengan “lokalitas”, takhayul, bid’ah, khurafat dan kalau perlu harus diperangi dan diislamkan oleh Islam fundamentalis. Sedangkan pada Islam liberal dianggap sebagai “sekuler”, pro Barat, kufur dan lain sebagainya. Di antara problem itu antara lain di berbagai wilayah seringkali terdengar isu tentang konflik dan ketegangan antar umat beragama.⁴ Di satu sisi, Muncul istilah sesat dan saling menyesatkan, pengafiran antar kelompok, klaim sebagai Islam yang murni dan otentik. Di sisi yang lain, muncul alternatif-alternatif seperti pemberlakuan syari’at Islam, negara Islam atau *khilafah Islamiyah*. Dari kelompok Islam fundamentalis ini pemahaman tentang agama dibelah menjadi dua, yakni Islam yang selamat dan Islam yang tidak selamat alias kufur.⁵

Pengambilan sikap konfrontatif yang ada pada diri kelompok Islam fundamentalis ini, termanifestasikan dalam wujud gerakan-gerakan sosial berbasis agama yang kian menggurita di zaman modern ini.⁶ Atas nama kebenaran dan mengatasnamakan Islam, mereka ingin mengembalikan Islam seperti wujud asalnya sebagaimana seperti di zaman Nabi.⁷ Alasannya, di zaman itu Islam telah menjadi supremasi, maju, menguasai, dan menang. Kemudian mereka memandang Islam hari ini sebagai Islam yang berada dalam keadaan kalah, tertindas, terbelakang, dan lainnya dari cepatnya laju kemajuan peradaban Barat serta modernitas yang menyertainya.

Gerakan konfrontatif oleh kelompok Islam fundamentalis, serta dia menganggap Barat dan proyek modernitasnya sebagai wajah kolonial, dan pada Islam lokal dianggap telah mengalami bid’ah, takkhayul, dan khurafat serta upaya menegaskan diri sebagai kelompok Islam yang paling otentik itu, mereka namai sebagai proyek kebangkitan.⁸

Sebenarnya ada aspek yang terselubung dalam kata “kebangkitan” ini. Aspek terselubung itu adalah pada diri para Islam fundamentalis, dia membagi antara “Islam pusat” dan “Islam periferal”. Islam pusat adalah Islam yang ada di masa Nabi Muhammad dan secara geografis berada di timur tengah. Jadi untuk menjadi bangkit adalah Islam harus kembali ke “arena pusat”. Sementara Islam yang berada di daerah periferal adalah Islam yang mengalami marginalisasi, tidak asli,

dan jauh dari tipe ideal. Singkatnya, dengan aspek yang terselubung itu, proyek kebangkitan dimaknai sebagai gerak untuk meng-“universalkan” Islam yang “pusat” serta memberlakukan standarisasi yang ada pada wilayah itu pada wilayah yang lain, termasuk di bumi Nusantara ini. Jadi Islam yang perifer harus diberangus, diracik ulang, dan lebih penting lagi “dipusatkan”.

Jadi atas nama kebangkitan Islam itu, mereka ingin melakukan “pembakuan” atau membuat sebuah “pakem” terhadap diri umat Islam tentang “Islam otentik” yang akan melahirkan kebangkitan. Sementara Islam di luar mereka dianggap sebagai terbelit oleh sistem budaya Barat dan lokalitas. Sistem budaya tersebut dianggap sebagai sistem yang melahirkan takhayul, bid’ah dan khurafat dan oleh karena itu, sesat dan kalah. Umat Islam yang mengadopsi sistem kufur tanpa melakukan perlawanan sama halnya dengan kekufuran itu sendiri. Oleh karena itu umat harus dibebaskan dari hal yang membelenggunya, yang darinya, melahirkan ketertindasan dan kemunduran di hadapan Barat.

Dalam kajian ini, akan diupayakan memberikan satu koreksi atas desain global yang mengatas namakan misi “kebangkitan” tersebut. Yakni, koreksi atas produksi pengetahuan dan juga standar kebenaran yang diarahkan pada komunitas Islam tradisional untuk mengikuti suatu desain global dengan isu yang dibungkus dengan “universalisme Islam”.⁹ Misalnya, kecenderungan untuk mengarahkan umat komunitas Islam untuk menjadi muslim yang taat, bagaimana menjadi muslim yang ideal, otentik dan asli sesuai dengan Nabi, Qur’anik, yang tentu taat dan Qur’anik yang sesuai dengan selera mereka, dan seterusnya. Dan kalau perlu, umat Islam hari ini harus memerangi Barat yang kolonialis dan paham Islam yang mengabsahkan dan mengadopsi lokalitas lainnya yang mengancam pemberlakuan “Universalisme Islam” tersebut.

Namun dalam tulisan ini hanya akan mengarahkan pada koreksi pengetahuan Islam fundamentalis yang berkaitan dengan konstruksi pengetahuannya, yang akan melakukan misi kebangkitan dengan mengusung konsep universalisme Islam.¹⁰ Kemudian menyandingkan konstruksi pengetahuan model Islam tradisional. Telaah terhadap konstruk pengetahuan Islam fundamentalis ini akan

menggunakan pendekatan model studi postkolonialis dengan tujuan untuk memberikan suatu “identitas konseptual” terhadap makna hegemonik pada Fundamentalisme Islam dengan wacana universalisme Islamnya dan “identitas etnis” pada Islam tradisional. Sedangkan sesi yang membahas Islam liberal tidak kami ulas karena untuk lebih memfokuskan pembahasan. Adapun pembahasannya akan dibagi dalam beberapa sub pembahasan. *Pertama*, akan mengulas tentang akar-akar hegemonik universalisme Islam. *Kedua*, penerapan *travelling theory* tahap pertama. *Ketiga*, *travelling theory* tahap kedua. *Keempat*, menggambarkan “identitas etnis” atau “etnisitas” dari bentuk kultur lokal. Dan *kelima*, problema antara otoritas Fundamentalisme Islam dan Islam tradisional.

Mengenali Akar Hegemonik dalam Wacana Universalisme Islam

Dalam kajian postkolonialis, yang dipersoalkan adalah siapa yang menjadi subyek dan mengobyektifikasi siapa. Dengan teori postkolonial ini, “Islam tradisional” yang sering diperlakukan sebagai obyek, kini berbalik memperlakukan “Islam fundamentalis” sebagai obyek. Dalam wacana Islam fundamentalis, yang menjadi obyek adalah Islam tradisional yang berada di tanah air Indonesia. Sedangkan dalam wacana postkolonial atau dekolonisasi ini, yang menjadi obyek justru Islam fundamentalis atau Islam ala Arab itu sendiri. Menurut Tiffin dan Lawson, kolonialisme (seperti rekanya rasisme) adalah sebuah formasi wacana, dan sebagai ruang pengoperasian wacana maka ia memertanyakan (*interpellat*) subyek-subyek kolonial dengan memasukkan mereka ke dalam suatu sistem penggambaran.¹¹

Dalam mengaji masalah Islam fundamentalis dengan misi kebangkitan dan mengusung pemberlakuan “Islam pusat” untuk diberlakukan dimanapun kami namakan sebagai proyek universalisme Islam. Dalam istilah ini yang menjadi fokus adalah wacana dan bukan realitas Universalisme Islam. Namun pada hakekatnya wacana membentuk dan mengonstruksikan peristiwa tertentu dan gabungan dari peristiwa tersebut dimasukkan ke dalam narasi yang bisa dikenali oleh kebudayaan tertentu.¹² Dalam prosesnya, kita mengategorikan dan menafsirkan pengalaman dan peristiwa mengikuti struktur yang tersedia dan susah keluar dari struktur diskursif yang sudah

terbentuk. Struktur diskursif tersebut adalah bangunan besar dan secara sistematis batas-batas itu berbentuk sebuah *episteme*.¹³ Melalui episteme itulah kita mengerti dan memahami suatu obyek dengan pandangan tertentu, dan tidak yang lain. Nah dengan episteme inilah kita melakukan obyektifikasi pada *the other (liyan)*. Misalnya dalam Islam tradisional dikenal penerimaan terhadap budaya lokal dan adat serta segenap ide-ide yang menyertainya seperti, ritual dan upacara adat serta pengawinan hukum Islam dengan adat setempat. Namun dalam Islam fundamentalis hal tersebut dipandang sebagai ide “mistis” yang harus dibendung dan dimurnikan. Ada cara pandang yang berbeda antara Islam tradisional dan Islam fundamental. Dalam pandangan Islam fundamentalis, ide budaya lokal adalah konsep yang menjadikan Islam tercampuri dan tidak murni, sementara ritual dianggap cacat karena menjadikan Islam tidak seperti asalnya. Segenap retorika dimantapkan yang berujung pada penolakan. Sikap-sikap dan pandangan yang berbeda dalam memandang obyek dalam kasus seperti itulah episteme bekerja.

Dalam kajian wacana, yakni ketika wacana Islam murni dan otentik dalam Islam fundamental dimantapkan dalam tulisan, dia telah berubah menjadi teks yang berbicara dengan sendirinya tanpa merujuk pada situasi awal yang mengitari sekitar dirinya.¹⁴ Inilah yang disebut otonomi semantis dalam pandangan Paul Ricoeur. Dengan kata lain, menurut Ricoeur, teks kini memasuki dunianya sendiri dan dunia tersebut tidak dibatasi oleh referensi yang bersifat “ostensif”, yakni yang bisa diamati secara langsung sebagaimana ketika dua orang saling bertutur tentang suatu hal. Dalam teks tertulis, “*the world is totality references opened up by texts*”.¹⁵ Karena dunia teks adalah totalitas berbagai referensi, maka teks berbicara tentang dunia-dunia yang serba mungkin, termasuk cara-cara dan kemungkinan untuk mengarahkan dirinya (*oneself*) ke dalam dunia tersebut. Maka referensinya pun pada gilirannya bersifat “*non situasional*”, yang wujud dan hidupnya membentang lebih lama dari rujukan lingkup kebudayaan aslinya dan sekaligus menawarkan dirinya “*possible mode of being*”.¹⁶ Maka di sini kita berkenalan dengan level lain dari dunia teks yang justru lebih fundamental: *a proposed world*. Pada awalnya suatu wacana berbicara dan bertitik tolak dari sebuah

realitas tertentu, namun ketika dimantapkan dengan teks tulisan, maka wacana tersebut lalu menampilkan realitas pada level kedua: realitas yang bukan hanya memutuskan dirinya dengan realitas yang pertama tapi juga malah melangkah lebih jauh menciptakan realitas-realitas baru dan menciptakan dunianya sendiri. Ketika misalnya teks-teks universalisme Islam dalam wacana fundamentalis Islam lahir dalam realitas sosial kehidupan beragama di Indonesia, maka ia tidak berbicara tentang realitas tersebut apa adanya seperti zaman ketika agama itu muncul. Ia justru mereproduksi kembali secara diskursif. Dalam arti ketika berbicara tentang realitas yang pertama, yakni kondisi sosial di mana ia lahir, teks tidaklah berbicara melebihi kemampuannya dalam mengcover detail-detail realitas tersebut: dalam proses perumusan wacana ia mengangkat satu sisi dan membuang sisi lainnya, menonjolkan satu unsur di samping juga mendiadakan unsur lainnya, mendahulukan aspek tertentu dan mengedepankan aspek lainnya. Ketika di tangan sang pengarang maka ia mencerminkan kadar kemampuan sang pengarang untuk tunduk dan terikat pada hokum diskursif tersebut: mengangkat satu dengan membuang yang lain dalam rangka meyakinkan pembaca.¹⁷ Maka realitas yang direpro (realitas kedua) pun pada akhirnya sudah jauh berbeda dari realitas pertama yang umurnya lebih pendek dan cuma “sekali hidup” itu dibandingkan dengan realitas baru tersebut. Apabila wacana mengungkap pemikiran tertentu maka pemikiran tersebut juga tunduk pada proses diskursif: ada yang dibuang, ada pula yang diangkat, ada yang didiadakan, dan ada pula yang disebut-sebut.

Itu berarti, pemikiran apapun yang diformulasikan dalam sebuah wacana, dan dalam suatu bahasa, pada akhirnya melibatkan unsur-unsur psikologi, seperti hasrat keinginan, harapan, perasaan, was-was, dan takut. Elemen-elemen semacam inilah yang disebut Foucault sebagai bagian integral dari “*its unity, its characterization and the laws of its formation*” dari suatu wacana; singkatnya sebagai “*its formative element*”¹⁸ dan itu berdampak besar bagi analisis atas Islam fundamentalis “*constructs and deconstructs itself, tells and untells itself*”.

Dalam konteks membaca wacana Islam fundamental ini, kita bisa belajar dari Arkoun ketika melakukan pelacakan terhadap ide nalar Barat yang mengalami universalisasi pada nalar Eropa abad 19 yang

ekspansionis ke negara-negara jajahan atas nama "Misi Pembedaban" (*civilizing mission*).¹⁹ Arkoun menyebutnya, berpretensi obyektif dan standar bakunya dianggap normatif. Dengan kata lain, standarisasi dan obyektifikasi selalu dilekatkan dengan universalisasi. Menurut Edward Said, *the universal is always achieved at the expense of the native*²⁰ (yang universal selalu dicapai atas kerugian penduduk pribumi). Atau menurut Frantz Fanon, salah seorang yang menekuni kajian pos kolonialis, *for the native, objectivity is always directed against him*.²¹ Dalam pandangan kaum universalisme dan obyektifis ini, selalu ada kemungkinan untuk melakukan aplikasi umum dan di mana pun (*general application*) di mana tak ada lagi distingsi antara manusia dan tempat atau lokal tertentu. Oleh karena itu, bicara tentang Islam sebagai obyek kajian yang dipakemkan di Eropa, diyakini bisa juga berlaku di negeri-negeri jajahan terlepas dari soal apakah Islam yang ada di negeri jajahan itu berbeda secara praktis dari pengalaman yang dipakemkan di negeri seberang sana.

Terinspirasi dari kajian Arkoun tentang praktik universalisme Barat terhadap Islam tersebut, maka bicara tentang akar hegemonik dalam Islam fundamental ini berarti, bila Islam di Arab bisa dipraktikkan di Afrika dan berlaku sama, maka hal serupa juga bisa terjadi Asia Selatan, dan juga Asia Tenggara. Singkatnya, bentuk universalisme Islam yang dipakemkan di Arab oleh Islam fundamentalis bisa juga berlaku sama di negeri negara-negara yang lain dan mengorbankan lokalitas sebagaimana telah berlaku model keislaman Arab di negeri-negeri yang lain.

Dalam kajian tentang tema "subaltern", dalam sub pembahasan postkolonialis, penting sekali untuk mengungkap tentang bagaimana subyek-subyek yang terpinggirkan itu berbicara atau bagaimana ideologi-ideologi bekerja dan diubah. Said menekankan pentingnya pemahaman terhadap "lokalitas" dari masyarakat yang terpinggirkan yang akan membawa kita untuk kritis terhadap teks atau produk pengetahuan yang dipakemkan untuk diuniversalkan.²² Kemudian konsep lokalitas itu diturunkan kembali pada konteks dan situasi lokalnya. Sebuah pengetahuan atau teori manapun menurut Said pasti muncul dari lokus tertentu dari konteks lokalitasnya. Ketika teori atau pengetahuan tersebut bermigrasi keluar, maka ia berpotensi

untuk menjadi “pakem” dan berlaku hegemonik terhadap di luar dirinya. Dengan ada pemahaman yang memadai akan pengetahuan lokal, maka kekuatan dan maknanya bisa melemah. Singkatnya, dalam bentuknya yang sudah melemah ini, maka keberlakuannya ditentukan oleh sejumlah adaptasi, negosiasi, resistensi dan konstruksi baru di luar lokusnya semula. Pandangan seperti inilah yang kemudian dikenal dengan sebutan “*teori travelling*” atau “*kritik sekuler*”²³.

Dalam pengertian yang lebih mendetail, bahwa dalam konsep “*travelling teori*” Said, *lokalitas* bisa bermakna ganda. Di satu sisi, ia bisa dipakai dalam memahami pengetahuan dan teori sebagai bentuk yang terbatas dalam lingkungannya masing-masing, di sisi lain ia bisa dipakai sebagai pisau analisis bagi pengetahuan yang telah mengalami pembakuan untuk dimigrasikan menjadi universal.

Dalam contoh kasus misalnya, kalau saya menempatkan Taqiyudin an-Nabhani sebagai salah seorang Islam fundamental dan seorang yang melekat pada dirinya sebagai seorang universalisme, maka sebenarnya ia bukanlah universalis, namun ia seorang intelektual lokal dengan segenap keterbatasannya (*teori travelling* tahap pertama), kemudian saya menempatkan pemikiran Nabhani dalam konteks di mana dia dibatasi oleh segenap konstruk pengetahuan dan kuasa yang ada di sekitarnya. Sehingga pemikirnya tidak berlaku bagi kita karena kita sudah punya tradisi berpikir sendiri tentang politik dan kultur bangsa kita yang kemudian dari sana kita dialogkan, adaptasikan, dan juga kita pakai untuk mengintervensi maupun resistensi terhadap pemikiran an-Nabhani (*teori travelling* tahap kedua).

Dalam bahasa yang lebih tajam, bahwa dengan “*teori travelling*” atau “*kritik sekuler*”, keduanya mencoret universalismenya Nabhani dan membatasinya pada waktu yang bersamaan. Misalnya, kalau ada suatu yang dianggap “universal”, maka tentu ada yang “tidak universal”, yang mengganggu terhadap pembakuan universalitas itu: seperti “lokal”, “etnik” dan juga “komunal”. Dalam contoh yang sangat lokal misalnya konflik yang berbasis militansi agama ditemukan penyelesaiannya dengan “kultur lokal” atau kembali pada identitas budaya lokal, seperti dalam kasus kerukunan umat beragama antara Islam dan Katolik di desa Klepu kecamatan Soko kabupaten Ponorogo. Bukan dengan konsep “universalisme Islam” sebagaimana

diusung oleh Islam fundamentalis. Dengan kata lain “Universal” tidak punya arti apa-apa dalam kehidupan keseharian masyarakat dalam persilangan identitas agama, budaya, dan etnik.

Teori Travelling Tahap I: Lokal *Episteme* Islam Fundamentalis

Sebagaimana telah dijelaskan di atas mengenai tahap operasionalisasi tentang “travelling theory” Edward Said, maka dalam sub tema ini akan diterapkan dengan cara melakukan pembatasan sekaligus meletakkan konteks lokalitas dari Universalisme Islam ala Islam fundamentalis (tahap pertama). Kemudian pada proses selanjutnya akan didialogkan, diintervensi, bahkan resistensi terhadap wacana universalisme Islam (tahap kedua).

Pendekatan yang dipakai dalam tahap pertama ini, adalah strategi “pemilahan” antara “pengalaman masa kenabian” dan “wacana kenabian”.²⁴ Pengalaman masa kenabian adalah bertumpu pada poros “kehadiran” sedangkan wacana kenabian bertumpu pada poros Nabi “dihadirkan”. Yang pertama hanya terjadi sekali seumur hidup dan dimensi waktunya relatif pendek; hanya terjadi pada masa Nabi masih hidup. Sedangkan yang kedua berlaku terus menerus selama hidup dan dimensi waktunya relatif panjang. Yang pertama Nabi hadir dan hidup serta punya suasana yang menggetarkan ke segala penjuru Arabia, sedangkan yang kedua setelah Nabi wafat dan kenabian “dihadirkan” demi kebutuhan sosial *engineering*.

Konstruksi pengetahuan universalisme Islam sebenarnya pada posisi yang kedua ini. Ketika wacana itu tampil dalam bentuk teks, ia tentu sudah mengalami sekian bentuk seleksi sehingga penampilan wacana kenabian itu serba tampil “ideal” yang tentu selaras dengan misi tertentu: ada yang didiamkan, disebut-sebut, ditonjolkan, diulang-ulang bahkan ada yang diabaikan.

Pada proses selanjutnya, muncul standarisasi tentang apa yang disebut produk pengetahuan yang sah, yakni tentang bagaimana mengangkat “Islam dan teks”. Islam haruslah bersumberkan dari al-Qur’an dan al-Ḥadīts. Segala pengetahuan yang muncul di luar itu, seperti “kitab kuning” karya ulama-ulama klasik, merupakan produk pengetahuan yang dianggap lokal dan harus disingkirkan. Bahkan “kitab kuning” dianggap tidak mencerminkan sesuatu yang universal

dari Islam. Ada pula yang melihat bahwa Islam dengan sumber “kitab kuning” itu sebagai agama bid’ah, khurafat, dan penuh takhayul. Ini berbeda jika yang ditemukan adalah ayat al-Qur’ān atau teks Hadits. Mereka akan mengangkat sekian makna dan tafsir. Sehingga memungkinkan menjinakkannya dalam berbagai bentuk rekayasa makna. Misalnya, jika seorang “Islam tradisional” menyebut ayat dalam al-Qur’ān sebagai pembenaran demokrasi, maka akan segera dicap bahwa tafsirnya keliru, tidak Qur’ānic dan tidak Islami. Maka kemudian akan dicari-cari tafsiran yang sesuai dengan hasrat mereka. Misalnya mereka mencari dalam Islam bahwa demokrasi itu bukan ajaran Islam karena kedaulatan terletak di tangan rakyat dan bukan dari Allah.²⁵

Jadi seperti itulah konstruk pengetahuan universalisme tentang Islam, yang menurut pandangan studi postkolonialis disebut sebagai nalar hegemonik, berhadapan dengan “Islam tradisional” dalam tradisi keislaman di tanah air kita.

Menurut Walter Mignolo, *“Project of inter-connection from subaltern perspective and beyond the managerial power and monotopic inspiration of any abstract universal”*²⁶. Terinspirasi dari Mignolo, bahwa banyak karya-karya penulis dari para universalisme Islam dari Timur Tengah, yang mencoba mengangkat dunia Arab di zaman Nabi sudah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari dari para pelajar, mahasiswa dan peneliti dalam rangka kerja-kerja konstruksi pengetahuan keislaman kita. Hampir setiap hari sejumlah karya dari para penulis Timur Tengah hadir di tengah-tengah komunitas Islam di tanah air kita ini. Apalagi sekarang mengaitkannya dengan soal “khilafah Islamiyah”. Dengan membludak orang yang menulis tentang keislaman, maka posisi subyektifitas Islam tradisional sedang ditantang untuk secara kritis memahami konstruk pengetahuan yang sedang dan akan dimapankan.

Teori Traveling Tahap II: Wacana Universalisme Islam di Hadapan Lokal Islam di Tanah Air.

Untuk memahami isu sentral ini, kita harus meneliti dulu hakekat isu itu sendiri. Hal ini karena terkait erat dengan masalah impian-impian akan kebangkitan yang sedang diupayakan untuk

segera muncul di bumi tanah air ini. Dari “rahim” inilah konsep Islam fundamental dan Islam tradisional itu lahir. Singkatnya, bagaimana mengemas Islam untuk tetap “*ṣāliḥ li kulli zamān wa-makān*”.

Dalam kaitan dengan isu tersebut, sebenarnya ada unsur yang harus dikenali di dalamnya, yakni Islam tradisional adalah umat yang menganut dan mengamalkan ajaran serta tradisi yang diwarisi dari Islam zaman pertengahan.²⁷ Dan Islam fundamentalis yang mengakui dan membenarkan serta berusaha mendakwahkan ajarannya melalui lingkup ruang-ruang akademik,²⁸ yang mengasalkan pemahaman atas universalisme Islam itu dari corak pemikiran model Islam zaman Nabi yang penuh toleransi, pluralis, dan humanis. Pada Unsur itu mereka menganut satu ideologi yang lahir dari masa itu, namun tetap hidup melintasi waktu sekian abad, kendati basis sosial dan kelas yang melahirkannya telah sirna. Universalisme Islam telah dirumuskan menjadi aliran pemikiran tertentu yang lebih otonom. Dalam arti ia tidak menggambarkan sepenuhnya kenyataan sosial dan basis kelas yang mengitari para penganutnya hari ini. Dan tidak pula mencerminkan satu kepentingan kelas tertentu. Dalam kerangka inilah kita melihat otonomi relatif pemikiran yang sudah mencapai kadar seratus persen otonominya dengan realitas sosial.

Dari gambaran tersebut, Islam tradisional dengan faham tradisionalitasnya di tanah air kita tercinta ini, menganjurkan untuk mengambil sikap memertahankan sekuat tenaga, bahkan kalau perlu sampai “berdarah-darah”, segenap warisan tradisi “salaf” masa lalu sebelum terjadi “penyimpangan” di zaman pertengahan dan melakukan modifikasi-modifikasi serta mengambil hal yang baru dari modernitas, namun mengisinya dengan khas lokalitas yang sesuai dengan bumi tanah air.²⁹ Sedangkan yang kedua, yakni Islam fundamentalis dengan universalismenya, berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik yang dapat menandingi Barat serta menggunakan legitimasi masa lalu Islam, dan mempersatukan kedua mereka untuk menjawab tantangan masa kini dan masa depan.

Bila kita menafsirkan mekanisme alur pemikiran ini melalui gelombang-gelombang realitas sosio-historis yang melatarbelakanginya bisa dikatakan: ketika konflik terjadi antara “unsur lama” dan “unsur baru” dalam suatu masyarakat mencapai

tingkat tertentu dalam perkembangannya, kekuatan-kekuatan sosial yang mewakili unsur baru ini berjuang demi tegak “yang baru” di atas “yang lama”. Ini dilakukan dengan mencari masa lalu, di masa kehidupan Nabi, “prinsip-prinsip dasar” yang mereka tafsirkan dalam bentuk yang sesuai dengan nilai-nilai baru yang mereka perjuangkan itu.³⁰ Pembacaan yang mereka lakukan atas “masa lampau yang jauh” itu tampak seakan-akan memberi dasar baru bagi “unsur baru” tersebut.³¹ Sementara masa kini, dengan segenap nilai-nilai dan metode berpikirnya, dibuat seolah-olah tampak sebagai sesuatu yang menyimpang dari “prinsip-prinsip dasar” di atas. Sehingga, “masa kini” tersebut dikritik, dicela, bahkan kalau perlu dikutuki hanya demi membangun sebuah masa depan, tapi atas nama masa lalu.

Bentuk dari Kultur Lokal Islam Tradisional.

Makalah yang singkat ini tentu tidak cukup untuk mengungkap dan menunjukkan secara menyeluruh masalah identitas etnis dan variasinya yang dimaksudkan dalam sub tema di atas. Namun ada satu tipe yang bisa saya jadikan contoh yang mungkin bisa menginspirasi kasus lainnya tentang masalah identitas etnis tersebut.³²

Bentuk konkret dari Islam tradisional adalah tampak dari sejumlah kiyai yang ada di berbagai pesantren di segala penjuru bumi Indonesia. Kebesaran mereka tidak dilahirkan dari rahim perguruan tinggi atau lembaga pendidikan formal. Mereka adalah murid dari para kyai pendahulu dan berasal dari pesantren. Kebesaran mereka muncul dari hasil interaksi dengan masyarakat lokal dan hidup di tengah-tengah berbagai problem yang mengitarinya. Para kyai itu adalah “produk pribumi” yang diciptakan oleh masyarakat itu sendiri. Sikap dan gayanya yang khas adalah corak asli dari wajah Islam yang telah bertaut dengan kultur lokal. Cara hidup yang bersahaja, seperti memakai sarung, kopyah dan cara baca kitab kuning yang khas ala pribumi, polos dan apa adanya, kadang dianggap sebagai keluar dari normalitas dan batas-batas norma yang ada pada masyarakat modern.

Dengan karakter khas kyai itu, ia menjadi penerjemah keislaman yang sudah “dipakemkan” di Timur Tengah untuk “diracik” agar sesuai dengan selera penduduk pribumi. Pada sisi yang lain mereka juga menjadi benteng bagi masuk modernitas untuk “dimodifikasi”

ulang agar modern tapi modernitas itu ala budaya pribumi. Jadi posisinya di tengah-tengah antara keislaman ala Timur Tengah dan kemodernan ala bangsa Barat, dalam kenyataan hidup masyarakat pribumi.

Dari posisi dua arah ini, kiyai merupakan hasil yang lahir dari rahim interaksi dengan masyarakat pribumi. Posisinya sebagai penerjemah dua arus, yakni Barat dan Islam yang ada di Timur Tengah. Misalnya cara kiyai memberi makna demokrasi, dalam arus kemodernan yang dipakemkan di dunia Barat, dan mengisinya dengan praktik ritual istighatsah akbar di Senayan ala pribumi, yang merupakan jenis ritual dan ibadah yang mengalami pengawinan antara keislaman Timur Tengah dan pribumi, sesuai dengan pemahaman yang mereka miliki.

Seperti halnya muncul dalam pergulatan krisis politik Indonesia dalam rangka reformasi menuju proses demokrasi, menjamurnya sejumlah elemen-elemen *civil society* yang menggerogoti otoritas negara, perebutan makna untuk tampil menjadi sang reformis dan demokratis antar kelompok sosial di masyarakat, semua orang menjadi mendadak kritis terhadap negara. Abdurrahman Wahid dengan gaya politik dan manuver yang sering dilakukannya melakukan aksi yang justru berlawanan arus dengan gelombang besar reformasi tersebut. Dia melakukan rekonsiliasi dan komunikasi kultural pada elit politik yang jadi sasaran kritik semua elemen masyarakat.³³ Apa maknanya? Ketika negara sangat represif terhadap kebebasan masyarakat untuk berpendapat, dan semua elemen bangsa takut untuk berbicara kritis, Wahid membentuk forum demokrasi sebagai pendakwah kebebasan. Namun ketika kran politik dibuka dan kebebasan berpendapat diberi ruang, Wahid justru mendampingi presiden Soeharto yang menjadi sasaran kritik semua orang. Dalam gerak manuver itu seolah ada makna yang disampaikan bahwa “orang lemah harus didampingi walaupun dia memusuhi kita saat dia sedang berkuasa”.

Inti dari tradisi keilmuan kiyai yang disebut di muka sebagai “identitas etnis pribumi” adalah perpautan antara tauhid, fiqh, dan tasauf secara tidak berkeputusan. Dalam jangka panjangnya, akan mengikat antara dimensi duniawi dan ukhrawi. Yang paling sering diperdengarkan dari ungkapan para kiyai adalah “hidup di dunia adalah sarana untuk mencapai kehidupan akhirat, dan

akan kehilangan maknanya bila tidak diperlakukan seperti itu". Pertautan antara dimensi dunia dan akhirat dalam tradisi keilmuan kiyai ini merupakan basis pertahanan untuk menghadapi tantangan sekularisme yang sudah terang-terangan yang ditimbulkan dari modernisasi. Pertautan dimensi duniawi-ukhrowi ini tidak memungkinkan pandangan dunia yang hitam putih dan penolakan mutlak pada kehidupan dunia. Dengan kata lain, seburuk-buruk kehidupan duniawi haruslah dijalani dengan penuh kesungguhan dan ketulusan. Pada figur kiyai inilah, "identitas etnis" budaya lokal itu ditemukan konsepnya. Sesuatu yang khas yang ada di tanah air kita.

Problema antara Otoritas Islam Fundamentalis dan Tradisionalis

Bila kita melakukan perbandingan antara dua kasus di atas, sebenarnya akan sangat rumit bila kita hanya memfokuskan diri pada analisis internal kedua wacana tersebut, utamanya faktor-faktor formasi "diskursif" yang melahirkan konflik antara "unsur lama" dan "unsur baru". Bahkan bisa jadi faktor internal wacana tersebut merupakan hal yang bersifat sekunder dan bukan faktor utama. Hal itu dikarenakan, wacana tersebut masih menapak pada proses pembentukannya, atau dalam kata lain masih pada proses "pra sejarahnya". Bahkan bisa dikatakan faktor luar seperti invasi bangsa Eropa dalam berbagai bentuknya dalam aspek ekonomi dan sosial merupakan hal yang utama. Ancaman ekspansi ekonomi politik dan budaya dari bangsa Barat yang semakin menguat dan mengancam ditambah keadaan sosial ekonomi dan politik tanah air Indonesia yang semakin tidak jelas. Penegakan hukum yang tidak kunjung mendapatkan kepastian. Tingkat inflasi yang tinggi, kemiskinan, dan angka pengangguran tambah meningkat, pendapatan yang rendah, dan akses kebutuhan yang semakin susah untuk dijangkau. Dalam posisi ini Barat tampil menjadi dua muka sekaligus. Di satu sisi, ia mewakili sebuah permusuhan, dominasi, hegemoni, dan imperialis. Sedang sisi lainnya, ia menampilkan diri sebagai sebuah kemajuan dan kemodernan dengan segenap nilai-nilai dan unsur materialnya, seperti teknologi, demokrasi, kebebasan dan sebagainya. Di sini Barat bagi kita tak ubahnya seperti musuh yang harus diwaspadai, tapi di sisi lain juga sebagai teladan untuk diikuti dan dipanuti.

Demikianlah peranan faktor asing pada level kesadaran dan pemikiran. Dominasi kehadiran faktor asing beserta perannya itu telah menjadikan menjadi hubungan antara “unsur lama” dan “unsur baru” di tanah air menjadi tumpang tindih. Hubungan tersebut keadaannya lebih mirip seperti “jalan di tempat”. Faktor luar tersebut masih tetap dan akan selalu memunyai peranan langsung dan bahkan menentukan dalam memengaruhi pihak-pihak yang saling bertikai. Ditambah lagi Barat itu sendiri juga menunjukkan dirinya menjadi “*al-aṣl*”, dan sebagai otoritas acuan yang baru dalam bentuk yang baru. Dan acuan tersebut menglaim dirinya sebagai bentuk yang sesuai bagi “masa depan”. Di sinilah konflik otoritas terjadi: sebagian merujuk ke otoritas “*al-aṣl*” dari tradisi Islam masa lalu, sementara yang lain mengkampanyekan seruan berpegang pada otoritas “*al-aṣl*” Barat sebagai kerangka acuan dan referensi.

Bagi kelompok Islam fundamentalis, kehadiran bangsa Barat di bumi tanah air merupakan problematika sendiri. Pada kenyataannya, tradisi “salaf” yang telah mendarah daging tetap hidup dalam jiwa, perasaan, persepsi, ingatan, dan harapan-harapan mereka, sehingga dengan datang peradaban Barat, mereka terasa seperti memikul beban tradisi yang selama ini hidup di dada mereka menjadi semakin berat dan menyakkan.

Simpulan

Dari pemaparan makalah ini maka ada beberapa hal yang bisa ditarik kesimpulan sebagai berikut. *Pertama*, akar hegemonik dalam wacana Islam fundamentalis ini terletak dalam hidden agenda universalisme Islamnya. Sisi hegemoniknya adalah konstruksi pengetahuannya tentang bentuk nalar Islam Arab yang dipakai sebagai standar kebenaran dan memaksakan pembedanya pada wilayah manapun serta mengabaikan aspek etnisitas budaya lokal yang menjadi karakteristik nalar pribumi.

Kedua, dengan menggunakan *travelling theory* tahap pertama, proyek universalisme Islam oleh Islam fundemantalis tersebut pada hakikinya adalah lokal Arab yang diusung untuk menjadi standar baku demi kebutuhan *sosial engineering*. *Ketiga*, pada tahap kedua dari *travelling theory*, adanya bentuk nalar yang saling berhadap-hadapan

yakni antara nalar Arab dan nalar pribumi. Nalar Arab adalah Islam fundamentalis dan nalar pribumi adalah Islam tradisional. Dari nalar pribumi ini Islam di bumi tanah air Indonesia menemukan khas Islam lokalnya dengan melakukan pengawinan terhadap kultur lokal dan sekaligus menolak terhadap keberadaan nalar Arab pada diri Islam fundamentalis.

Keempat, konsep “identitas etnis” sebagai manifestasi dari nalar pribumi adalah kiyai dan pesantrennya yang tersebar di segala penjuru tanah air dengan karakter khas yang dimilikinya. *Kelima*, faktor utama yang menjadi problematika antara Islam fundamentalis dengan proyek universalismenya dan Islam tradisional dengan lokalitasnya adalah adanya invasi Eropa dengan proyek modernitasnya yang telah memasuki segala dimensi kehidupan masyarakat. Ada invasi ini memunculkan ide Islam dengan unsur baru dan mencoba menegakkan diri di atas yang lama.

Catatan Akhir

- ¹ Ahmad Norma Permata (ed), *Agama dan Terorisme* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2006). Dalam buku ini diulas pembahasan tentang tema agama yang dikaitkan dengan persoalan terorisme dalam kacamata Barat dengan menggunakan perspektif sosiologis.
- ² Tipologi wacana pemikiran ini saya pinjam dari Adonis yang nama aslinya Ali Ahmad Said. Ia menggunakan tipologi itu untuk menggambarkan pergulatan pemikiran yang terjadi di dunia Arab. Namun dari sisi relevansinya terhadap kajian ini, yang khusus mengkaji bumi tanah air Indonesia, masih ada. Misalnya untuk mengidentifikasi gerakan-gerakan politik berbasis ideologi agama yang cukup marak di akhir-akhir ini serta menggunakan al-Qur’ān dan al-Ḥadits sebagai otoritas epistemologi satu-satunya. Kemudian gerakan pemikiran yang menggunakan otoritas nalar (akal) dan juga tidak mengenyampingkan al-Qur’ān dalam epistemologinya. Dan juga ada kelompok yang mengambil posisi tengah antara kelompok yang pertama dan yang kedua. Gerakan Islam dengan orientasi politik atau gerakan politik disebut sebagai Islamisme, sementara gerakan pemikiran yang menggunakan akal sebagai media untuk mencari kebenaran disamping juga al-Qur’ān disebut sebagai Islam lokal. Mengenai tipologi pemikiran di atas lihat Adonis, *Ats-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibda’ wa al-Itba’ ‘Inda al-arab* yang sudah di terjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul *Arkeologi sejarah pemikiran ArabIslam* (Yogyakarta: LkiS Group: 2007), VIII.
- ³ Istilah ini kami gunakan bukan dalam arti yang pasti dan tetap pada setiap golongan tapi hanya untuk kebutuhan sebagai alat bantu analisis. Adapaun beberapa praktik penggunaan alat bantu analisis ini kami dasarkan pada Charles kurzman, “Pengantar Islam Liberal dalam konteks Islaminya”, dalam Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal; pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001)

XIII.

- 4 Masalah konflik dan ketegangan antara beberapa kelompok agama yang terjadi dalam banyak kasus di tanah air Indonesia dan berpotensi terjadi letupan dan konfrontasi lihat kompilasi kasus-kasus konflik berbasis agama, Wahid Institut, *Seri Agama dan Konflik 2; Agama dan Pergeseran representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institut, 2009).
- 5 Istilah kufur dimaknai sebagai sekelompok orang yang tidak menerapkan al-Qur'an dan al-Hadits. Hal ini didasarkan pada pemahaman mereka bahwa posisi Rasulullah dalam kehidupan manusia adalah penyambung hubungan antara manusia dan Allah. Maka pengambilan satu hukum di luar apa yang telah diajarkan Rasulullah dan al-Qur'an adalah kufur. Pemahaman ini selaras dengan ayat al-Qur'an yang artinya "*barang siapa membukumi tidak dengan bukum Allah maka mereka itu adalah kafir*". Dengan demikian maka negara juga harus berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber dari segala sumber hukumnya. Lihat Taqiyuddin an-Nabhani, *Nidlom al-Islam*. Terjemahan dengan judul *Sistem pergaulan Dalam Islam* (Jakarta: HTI Press, 2006) 100-127.
- 6 Tentang model-model gerakan Islam yang menjadi trend di tahun belakangan ini, misalnya gerakan Islam transnasional. Diantara kelompok Islam yang tergabung dalam Islam transnasional ini antara lain PKS, FPI, FKAJW, FUI, MMI, KPPSI, Laskar Jihad, HTI dan JL. Kemudian ada model gerakan Islam "non mainstream" yang masih tergabung dalam Islam Transnasional, seperti Ahmadiyah, dan aliran Islam dari Indonesia sendiri yang dicap sesat seperti, Salamullah dan al-Qiyadah al-Islamiyah. Lihat Ahsin Wijaya, *Menusantarakan Islam; Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012), 141.
- 7 Untuk gerakan Islam transnasional ini terbagi menjadi dua kelompok. Pertama, adalah Islamisme, dimana orientasinya adalah menjadikan Islam sebagai ideologi (*mabda*). Gerakan ini bersifat politik. Kedua, salafisme, dimana orientasi gerakannya bersifat permbersihan Islam dari tradisi lokal. Tipologi Islamisme dan Salafisme ini di dasarkan pada makalah pelatihan Ideologi yang diadakan oleh team Litbang NU cabang Ponorogo yang dilaksanakan pada tanggal 18-19 Mei 2013 oleh Ahsin Wijaya, "Peta Gerakan Islam Di Indonesia", 1 dan 2.
- 8 Istilah "kebangkitan" seringkali digunakan semenjak tahun 1970-an untuk menyebut gerakan Islam transnasional. Hal ini dipicu oleh beberapa faktor. Pertama, adanya banyak kekecewaan yang melanda masyarakat terkait dengan ideologi yang dianut dan suksesnya gerakan-gerakan Islam transnasional dalam merebut masa dan menawarkan diri seolah tampil sebagai alternatif terhadap bobroknya ideologi-ideologi besar. Kedua, mereka sibuk dalam merespon inisiatif pihak-pihak lain sembari menawarkan aspirasi ganda kalangan profesional modern dan masyarakat muslim yang menghendaki partisipasi besar dalam proses politik untuk terwujudnya masyarakat yang Islami. Lihat John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi Di Negara-Negara Muslim; Problem dan Prospek* (Bandung: Mizan, 1999), 5.
- 9 konsep universalisme dalam ini tidak sama sebagaimana dalam Istilah Nurkholis Madjid, dimana penggunaan istilah universal dalam kaitanya dengan titik temu antara agama-agama Samawi dalam masalah inti ajaran yakni Tauhid. Nurkholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005), 425. Juga bukan dalam Istilah yang digunakan oleh Harun Nasution dalam buku *Islam Rasionalnya*, dimana konsep universal diartikan sebagai kenabian Muhammad yang diutus oleh Allah kepada semua suku di Arab. Kemudian dia mengaitkan universalitas itu dalam kaitanya dengan

ilmu pengetahuan yang telah dihasilkan oleh umat Islam, yang meliputi ilmu agama dan sains yang keberlakuannya bersifat universal serta beberapa ajaran dalam Islam seperti musyawarah yang juga dipakai oleh siapapun dan dalam tempat serta situasi apapun. Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1996), 32-34. Bukan pula istilah universal ini sebagaimana digunakan oleh Abdurrahman Wahid dalam konsepnya tentang “pribumisasi Islam”, dimana dia menggunakan istilah universalisme dalam kaitannya dengan manifestasi ajaran fiqh, akhlak, dan tasawuf yang menampilkan kepedulian besar terhadap kemanusiaan. Lihat Ahsin Wijaya, *Menusantarakan Islam; menelusuri jejak pergumulan Islam yang tak kunjung usai di Nusantara...* 164. Lihat juga Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolit: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007), 3. Adapun yang kami maksud dengan universalisme dalam hal ini adalah sebagaimana dipakai oleh Edward Said yang mengatakan, “*the attempt to hold to universal and single standard as a theme plays an important role in my account of the intellectual. Or rather the interaction between universality and the local, the subjective, the here and now*”. Lihat Edward Said, *Representations of the Intellectual the 1993 Reith Lectures* (New York: Vintage Books, 1996), xiii.

- ¹⁰ Istilah Universalisme Islam dalam hal ini adalah upaya kaum Islam fundamentalis dalam mengusung Islam awal yang ada pada zaman Nabi untuk diUniversalkan dan dijadikan sebagai “pakem” namun dalam versi pengetahuan mereka. Jadi pemakaian “me” pada istilah universalisme, yang umumnya pemakaian “me” itu terkandung makna ideologi, karena Islam awal yang diusung tersebut merupakan Islam awal dalam konstruksi pengetahuan Islam fundamentalis.
- ¹¹ C.Tiffin dan A.Lawson, *De-scribing empire, Postcolonialism and Textuality* (London and New York: Routledge, 1994), 3.
- ¹² Dalam masalah ini penulis terilhami konsep Ferdinand de Saussure, peletak dasar teori linguistik modern, tentang masalah *signifiant* dan *signifie*. Signifiant adalah ilmu tentang tanda dan signifie adalah konsep yang dimaksudkan dalam tanda. Ketika seseorang berbicara menunjuk pada suatu obyek tertentu maka yang dimaksudkan adalah konsep yang tergambarkan dalam pikiran sang pembicara. Jadi signifie adalah aspek mental dari bahasa. Maka ketika seseorang sedang bercerita tentang suatu fakta tertentu, maka sebenarnya yang diceritakan adalah gambaran konsep yang telah terpatri dalam benak pikirannya. Jadi gambaran tentang peristiwa yang dituturkan oleh sang pembicara bukanlah fakta apa adanya, tapi sudah mengalami proses pembentukan narasi cerita yang dibentuk oleh nalarnya. Lihat ulasan tentang pemikiran Ferdinand de Saussure dalam Karl Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Prancis jilid II* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 179-184.
- ¹³ Eriyanto, (cet IV) *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 75.
- ¹⁴ Islam itu sendiri sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditransendensi sehingga kemudian menjadi Islam universal. Yang saya maksud dengan Islam sebagai produk lokal adalah Islam lahir di Arab, tepatnya daerah Hijaz, dalam situasi Arab dan pada waktu itu ditujukan sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di sana. Hal ini memang kemudian dikonstruksi sebagai potret dari kecenderungan global. Lihat wawancara antara Abdul Munir Mulkan dengan Ulil Absor Abdala tema “Islam adalah Produk Lokal” yang muat di situs internet pada tanggal 14 April 2002 .
- ¹⁵ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences: Essays on language, action, and*

- intepretation* (terj. John B. Thompson) (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 177.
- ¹⁶ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, 177.
- ¹⁷ Penjelasan tentang struktur wacana dan proses diskursif ini kami dasarkan pada Muhammaed Abed al-Jabiri, *al-Khithob al-Arob al-Mu'ashir: Dirosath Tablilyyah Naqdiyah* (Beirut: Markaz Dirosah al-Wihdah al Arobiyah, 1992) cet IV 10-13. Buku ini merupakan penerapan metodologi analisa wacana dalam kontek pemikiran Arab kontemporer.
- ¹⁸ Michel Foucault, *The archeology of Knowledge*; terjemahan A.M. Sheridan Smith (London: Tavistock, 1972), 68.
- ¹⁹ Ahmad Baso (makalah), "NU Studies vis-a-vis Islamic Studies: Perspektif dan Metodologi Dari Oleh Dan Untuk Islam Indonesia Pasca 11 Septemer" 2. Lihat juga Muhammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies", dalam John L. Esposito, *The Oxford Enciclopedia of the modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), vol 2 332-340. bandingkan dengan Richard C. Martin (ed), *Approach to Islam and Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona press, 1985); Azim Nanji (ed), *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997). Ulasan yang lain mengenai bagaimana publik barat menggambarkan dalam bentuk yang negatif, lihat Mohammed Arkoun, (terj. Hasyim Shalih), *Membongkar Wacana Hegemonik Dalam Islam dan Postmodernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1999), 192.
- ²⁰ Edward Said, *Power, Politic, and Power: Interview with Edward Said* (edited and with introduction by Gauri viswanathan) (London: Bloomsbury, 2005), 111.
- ²¹ Frantz Fanon, *The Wretched of the earth* (New York: Penguin Book, 1967), 77.
- ²² Dalam kajian Said tentang Orientalisme, mengilhami sebagian ilmuwan postkolonialis untuk meluaskan penulisan tentang "sejarah dari bawah" dan "menggali" pengalaman-pengalaman mereka yang sampai saat itu telah "tersembunyi dari sejarah". Lihat Ania Loomba, *Colonialism/postcolonialism*; (New York: Routledge, 2000) terj; Hartono Hadi Kusumo, *Kolonialisme/Pascakolonialisme* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003), 298-299.
- ²³ Edward Said, "Traveling theory", dalam *The World, The Text, and The Critic* (London: Vintage, 1983), 226-247. Teori travelling juga disinggung oleh Nyoman Kutha Ratna (cetakan pertama) dalam Buku *Postkolonialisme Indonesia; Relevansi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).
- ²⁴ Strategi "pemilahan" ini, penulis terinspirasi dari metodologi pembacaan Muhammad Abed al-Jabiri. Dalam menjelaskan metodologinya ada tiga konsep yang diperkenalkan, yakni *Jam' al-Qori 'an al-Maqrū*, kemudian *Fashl al-Qori' an al-Maqrū* dan *washl al-Qori 'an al-Maqrū*. Lihat al-Jabiri, *Nahnu wa Turots; Qiro'ah Mu'ashirah fi turatsina al-Falsafi* (Casablanca: al-Markaz al-Tsaqofi al-'Arabi, 1986) cet ke V 12-50.
- ²⁵ Taqiyudin An-Nabhani, *Nidlom al-Islam (Peraturan hidup Dalam Islam)*. Terjemah oleh Abu Amin Dkk (Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2006) 39. Tidak hanya ide demokrasi yang ditolak oleh para ideolog Islam ini, namun juga Nasionalisme, kapitalisme, Sosialisme, dan termasuk konsep negara selain negara Islam atau daulat Islamiyat.
- ²⁶ Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000). Mignolo mengungkap kisah pertemuan kelompok gerakan komunitas Zapatista dengan kelompok Marxis dimana Zapata ditempatkan sebagai pusat dalam sejarah perjuangan mereka bersama. Seperti Gus Dur yang menempatkan pesantren dalam pusat sejarah bangsa.

- ²⁷ Kaum Islam lokal dalam hal ini adalah penganut dan pengamal ajaran ulama Salaf al-Sholih yang hidup pada generasi *tabi'in* dan *tabiin at-tabi'in*. Kemudian penjagaan atas tradisi ini terpelihara sampai sekarang, yang mana benteng utamanya adalah “pesantren”. Model pengajaran yang dipakai biasanya bersifat doktrinal-dogmatis yang terpusat pada figur kiyai yang kharismatik. Sedangkan Universalisme Islam terpusat di pendidikan kampus sebagai markasnya dan diajarkan dengan media lembaga dakwah kampus atau LDK. Lihat Ahmad Syafi'i Mufid, *Perkembangan Fahaman Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag RI, 2011) 115.
- ²⁸ Penyebaran ide universalisme Islam ini melalui media masjid-masjid yang ada di kampus-kampus umum dan agama. Kasus di Surabaya, kampus yang sering dipakai adalah Universitas Air Langga UNAIR, Universitas Negeri Surabaya (UNESA), Institut Teknologi Surabaya (ITS), dan kampus berbasis Agama seperti IAIN. Pemilihan media kampus sebagai tempat penyemaian ide karena asumsinya bahwa para mahasiswa adalah kader yang dianggap mempunyai daya juang dan progresifitas sehingga ide tersebut bisa segera ditularkan kepada yang lain. 115-117.
- ²⁹ Qaidah ini telah umum dipakai oleh kelompok Islam tradisional dalam membumikan Islam di Nusantara. Adapun pengambilan Qaidah ini di kutip dari kitab yang menjadi kurikulum penting dalam pengajaran di pesantren. Lihat Imam Jalalu ad-Din 'abd ar-Rahman Abi Bakr as-Suyuti, *al-Asybah wa an-Nadhoir fi al-Furu'* (Semarang: Toha Putra, tth).
- ³⁰ Untuk lebih jelasnya bagaimana unsur-unsur baru diletakkan di atas unsur-unsur lama dalam beberapa karya penulis Timur tengah lihat beberapa karya, Taqiyudin an-Nabhani, *Nidlom al-Islam*, terjemahan *Peraturan Hidup Dalam Islam* oleh Abu Amin Dkk (Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2006). An-Nabhani, *Ajhzah ad-Daulat al-Khilafah* (Beirut Libanon: Dar al-Ummah, 2005). An-Nabhani, *Nidlom al-Ijtima' fi al-Islam* cet ke IV (Beirut: Dar al-Ummah, 2003). Ahmad Da'ur, *Naqd al-Qanun al-Madani* (tpp: Tp, 1990). Hizb Tahrir, *Mafahim Siyasi li Hizbit Tahrir* terj oleh Siddiq al-Jawi cet ke IV (Jakarta: HTI, 2005). Dan lainnya yang tidak kami sebut disini. Beberapa buku tersebut sebagai contoh bagaimana unsur-unsur baru diletakkan di atas unsur lama.
- ³¹ Misalnya dalam tulisan an-Nabhani, *Nidlom al-Islam...9* Dalam buku tersebut dikatakan, “pemecahan yang benar terhadap masalah tidak akan ditempuh kecuali dengan fikir al-mustanir (pemikiran yang cemerlang) tentang alam, manusia dan hidup. Karena itu bagi mereka yang menghendaki kebahagiaan dan menginginkan kehidupan pada jalan yang mulia (Islam) mau tidak mau mereka harus memecahkan problematika pokok tersebut dengan benar, yakni melalui berfikir cemerlang tadi. Pemecahan inilah yang menghasilkan akidah dan menjadi landasan berfikir yang melabirkan setiap pemikiran cabang tentang perilaku manusia di dunia ini serta peraturan-peraturannya”.
- ³² Kembali pada tradisi dan identitas cultural yang berbasis pada lokalitas dalam berteori ini terinspirasi dari kajian studi post kolonialis yang dilakukan oleh Ania Lomba dalam bukunya *Colonialism/postkolonialism..298-299* yang diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo. Dalam kajian subaltern yang ada buku tersebut diungkapkan, “penting sekali untuk mengungkap dan menulis “sejarah dari bawah” atau menggali pengalaman-pengalaman kelompok yang “tersembunyi dari sejarah”. Penulisan seperti ini penting sekali untuk mengungkap dan memberi konsep yang jelas akan suatu identitas lokal. Jika gambaran lokalitas atau identitas etnis ini ditemukan dan bisa digambarkan akan bisa ditemukan pula konsep apa saja yang menghegemoninya.

³³ Zainal Arifin Thoah, *Jagadnya Gus Dur: Demokrasi, Pluralisme, dan Pribumisasi Islam* (Yogyakarta: Kutub, 2010), 40-42.

Daftar Pustaka

- Abed al-Jabiri, Muhammad *Nahnu wa Turots; Qiro'ah Mu'ashirah fi turatsina al-Falsafi*. Casablanca: al-Markaz al-Tsaqofi al-'Arabi. 1986.
- . *al-Khithob al-Arob al-Mu'ashir: Dirosath Tahliliyah Naqdiyah* (Beirut: Markaz Dirosah al-Wihdah al Arobiyah. 1992.
- Adonis, *Ats-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibda' wa al-Itba' 'Inda al-arab*. Yogyakarta: LkiS Group: 2007.
- Ahmad Baso (makalah), "NU Studies vis-a-vis Islamic Studies: Perspektif dan Metodologi Dari Oleh Dan Untuk Islam Indonesia Pasca 11 September".
- Arifin Thoah, Zainal. *Jagadnya Gus Dur: Demokrasi, Pluralisme, dan Pribumisasi Islam*. Yogyakarta: Kutub. 2010.
- Arkoun, Muhammad. "Islamic Studies: Methodologies", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.1995.
- . *Membongkar Wacana Hegemonik Dalam Islam dan Postmodernisme* terj. Hasyim Shalih. Surabaya: Al-Fikr. 1999.
- Bertens, Karl *Filsafat Barat Abad XX Prancis jilid II*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1996.
- C. Martin, Richard (ed). *Approach to Islam and Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona press. 1985.
- C.Tiffin dan A.Lawson. *De-scribing empire, Postcolonialism and Textuality*. London and New York: Routledge. 1994.
- Charles (ed), Kurzman. *Wacana Islam Liberal; pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina. 2001.
- D. Mignolo. *Walter Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press. 2000.
- Da'ur, Ahmad *Naqd al-Qanun al-Madani* . ttp:1990.
- Eriyanto. *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*. cet IV. Yogyakarta: LKiS. 2005.
- Esposito, John L dan John O. Voll. *Demokrasi Di Negara-Negara Muslim; Problem dan Prospek*. Bandung: Mizan, 1999.

- Fanon, Frantz. *The Wretched of the earth*. New York: Penguin Book. 1967.
- Foucault, Michel. *The archeology of Knowledge*; terjemahan A.M. Sheridan Smith. London: Tavistock. 1972.
- Institute, Wahid. *Seri Agama dan Konflik 2; Agama dan Pergeseran representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institut. 2009.
- Kutha Ratna, Nyoman. *Postkolonialisme Indonesia; Relevansi Sastra* cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.
- Loomba, Ania. *Colonialism/postcolonialism*; terj; Hartono Hadi Kusumo, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Yogyakarta: Bentang Budaya. 2003.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Mulkan, Abdul Munir. dan Ulil Absor Abdala. "Islam adalah Produk Lokal" yang muat di situs internet pada tanggal 14 April 2002.
- Al-Nabhani, Taqiyudin *Nidlom al-Islam*. Terjemahan dengan judul *Sistem pergaulan Dalam Islam*. Jakarta: HTI Press. 2006.
- . *Ajhizah ad-Daulat al-Khilafah*. Beirut Libanon: Dar al-Ummah. 2005.
- . *Nidlom al-Ijtima' fi al-Islam*. cet. IV. Beirut: Dar al-Ummah. 2003.
- Nanji, Azim (ed). *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change*. Berlin: Mouton de Gruyter. 1997.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan. 1996.
- Norma Permata, Ahmad (ed), *Agama dan Terorisme*. Surakarta: Muhammadiyah University Press. 2006.
- Ricoeur, Paul *Hermeneutics and The Human Sciences: Essays on language, action, and interpretation*. terj. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press. 1984.
- Said, Edward. *Power, Politic, and Power: Interview with Edward Said*. edited and with introduction by Gauri viswanathan. London: Bloomsbury. 2005.
- . *Representations of the Intellectual the 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books. 1996.
- . *The World, The Text, and The Critic*. London: Vintage. 1983.

- Al-Suyuti, Jalal ad-Din 'Abd ar-Rahman Abi Bakr Imam. *al-Asybah wa an-Nadloir fi al-Furu'*. Semarang: Toha Putra. tth.
- Syafi'i Mufid, Ahmad. *Perkembangan Faham Keagamaan Transnasional di Indonesia*. Jakarta: Balitbang dan Diklat Kemenag RI. 2011.
- Tahrir, Hizbi. *Mafahim Siyasi li Hizbit Tabrir* terj. Siddiq al-Jawi cet IV. Jakarta: HTI. 2005.
- Wahid, Abdurrahman *Islam Kosmopolit: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institut. 2007.
- Wijaya, Ahsin. *Menusantarakan Islam; Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka. 2012.