

ORIENTASI DAN CORAK PEMBARUAN DALAM ISLAM (KAJIAN TERHADAP RESPONS MASYARAKAT ISLAM)

Ichwansyah Tampubolon

Jurusan Dakwah STAIN Padang Sidempuan
Jl. Ade Irma Suryani Nasution No.6 Padang Sidempuan 22726
Email: ichwansyah.tampubolon@yahoo.com

Abstract: *Orientation and Type of Modernization in Islam (A Study on Moslem Community Response).* The aim of this article is to talk about the orientation of modernization and to describe the tipology of responses of *ummah* towards modernization in the Islamic world. Although modernization had always been a controversial issue in Islamic world, principally, there was no difference of spirit or orientation among Moslem community in order to optimize the understanding of divine doctrines and to contextualize it in all aspects of human life in modern Islamic world towards modernization. They have, however, variant responses to modernization. There were three mainstreams of responses in several varieties among Moslem community to modernization, such as revivalism-conservatism-puritanism; adaptive-reformism-liberalism, and radicalism-fundamentalism.

Key words: orientation, type of modernization, responses, revivalism, reformism, radicalism

Abstrak: *Orientasi dan Corak Pembaruan dalam Islam (Kajian terhadap Respons Masyarakat Islam).* Artikel ini membahas seputar orientasi modernisasi dan berupaya untuk menggambarkan tipologi tanggapan umat secara umum terhadap modernisasi di dunia Islam. Meskipun modernisasi merupakan isu yang diperdebatkan secara kontroversial di dunia Islam, para prinsipnya umat Islam tidak memiliki persoalan dalam aspek semangat dan orientasi dalam upaya mengoptimalkan pemahaman terhadap ajaran-ajaran kewahyuan dan berupaya mengkontekstualisasikannya dalam seluruh aspek kehidupan di dunia modern dalam rangka menghadapi modernisasi. Namun dalam perjalanannya, umat Islam memiliki tiga model tanggapan terhadap modernisasi dengan berbagai variannya masing-masing, yaitu: revivalis-konservatif-puritanistik, adaptif-reformis-liberalism, dan radikal-fundamentalism.

Kata kunci: orientasi, corak pembaruan, respons, revivalisme, reformisme, radikalisme

Pendahuluan

Dunia Islam pada umumnya telah kehilangan kekuatannya di bidang politik, militer, dan budaya sejak abad ke-19 dan awal abad ke-20 dalam menghadapi kolonialisme dan imperialisme bangsa-bangsa Eropa yang beragama Kristen. Kenyataan itu mencapai titik kulminasi ketika kekuasaan kekaisaran Turki Usmani mengalami kemunduran demi kemunduran sehingga menyebabkan pergeseran dan subordinasi umat Islam dalam peta kekuatan dunia. Kekuasaan kerajaan-kerajaan Muslim di hampir seluruh penjuru dunia beralih ke tangan Eropa yang sejak berabad-abad sebelumnya telah melakukan misi perdagangan dan secara perlahan mengintervensi negeri-negeri Muslim secara politik-militer dengan didukung oleh propaganda teknologi dan modernisasi. Kenyataan ini sekaligus menjadi

pembangkit kesadaran, inspirasi, dan introspeksi umat Islam untuk mempertanyakan apakah keberhasilan kolonialisme dan imperialisme Barat disebabkan superioritas Barat atas Islam atau ada faktor lain yang menjadi penyebab utamanya. Dalam merespons hal ini umat Islam pada umumnya sepakat melakukan pembaruan. Namun, dalam perwujudannya sangat beragam seiring dengan keragaman paradigma pemikiran keagamaan yang dimiliki oleh komunitas Muslim di seluruh dunia. Di antara mereka ada yang berupaya mengadaptasi cita-cita Barat, mengadvokasi pemisahan agama dan politik, penolakan secara menyeluruh, dan melakukan perjuangan bersenjata melawan kekuatan Barat.¹

¹ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, (New York: Oxford University Press, 1998), h. 126-127.

Beragamnya respons umat Islam terhadap pembaruan itu pada gilirannya melahirkan sejumlah orientasi dan corak pembaruan dalam Islam.

Pengertian Pembaruan dalam Islam

Kalangan intelektual Muslim menggunakan berbagai istilah ketika menjelaskan seputar pembaruan dan bahkan mereka tidak jarang berkuat dalam polemik ketika menggunakan istilah itu. Dari sejumlah istilah yang ada seputar pembaruan, khususnya dalam konteks intelektualisme Islam di Indonesia, pada umumnya mereka menggunakan salah satu dari istilah berikut ini secara bertukar pakai, yaitu: pembaruan, reformasi, modernisme, dan *tajdid*. Dari sejumlah istilah itu, tampaknya istilah pembaruan lebih sering digunakan oleh intelektual Muslim di Indonesia oleh karena dipandang lebih netral daripada istilah modernisme yang bernuansa westernisme,² atau istilah *tajdid* yang bernuansa arabisme.

Pembaruan sering diartikan secara terminologis sebagai segala usaha, berbentuk pemikiran maupun gerakan, yang bertujuan untuk memperbaharui atau mengubah faham, adat istiadat, institusi-institusi dan lain sebagainya yang sudah dipandang tertinggal, untuk disesuaikan dengan suasana dan semangat baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.³ Dalam hal ini, upaya pembaruan mencakup aspek pemahaman/pemikiran terhadap ajaran Islam, ekspresi keberagamaan secara islami, budaya material keislaman, dan pola interaksi sosial-politik keagamaan sesuai dengan tantangan dan tuntutan perkembangan peradaban modern. Berkaitan dengan pembaruan di bidang pemikiran, dapat dimaknai sebagai upaya menafsir ulang teks-teks keagamaan dengan tafsiran baru tanpa mengubah atau keluar dari substansi teks. Pembaruan di bidang pemikiran bisa pula berarti memperbaharui ingatan orang

yang telah melupakan ajaran Islam yang benar dengan memberikan penjelasan dan argumentasi-argumentasi baru sehingga meyakinkan orang yang sebelumnya ragu dan meluruskan kekeliruan atau kesalahpahaman mereka yang keliru dan salah paham.⁴ Jadi, pembaruan di bidang pemikiran tidak berorientasi untuk mengubah prinsip-prinsip agama, teks-teks atau pesan teks, sebab, ajaran Islam sudah final, absolut, sakral, dan tidak boleh ditambahi ataupun dikurangi (*ghairu qâ bilin li al-niqâ s wa taghyîr*). Sementara pembaruan di bidang gerakan berarti upaya mengadopsi tata cara modern dan menggunakan sarana/prasarana saintifik dan teknologi guna pengembangan dan peningkatan harkat/martabat kehidupan masyarakat Muslim di zaman kekinian di berbagai bidang kehidupan.

Istilah pembaruan sering pula dipadankan dengan istilah reformasi, modernisasi, dan *tajdid* dengan resonansi medan makna yang bervariasi. Istilah reformasi biasanya digunakan dalam bidang teologi dan politik. Jika di bidang teologi, reformasi dimaknai sebagai upaya pemahaman baru terhadap konsep-konsep lama tentang ketuhanan, maka di bidang politik, reformasi dimaknai sebagai upaya pembaruan sistem dan kultur politik pemerintahan. Kemudian daripada itu, istilah modernisasi mengandung cakupan makna dan konteks yang sangat luas, meliputi: sejarah, filsafat, seni, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan agama. Dari perspektif sejarah, modernisasi merujuk kepada konteks ruang dan waktu tertentu sebagaimana dialami oleh masyarakat Eropa Barat, seperti: Inggris, Belanda, Perancis Utara, dan Jerman Utara sekitar abad ke-16 hingga abad ke-18. Masyarakat Eropa Barat ketika itu mengalami revolusi politik dan revolusi industri yang pada gilirannya melahirkan semangat pembaruan di bidang sistem pemerintahan, dari sistem kerajaan kepada sistem demokrasi konstitusional, kekuasaan berdasarkan hukum, dan prinsip kedaulatan bangsa-bangsa. Dalam pada itu, revolusi industri di Inggris memberikan stimulus modernisasi di bidang ekonomi berupa

² Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Postmodernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. xi.

³ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 11-12.

⁴ M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 62.

industrialisasi komoditas barang dan jasa oleh tenaga kerja bebas di kawasan perkotaan, sehingga menyebabkan terjadinya urbanisme dan model gaya hidup bercorak konsumeristik-kapitalistik.⁵

Kemudian daripada itu, secara filosofis-konseptual, modernisasi terbingkai dalam sejumlah konsep teoritis, di antaranya: pertumbuhan ekonomi berkelanjutan, sekularisme, percampuran norma-norma westernisme dan sekularisme, partisipasi politik masyarakat, demokratisasi, mobilitas sosial, transformasi kepribadian, urbanisasi, profesionalisme kerja berdasarkan prinsip efektivitas dan efisiensi, penerapan ilmu dan teknologi dalam proses produksi, antagonisme terpendam (*latent*) atau nyata (*manifest*) antara majikan dan buruh, ketimpangan dan ketidakadilan sosial, sistem ekonomi liberal, pasar bebas, rasionalisasi objektivikasi, budaya pop, dan lain-lain.⁶ Dari sejumlah konsep teoritis tersebut, modernisasi dalam pengalaman dunia Barat pada gilirannya terkristalisasi dalam empat fenomena penting, yaitu: sekularisme, kemajuan sains dan teknologi, demokratisasi, dan budaya pop.

Relatif berbeda dengan dunia Barat, modernisasi di dunia Islam⁷ dipahami sebagai usaha menyelaraskan nilai-nilai Islam yang difahami secara tekstual dan dipraktikkan secara tradisional dalam kultur-keberagamaan untuk kemudian disesuaikan dengan pemahaman secara kontekstual dan praktik baru secara fungsional bagi kemaslahatan umum guna mengisi dan mengikuti tuntutan kemajuan dan perkembangan peradaban umat manusia zaman kekinian, khususnya dalam persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan di berbagai bidang, seperti: interaksi sosial, budaya, hukum, politik, ekonomi, pendidikan, dan lain-lain. Tujuannya adalah untuk

menggali lebih dalam prinsip-prinsip universal kewahyuan dan mengembangkannya secara lebih luas, lalu membuka baginya ruang dialog dengan peradaban modern guna memperoleh kemaslahatan umum, pada umumnya dan guna memajukan masyarakat Muslim di berbagai bidang kehidupan.

Selanjutnya, modernisasi sering pula dipadankan maknanya dengan istilah *tajdîd*, yang memiliki arti sebagai berikut:

- (a) menyesuaikan ajaran agama dengan kehidupan kontemporer dengan cara menafsirkan ajaran agama sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan serta kondisi sosial.⁸
- (b) memperbaharui sesuatu yang telah usang, rusak atau kurang relevan, sehingga perlu peremajaan.
- (c) revivalisasi dan reaktualisasi petunjuk-petunjuk ilmiah dan amaliah yang dijelaskan oleh Alqur'an dan Sunnah serta pemahaman *salaf*.⁹

Dalam konteks Muhammadiyah misalnya, istilah *tajdîd* sering digunakan dalam pengertian pembaruan. Muhammadiyah sebagai salah satu organisasi pembaharu terbesar di Indonesia, menggunakan istilah *tajdîd* dalam kaitannya dengan persoalan ideologi (keyakinan hidup dan cita-cita), garis perjuangan (*khittah*), amal usaha, dan organisasi.¹⁰ Muhammadiyah memaknai *tajdîd* sebagai sebuah upaya pemahaman kembali ajaran dasar Islam dalam konteks kemodernan secara aktual dan kontekstual dengan didasarkan atas prinsip-prinsip tauhid dan kemaslahatan umum. Dalam konteks keyakinan dan ideologi *tajdîd* yang dimaksudkan oleh Muhammadiyah mengambil bentuk puritanisme atau pemurnian akidah dari sikap dan perilaku *takhyul*, *bid'ah*, *churafat* (biasa dikenal dengan istilah TBC). Sementara *tajdîd* di

⁵ Keterangan lebih lanjut, F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: PT Gramedia, 2007), h. 1-13. Bandingkan, Z. Kampff, *On Modernism: The Prospects for Literature and Freedom*, (Cambridge: MIT Press, 1967), h. 5.

⁶ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern...*, h. 13.

⁷ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern...*, h. 13. Bandingkan, D. Lerner, "Modernization: Social Aspect", dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. Sills, (New York: Free Press, 1966), h. 61.

⁸ Abu al-Hasan al-Nadwi, *Al-Syûrâ Baina al-Fikrah al-Islâ miyah wa al-Fikrah al-Gharbiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Taqaddum, 1977), h. 71.

⁹ Bustami Muhammad Sa'id, *Gerakan Pembaruan Agama antara Modernisme dan Tajdiduddin*, terj. Ibn Marjan dan Abdurraman, (Bekasi: Wacana Lazuardi Amanah, 1995), h. 3.

¹⁰ Haedar Nashir, "Pengantar Memahami Manhaj Muhammadiyah" dalam Imron Nasri, dkk. (Penghimpun), *Manhaj Gerakan Muhammadiyah Ideologi, Khittah, dan Langkah*, (Sinjai: Penerbit Al-Furqan, 2002), h. 10.

bidang khittah, amal usaha, dan organisasi serta persoalan-persoalan praktis *muamalat* lainnya, pada umumnya Muhammadiyah bersikap adaptif-pragmatis mengikuti semangat modernisasi atas dasar prinsip *ijtihad* guna mewujudkan kemajuan dan kemaslahatan umat dan seluruh manusia di bawah sinaran ajaran Islam.¹¹

Namun, sebahagian dari komunitas Muslim enggan menggunakan berbagai istilah yang berkonotasi dengan pembaruan sebagaimana yang dianut oleh kalangan konservatisme-ortodoks. Sebab, setiap upaya pembaruan atau modernisasi, dalam pandangan mereka, tidak saja akan menggusur keyakinan dan praktik-praktik keagamaan yang dianggap sudah mapan, akan tetapi juga dapat menyesatkan dan menggiring umat kepada sekularisme dan westernisme. Mereka sangat mengkhawatirkan bahwa jika upaya-upaya pembaruan dilakukan di dunia Islam sebagaimana yang terjadi pada masa-masa awal modernisme Islam di Turki dan modernisme Kristen di dunia Barat, maka dunia Islam akan mengalami pengalaman sejarah westernisme dan sekularisme yang diyakini sangat bertentangan dengan ajaran Alquran dan hadis serta dapat mengikis tradisi *salaf* yang telah diwarisi berabad-abad tahun.¹²

Latar Belakang Pembaruan di Dunia Islam

Pembaruan dalam Islam yang telah berlangsung sejak abad ke-13 hingga abad ke-19 itu, setidaknya, dilatarbelakangi oleh empat faktor utama, yaitu:

1. Keyakinan masyarakat Muslim terhadap supremasi ajaran dasar Alquran dan hadis (*al-islam ya'lu wa la yu'la 'alaih*) daripada ajaran yang lain. Keyakinan ini diikuti oleh semangat

ijtihad untuk memecahkan persoalan-persoalan yang timbul dalam kehidupan masyarakat Muslim zaman modern.

2. Reaksi terhadap berbagai paham dan praktik tarekat yang ditengarai telah menggiring keyakinan, pemahaman, sikap dan perilaku masyarakat Muslim ke arah fatalistik, sehingga mereka cenderung meminggirkan dan menafikan partisipasi aktifnya dalam menjalankan dan memelopori tugas-tugas sosial-kemasyarakatan secara kreatif dan inovatif.¹³
3. Reaksi terhadap hegemoni kolonialisme/kapitalisme Barat atas dunia Muslim dan kesadaran akan kemunduran dan ketertinggalan peradaban Islam zaman modern dari peradaban Barat di sisi lain. Berkaitan dengan hal ini, dunia Islam zaman modern tampaknya berkeinginan untuk menggali kembali memori sejarah kejayaan peradaban Islam klasik sebagaimana yang pernah dialami pada zaman Umayyah dan Abbasiyah, atau setidaknya sebagaimana yang diperankan oleh tiga kerajaan Islam terakhir, yaitu: Dinasti Turki Usmani, Dinasti Safawi di Persia, dan Dinasti Mughal di India,¹⁴ untuk dijadikan sebagai inspirasi bagi terwujudnya kemajuan umat Islam di zaman kekinian.
4. Keinginan untuk merekonstruksi tatanan kehidupan masyarakat Islam di zaman modern secara sosio-moral dan sosio-etnik agar sesuai dengan atau setidaknya-tidaknya lebih mendekati cita Islam ideal.

Dilatarbelakangi oleh setidaknya keempat alasan itu, kalangan intelektual, para penguasa/raja-raja, elit militer, elit politik di dunia Muslim berusaha untuk melakukan pembaruan di berbagai bidang kehidupan agar peradaban masyarakat Muslim zaman modern bisa setara dengan kemajuan masyarakat Barat. Di bidang politik, misalnya, muncul ide-ide reformatif

¹¹ Bandingkan Syamsul Anwar, "Manhaj Ijtihad/Tajdid dalam Muhammadiyah", dalam Mifedwill Jandra dan M. Safar Nasir (ed.), *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, (Yogyakarta: MT-PPI PP Muhammadiyah dan UAD Press, 2005), h. 63-81, terutama, h. 71-72. Fathurrahman Djamil, "Tajdid Muhammadiyah Pada Seratus Tahun Pertama", dalam Mifedwill Jandra dan M. Safar Nasir (ed.), *Tajdid Muhammadiyah...*, h. 83-106, terutama h. 87-88.

¹² Bandingkan, Ibrahim A. Abu Rabi', *Intellectual Origin of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, (New York: State University of New York Press, 1996), h. 92-107.

¹³ M. Din Syamsuddin, "Mengapa Pembaruan Islam", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 1, vol. IV, tahun 1993, h. 68.

¹⁴ Bandingkan, Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1997), h. 7.

ke arah pembagian kekuasaan, dari bentuk pemerintahan monarkhi/khilafah menjadi sistem pemerintahan demokratis/republik, dari sistem negara agama menjadi negara bangsa (*nation state*). Di bidang militer, muncul ide-ide modernisasi alat-alat utama dan sistem pertahanan (*alutsista*) negara. Di bidang pendidikan, muncul ide-ide pembaruan sistem pendidikan, dari sistem pendidikan pesantren, madrasah, *halaqah*, dan *zawiyah* yang semata-mata mengajarkan ilmu-ilmu agama menuju sistem pendidikan modern berbentuk sekolah, institut, dan universitas yang mengkaji ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora, di samping ilmu-ilmu keagamaan. Di bidang keagamaan, muncul pemahaman tauhid secara puritan yang berjalan seiring dengan upaya-upaya inovatif dan progressif di bidang kehidupan duniawi (*muamalat*). Hal itu dilakukan dengan cara memperbaharui pemahaman keyakinan yang bercampur aduk secara adaptif-sinkretik dengan keyakinan agama lokal dan mengikis praktik-praktik kultur-keagamaan yang dipandang berdimensi takhyul, bid'ah, khurafat, dan pesimistik. Lalu, menggantikannya dengan sikap dan perilaku yang realistik-rasionalistik ke arah kemajuan di berbagai bidang sosial-keagamaan, dan lain-lain.¹⁵

Tema Sentral Pembaruan di Dunia Islam: Respons dan Tipologi Pemahaman

Dalam konteks kekinian, pembaruan dalam Islam memiliki orientasi dan tema yang semakin kompleks seiring dengan perkembangan, dinamika, dan tantangan zaman yang bergumul dengan sejumlah keunikan tradisi Islam klasik selama berabad-abad. Tema sentral pembaruan dalam Islam itu, tidak jarang pula mengalami pergeseran ke arah lebih praktis dan strategis dalam kaitannya dengan persoalan politik, sosial, ilmu pengetahuan, hukum, ekonomi, dan lain-lain. Jika pada era sebelum abad ke-20 tema sentral pembaruan dalam Islam lebih berorientasi pada upaya menghidupkan kembali nilai-nilai

keagamaan khususnya dalam aspek pemurnian keyakinan tauhid dan praktik-praktik peribadatan sebagaimana yang biasa dikenal dalam istilah *takhyul*, *khurafat*, dan *bid'ah*, maka sejak abad ke-20, orientasi pembaruan dalam dunia Islam lebih ke arah kontekstualisasi nilai-nilai keagamaan di berbagai bidang kehidupan modern. Adapun tema-tema pembaruan yang acap kali muncul pada abad ke-20 di dunia Islam, bahkan hingga dewasa ini, biasanya berkenaan dengan masalah interrelasi wahyu dan akal, agama dan nasionalisme, agama dan negara, hukum, sosial, ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi, Hak Azasi Manusia (HAM), keadilan sosial, dan lain-lain.¹⁶

Menyikapi berbagai tema sentral pembaruan itu, para intelektual Muslim tidak memiliki kebulatan pandangan dan pemahaman serta pengaplikasiannya sangat beragam dalam kehidupan komunitas Muslim. Perbedaan itu tidak terlepas dari keragaman sudut pandang yang mereka gunakan dalam membingkai secara teoritis pola hubungan antara dimensi normativitas agama dengan situasi dan kondisi masyarakat Muslim yang memiliki latar belakang kultur, demografi, geografi, sosial-politik, dan lain-lain yang sangat unik dan beragam. Menggambarkan fenomena ini, muncul banyak istilah yang dikemukakan oleh para sarjana berkaitan dengan corak pembaruan dalam Islam. John Obert Voll menggunakan istilah pembaruan bercorak adaptasionistik-pragmatik, konservatif, fundamentalistik, dan individualistik. Di samping itu, ia juga terkadang menggunakan kategori sekularisasi/ westernisasi dan revivalisme.¹⁷ Lalu, terdapat pula sejumlah kategori teoritik menyangkut corak pembaruan dalam Islam atau yang hubungan dengan respons terhadap pembaruan dalam Islam, di antaranya seperti: radikal, salafi, puritan, formalistik,

¹⁶ Ibrahim M. Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, (London: Pluto Press, 2004), khususnya Bab I dan II. Bandingkan M. Amin Rais, "Kata Pengantar", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah*, terj. Machnun Husain, (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1995), h. xii-xv.

¹⁷ John Obert Voll, *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 20-26, 102.

¹⁵ Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 107.

tekstual; moderat, reformis, akomodatif, pribumi, tradisional, neo-modernism; inklusif, liberal, substantif, modernis, kontekstual, dan lain-lain.¹⁸ Jadi, orientasi dan tipologi pembaruan dalam Islam itu sangat pluralistik. Sekalipun demikian, berbagai orientasi dan tipologi tersebut tidak mesti dimaknai dengan sudut pandang “kaca mata kuda”, sebab di antaranya terdapat “titik-titik singgung” sebagaimana diuraikan sebagai berikut ini:¹⁹

a. Pembaruan Bercorak Revivalistik-Konservatif-Puritanistik

Pembaruan bercorak revivalistik-konservatif-puritanistik berorientasi untuk menghidupkan kembali dan melestarikan pola keyakinan, pemahaman, dan praktik-praktik kehidupan keberagamaan secara puritan bersumber dari ajaran Alqur’an dan Sunnah serta tradisi generasi Muslim terdahulu (*salaf*). Sementara corak keyakinan, pemahaman, dan praktik-praktik kehidupan Muslim zaman kemunduran Islam, dalam pandangan pendukung aliran revivalistik-puritanistik ini, harus ditinggalkan oleh karena jauh menyimpang dan bahkan tidak konsisten memegang teguh ajaran Islam. Pemahaman akidah dan pengamalan praktik-praktik ritual/ibadah mereka, dipandang oleh kalangan revivalis-konservatif-puritanistik, telah tercemari dan bercampur-aduk secara sinkretik dengan unsur-unsur dari luar Islam. Misalnya, pemahaman teologis dan praktik-praktik kultusisme terhadap tokoh-tokoh kharismatik tertentu (seperti wali, ulama, raja, dll.) dan diyakini dapat dijadikan sebagai media perantara (*wasilah*) dalam berkomunikasi dengan Allah. Dalam pandangan kalangan revivalis-konservatif-puritanistik, keyakinan dan praktik keberagamaan seperti ini berasal dari budaya lokal pra-Islam, sarat dengan

tradisi Hindu/Budha, ordo-ordo tarekat, dan lain-lain yang bernuansa kemusyrikan. Orientasinya tidak lebih dari sekedar upaya untuk mencari tempat pelarian diri dari berbagai persoalan hidup secara pesimistik guna mencari ketenangan batin.

Dalam pandangan kalangan revivalis-konservatif-puritanistik, fenomena degradasi beragama seperti itu merupakan bukti nyata bahwa sebagian komunitas Muslim tidak siap bersikap mandiri dan kritis dalam beragama. Mereka tidak bisa mengembangkan nalarnya dalam memahami ajaran dasar Islam, termasuk untuk menangani berbagai masalah kehidupan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sebab, bagi mereka pintu ijtihad sudah tertutup dan satu-satunya tempat mengadu secara taklidi (*taken for granted*) adalah pendapat para ulama tradisional terlepas hal itu memiliki relevansi dan kontribusi atau tidak bagi kemajuan umat zaman kekinian. Bagi mereka, agama hanyalah mengurus persoalan-persoalan ritual ibadah/spritualitas dan walaupun ada hubungannya dengan persoalan duniawi itu pun tidak lebih dari sekedar menjadi alat legitimasi bagi kepentingan politik-kekuasaan pihak-pihak tertentu.

Situasi dan kondisi riil kehidupan masyarakat Muslim seperti itu, melatarbelakangi bangkitnya gerakan pembaruan model revivalis-konservatif-puritanistik yang berorientasi untuk mengembalikan kesadaran, keyakinan, dan pengamalan umat Islam kepada ajaran dasar Islam. Dalam jargonnya, mereka menganjurkan agar umat kembali kepada Alqur’an dan Sunnah (*al-ruju` ila kitabillah wa sunnah al-rasul*), serta diiringi oleh semangat ijtihad dalam rangka menjawab dan memecahkan persoalan-persoalan kehidupan sehari-hari yang tidak ditemukan petunjuknya secara jelas dan tegas dalam kedua sumber dasar ajaran Islam itu. Artinya, di samping ajaran dasar Alqur’an dan hadis kalangan revivalis-puritanistik juga menekankan pentingnya penggunaan akal dalam beragama daripada mengikuti tradisi keagamaan secara *taken for granted*. Hanya saja, pemahaman kalangan revivalis-konservatif-puritanistik terhadap ayat-ayat Alqur’an dan hadis bersifat harfiah, kaku, hitam-putih, rigid, dan

¹⁸ Bandingkan, Ahmad Jainuri, “Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, h. 38. R. William Liddle, “Skriptulisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru”, dalam Mark R. Wood (ed.), *Jalan Islam Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi, (Bandung: Mizan, 1999), h. 304.

¹⁹ Bandingkan, Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, h. 17. John Obert Voll, *Politik Islam*, h. 112.

tanpa kompromi, khususnya berkaitan dengan persoalan keyakinan akidah dan hukum syariat agama. Misalnya, terhadap ayat-ayat hukum, seperti: hukum potong tangan bagi pencuri atau hukuman cambuk/rajam bagi pezina, mereka pahami semata-mata secara harfiah.²⁰

Dalam catatan sejarah pembaruan di dunia Islam, Ibn Taymiyah (l.1263) sering ditahbiskan sebagai pelopor pembaharu bercorak revivalis-konservatif-puritanistik. Ia melakukan kritik secara tajam terhadap pemahaman sufistik, pemikiran filosofis-rasionalistik, dan pemikiran *kalam* fatalistik. Dia juga menentang dengan keras praktik-praktik ibadah model tarekat.

Pembaruan model Ibn Taymiyah itu pada gilirannya menjadi prototipe, inspirasi, dan bahkan mempengaruhi sejumlah pembaruan dalam Islam pada masa-masa berikutnya dengan berbagai variannya, sebagaimana banyak tersebar di Arab Saudi, India, dan Afrika. Di Arab Saudi pada abad ke-18 M, muncul pemikiran dan gerakan pemurnian (purifikasi) akidah dan praktik keagamaan yang dipelopori oleh Muhammad ibn Abdul Wahab (w.1792) dengan didukung secara politik dan militer oleh Raja Ibn Saud. Pemikiran dan gerakan pembaruan ini, pada gilirannya melahirkan kelompok Wahabiyah yang berupaya mengembalikan keyakinan dan praktik keislaman secara murni, konsekuen, dan radikal.²¹ Di India, muncul tokoh pembaharu, seperti: Ahmad Sir Hindi (w.1625), Syah Waliullah al-Dahlawi (w.1762) yang berperan sebagai pelopor gagasan pemurnian akidah sebagaimana yang terdapat pada masa Rasulullah saw. sahabat, dan ulama *salaf*.²² Namun, berkaitan dengan hal ini Syah Waliullah al-Dahlawi menempuh cara yang relatif berbeda dengan gerakan Wahabi. Jika gerakan Wahabi sangat anti terhadap paham dan praktik tarekat-sufistik, maka Waliullah al-Dahlawi tidak menolak praktik-praktik sufisme secara keseluruhan. Ia berusaha mengassimilasi antara

ortodoksi sunnah dengan sufisme. Kemudian daripada itu, ia juga memanfaatkan gerakan tarekat-sufistik untuk tujuan pembaruan di bidang sosial, politik, dan ekonomi masyarakat Muslim di benua India.²³

Model pembaruan bercorak revivalistik-konservatif-puritanistik pada zaman pra-modern mulanya bersifat internal, lokal/regional, dan belum berinteraksi dengan peradaban dunia Barat modern. Gerakan ini muncul lebih disebabkan oleh persoalan degradasi moral keagamaan di lingkungan masyarakat Islam sendiri yang ditengarai telah mengalami kerusakan yang sangat serius. Mereka larut dalam praktik-praktik keberagamaan secara sinkretik disebabkan pengaruh dari ajaran/praktik-praktik tarikat dan juga infiltrasi keyakinan dan budaya lokal. Oleh karena itu, model pembaruan yang dilakukan lebih berorientasi pada pemurnian keyakinan dan pemahaman tauhid bahwa Allah Swt. sebagai satu-satunya yang berkuasa atas segala sesuatu di alam semesta. Manusia tidak boleh menyekutukan-Nya dengan makhluk, sehingga tidak ada alasan bagi manusia untuk menyerahkan hidupnya atau tunduk kepada sesamanya. Sebab, tempat berserah diri dan ketundukan hanyalah kepada Allah yang sekaligus sebagai tujuan hidupnya.²⁴ Konsekuensinya, praktik-praktik penghormatan yang berlebihan (*kultusisme*) kepada para tokoh agama dan kecenderungan memposisikan mereka sebagai media perantara (*wasilah*) dalam berdoa kepada Allah harus dihentikan, termasuk praktik-praktik keagamaan lainnya yang dipandang tidak dicontohkan oleh Nabi Muhamad saw. Artinya, semua sikap dan perilaku keberagamaan yang tidak ditemukan legitimasinya dalam Alqur'an dan hadis harus ditinggalkan, sebab dipandang sebagai perbuatan bid'ah. Dalam melancarkan aksinya mereka kerap bertindak secara ekstrim dan anarkhis dalam upaya melakukan pembaruan di bidang pemahaman dan praktik-praktik keberagamaan. Mereka tidak segan-segan membubarkan perkumpulan-perkumpulan

²⁰ Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam...*, h. 313-314.

²¹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik...*, h. 112, 113, 141.

²² Keterangan lebih lanjut, Syah Waliullah al-Dahlawi, *Hujjatullah al-Balighah (Argumen Puncak Allah) Kearifan dan Dimensi Batin Syariat*, Penerjemah Nuruddin Hidayat dan C. Pamli Bihar Anyun. (Jakarta: Serambi Ilmiah Semesta, 2005).

²³ Syah Waliullah al-Dahlawi, *Hujjatullah al-Balighah...*, h. 71.

²⁴ Akbar S. Ahmed, *Living Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 172.

tarekat, menghancurkan benda-benda atau praktik-praktik ritualistik yang dianggap dapat menggiring masyarakat kepada klenikisme dan kultusisme (*takhayyul*, *bid'ah*, dan *khurafat*). Mereka tidak segan-segan menghancurkan dan sekaligus meratakan batu-batu nisan/bangunan kuburan-kuburan para tokoh agama dan mengintimidasi masyarakat yang melakukan tradisi ziarah kubur untuk mengharap keselamatan, rizki, dan berkah (*tabarruk*). Sebab, menurut mereka ajaran dan praktik-praktik seperti itu tidak berasal dari sunnah Nabi, model ziarah kubur seperti itu merupakan cerminan dari praktik kemusyrikan.²⁵

Namun dalam perkembangannya pembaruan model revivalistik-konservatif-puritanistik sebagaimana meluas di zaman modern juga menggunakan jalur kekuasaan-politik dan militer guna melancarkan aksi pemurnian akidah dan ibadah itu secara efektif dan massif. Cara seperti itu diidentikkan dengan jihad fisik di samping untuk membakar keyakinan dan loyalitas umat. Tampaknya, jalur kekuasaan politik dan militer sengaja ditempuh agar cita-cita permurnian ajaran agama dapat diwujudkan dan dijamin keberlangsungannya. Cara seperti itu dipelopori oleh Muhammad ibn Abdul Wahab yang pada gilirannya mendirikan kelompok Wahabiyyah yang dibantu secara politik dan militer oleh kerajaan Ibn Saud sehingga pengaruhnya menyebar ke seluruh penjuru wilayah Arab dan dunia non-Arab.²⁶ Di Afghanistan, misalnya, muncul Sayyid Ahmad al-Brelvi atau Ahmad Syahid (1786-1831) yang mengobarkan jihad untuk memurnikan Islam dari pengaruh budaya lokal, Hindu, dan Shikh. Dia juga berupaya mendirikan negara Islam di wilayah Afghanistan. Namun, usahanya mendirikan negara itu tidak berumur panjang oleh karena tidak memperoleh dukungan yang cukup solid dari masyarakat suku. Negara itu kemudian hancur akibat terjadinya peperangan dengan kaum Sikh di Balakot.²⁷ Gerakan Padri di

Sumatera Barat, Tarekat Sanusiah di Afrika Utara, Usman Dan Fodio (1754-1817) di Nigeria juga menggunakan cara-cara militer dalam menegakkan ajaran Islam murni dengan melancarkan ideologi perang jihad melawan penguasa lokal yang dipandang telah berlaku zalim dan menyeleweng dari ajaran Islam murni. Akan tetapi, uniknya, dalam kasus pergerakan Usman Dan Fodio, di samping memproklamasikan gerakan Islam murni, mendirikan Kekhalifahan Sokoto (namun usianya sangat sebentar), konon ia juga menyakini ajaran Mahdi'isme atau Mesianisme.²⁸

b. Pembaruan Bercorak Adaptif-Reformistik-Liberal

Pembaruan dalam Islam bercorak reformistik yang muncul sejak akhir abad ke-19, pada prinsipnya memiliki ideologi dan cita-cita ideal yang relatif sama dengan kelompok konservatif-revivalistik, yaitu berupaya mengembalikan model dan praktik kehidupan ideal masyarakat Muslim zaman kenabian di era kekinian. Mereka berupaya mempertahankan nilai, norma, dan perilaku yang memiliki dasar atau contoh pada masa kenabian. Mereka memandang ajaran dasar Islam bersifat tetap dan tidak terpengaruh pada perubahan zaman. Mereka menjadikan Islam ideal zaman kenabian sebagai prototipe atau cetak biru (*blue print*) dan inspirasi bagi pengembangan pemikiran Islam zaman kekinian. Jika terdapat unsur yang tidak sesuai dengan atau tidak ditemukan presedennya dalam sejarah Islam, umat Islam zaman kekinian wajib membuangnya.

Namun, kalangan reformis juga tidak menafikan realitas dinamika dan perubahan zaman sebagai *sunnah tullah* yang tidak mungkin dapat diinkari, sehingga keyakinan dan sikap untuk kembali sepenuhnya ke masa lalu secara ideal-puritanistik dipandang sebagai tindakan autopis dan tidak objektif. Mereka menyadari bahwa berbagai unsur tradisi lokal dan kultur antarbangsa penganut agama Islam dapat berassimilasi dan bahkan bersinkretisasi dengan tradisi kenabian, baik dalam formulasi model lama (*the old fashion*)

²⁵ Akbar S. Ahmed, *Living Islam*, h. 304.

²⁶ Muhammad Asad, *Road to Mecca*. Penerjemah Fuad Hashem, (Bandung: Mizan, 2004), h. 297-301.

²⁷ Akbar S. Ahmed, *Living Islam*, h. 21. Azyumardi Azra, *Pergerakan Politik*, h. 112.

²⁸ Tarmizi Teher, "Anatomi Radikalisme," h. 45.

“tempo doeloe” maupun dalam bentuk inovatif zaman kekinian. Hal itu tidak terlepas dari penyebaran penganut ajaran Islam di seluruh dunia dalam waktu yang cukup lama. Dalam pada itu, tantangan dan hambatan yang dihadapi oleh umat Islam di berbagai penjuru dunia pun tidaklah sama. Namun, kalangan reformis dalam hal ini mengadopsi unsur-unsur lain di luar Islam yang sifatnya positif-konstruktif dan menentang unsur-unsur yang bersifat negatif-destruktif. Artinya, pembaruan bercorak reformistik bersifat adaptasionistik-pragmatik terhadap pemikiran dan teknik-teknik modern dalam rangka menciptakan model pemerintahan dan bahkan gerakan keagamaan.²⁹

Kemudian daripada itu, menyikapi semboyan “pintu ijtihad telah ditutup dan pentingnya bersikap taklid”, kalangan reformis menentangnya dengan keras. Bagi mereka ijtihad penting dilakukan dan dapat dibenarkan dalam upaya mengikuti dinamika perkembangan dan tuntutan zaman ke arah yang lebih berkemajuan, khususnya berkaitan dengan persoalan kehidupan sosial kemasyarakatan (*muamalat*), selama hal itu tidak menyimpang dari tujuan dan nilai-nilai ajaran dasar Alqur’an dan hadis.

Kemudian daripada itu, kalangan reformis lebih memilih jalur kultural dan cara-cara damai dalam melancarkan pembaruannya daripada jalur politik dan kekuatan militer. Mereka menonjolkan pendekatan secara damai dan menghindari terjadinya konflik/ kekerasan secara vertikal maupun horizontal. Pemikiran dan pergerakan reformisme yang cenderung bercorak “jalan tengah” ini berupaya memadukan dan menyelaraskan ajaran Islam dengan budaya modern secara harmonis-mutualistik. Meskipun, disadari dengan cara seperti itu perubahan akan terjadi secara perlahan, namun hal itu dipandang lebih arif dan bijaksana dalam upaya menegakkan kembali ajaran dasar Alqur’an dan hadis di zaman kekinian. Model pembaruan reformistik ini tampak dalam jejak langkah Jalaluddin al-Afghani (w.1897), Muhammad Abduh (1849-1905),

Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935), Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), Ahmad Dahlan (1868-1923), dan lain-lain. Mereka mengakomodasi pemikiran-pemikiran baru yang berkembang di zaman modern dan menolak sikap rigid/pasif yang ditonjolkan oleh para ulama ortodoks. Bagi mereka, menegakkan nilai-nilai Islam tidak cukup hanya dengan cara menghadirkan kembali warisan Islam (*turas al-islami*) masa lalu, akan tetapi juga harus mempertimbangkan dinamika perkembangan sosial, ekonomi, politik, pendidikan, dan lain-lain yang berkaitan dengan hajat hidup keumatan dan kemanusiaan. Oleh sebab itu, ketika melakukan penafsiran terhadap ajaran dasar Alquran dan hadis, mereka tidak semata-mata menggunakan metode tekstual-harfiah, akan tetapi juga mengedepankan metode kontekstual-*ta`wil* dalam rangka mencapai keselarasan antara perintah/larangan ajaran agama dan tuntutan zaman. Dalam pandangan mereka, sekalipun tidak pernah ditemui rujukannya pada masa kerasulan, tidak berarti kemajuan peradaban modern seluruhnya bertentangan dengan semangat dan ajaran Islam,. Konsep demokrasi misalnya, mereka mensejarkannya dengan prinsip musyawarah (*syura*) dan *ijma`*.³⁰ Demikian pula halnya, ketika menyikapi dan merespons persoalan sistem organisasi, birokrasi, dan representasi dalam kepemimpinan zaman modern, mereka dapat menerima dan menerapkannya dalam sistem kepemimpinan politik di dunia Islam. Termasuk pula budaya modern dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi dipandang sesuai atau tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Bahkan, dalam pandangan para pembaharu bercorak reformis, negara-negara Barat (Eropa modern) dapat dijadikan sebagai kiblat dalam upaya pencapaian kemajuan peradaban yang dilatari oleh semangat dan kerja keras dalam menggali ilmu pengetahuan dan teknologi serta penguasaan mereka di bidang ekonomi dan politik. Negara-negara Barat modern, mereka pandang sebagai tipikal masyarakat maju, terdidik, kaya, dan ber peradaban. Sedangkan,

²⁹ Bandingkan, John Obert Voll, *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, Penerjemah Ajat Sudrajat, (Yogyakarta: Titip Ilahi Press, 1997), h. 51-56.

³⁰ John Obert Voll, *Politik Islam*, h. 22.

masyarakat Muslim zaman modern dipandang sebagai masyarakat mundur, miskin, bodoh, dan terbelakang. Masyarakat Eropa adalah sosok yang tampan, terdidik, beradab, dan menawan. Sedangkan masyarakat Muslim adalah kotor, miskin, dan tidak terpelajar.³¹

Atas dasar pandangan seperti itu, bagi kalangan reformis kemajuan peradaban Eropa zaman modern merupakan sumber inspirasi dan memberikan dorongan yang sangat kuat bagi mereka untuk dapat mentransformasikannya dalam kehidupan masyarakat Muslim di hampir semua segi kehidupan. Artinya, mereka berkeinginan untuk menegakkan nilai-nilai Islam dalam formulasi pengalaman kemajuan peradaban dunia Barat. Mereka berupaya mewujudkan atau membumikan nilai-nilai ajaran agama Islam dalam bentuknya yang modern dan maju. Bagi mereka, kemajuan peradaban Barat itu hampir tidak ada yang bertentangan dengan ajaran Islam, kecuali dari aspek perbedaan keyakinan dan ritual keagamaannya. Dalam hal ini, berkaitan dengan aspek pembaruan di bidang pemikiran teologis, misalnya, kalangan reformis mendukung pemikiran-pemikiran Abduh yang kerap mengedepankan pandangan-pandangan Mu'tazilah yang mendorong sikap dan perilaku rasional-optimistik dalam berpikir, bersikap, dan bertindak. Hal ini penting sebagai dasar bagi upaya umat menentukan masa depannya ke arah yang lebih berkemajuan secara dinamis. Di bidang pendidikan Islam, kalangan reformis menekankan perlunya rekonstruksi sistem pendidikan Islam dengan cara menyeimbangkan muatan kurikulum pendidikan berupa ilmu-ilmu kewahyuan dan ilmu-ilmu non-kewahyuan didukung oleh dunia pers dan penerbitan. Hal ini dipandang sangat penting bagi upaya pencerdasan umat secara formal maupun informal. Di bidang politik, mereka mencanangkan sebuah sistem pemerintahan Islam yang kuat dan bersatu berbentuk Pan-Islamisme. Sementara terhadap konsep nasionalisme Barat, fanatisme primordialistik, mereka menentanginya dengan keras oleh karena dipandang tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Dalam perjalanannya, oleh karena sifatnya yang terkesan “berlayar di atas dua perahu” gerakan reformisme ini menghadapi tantangan yang lebih kompleks dibandingkan pemikiran dan gerakan revivalis. Di satu sisi, mereka menghadapi dilema ketika berupaya meniru dan mengikuti kemajuan peradaban Barat di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, namun pada saat yang sama mereka juga membenci dan menentang hegemoni politik, ekonomi, dan militer bangsa-bangsa Barat. Di sisi lain, mereka juga menghadapi tuduhan dan bahkan dicurigai sebagai antek-antek bangsa-bangsa Eropa yang menjual idealisme keagamaan atas nama mengikuti perkembangan kemajuan zaman, khususnya oleh kalangan revivalis-ortodoks Muslim. Menghadapi kenyataan ini mereka memilih jalan pencerahan secara kultural melalui lembaga-lembaga pendidikan guna memperoleh ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai syarat utama bagi tercapainya peradaban di dunia modern.

Pemikiran dan pergerakan kebangkitan Islam bercorak reformisme ini memiliki pengaruh yang sangat luas di kalangan masyarakat Islam, sekalipun para pelopor pemikiran dan pergerakannya tidak dapat merealisasikan agenda-agenda di kehidupan nyata. Namun, bila dibandingkan dengan pemikiran dan pergerakan revivalisme Islam, corak reformisme itu relatif lebih tepat guna dan berhasil memodernisasi pola kehidupan umat Islam. Di Indonesia, misalnya, pemikiran dan pergerakan kebangkitan keagamaan bercorak reformisme ini tampak dalam kiprah organisasi Muhammadiyah. Organisasi Islam modern yang terbesar di dunia ini, telah berhasil memobilisasi kebangkitan umat setidaknya di dunia pendidikan, kesehatan, sosial, dan ekonomi. Secara sosio-kultural, organisasi yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan ini juga dipandang berhasil menampilkan wajah komunitas Muslim yang modern, terdidik, urban, demokratis, dan rasional.

c. Pembaruan Bercorak Radikal Fundamentalistik

Pembaruan bercorak radikal-fundamentalistik dalam Islam muncul oleh karena kegagalan

³¹ John Obert Voll, *Politik Islam*, h. 26-27.

pembaruan model revivalisme maupun reformisme. Dalam pandangan kelompok ini, strategi dan pendekatan model pembaruan revivalis-konservatif-puritanistik terlalu lunak-tradisional, sementara strategi dan pendekatan adaptif-reformistik-liberal dianggap terlalu “sinkretik” dan cenderung kooperatif dalam menyikapi dan menghadapi hegemoni Barat. Kedua model pembaruan itu dipandang tidak efektif dan tidak dapat diandalkan untuk melahirkan kemajuan peradaban Islam kontemporer.

Pembaruan bercorak radikal-fundamentalistik, sebagaimana pembaruan model revivalistik-konservatif-puritanistik, juga menekankan kepatuhan secara totalitas terhadap ketentuan-ketentuan Alqur’an dan hadis dan tidak ada kompromi sama sekali terhadap segala ajaran di luar kedua sumber ajaran Islam itu, baik berkaitan dengan upaya menjawab persoalan-persoalan duniawi maupun ukhrawi. Bedanya, jika pembaruan model revivalis-konservatif-puritanistik, dalam tataran tertentu, relatif rela membuka diri dan ruang bagi modernitas atau pihak non-Islam bagi upaya melakukan perubahan kepada kemajuan, maka kelompok radikal-fundamentalistik lebih cenderung menutup diri dari pergaulan dengan pihak di luar Islam atau dengan pihak Islam yang tidak sependapat dengan mereka, tidak menginginkan bentuk kerja sama apapun dengan pihak-pihak lain, lebih sering mengkritik perubahan modernitas daripada mengadopsinya. Modernisme bagi mereka sama dengan westernisme-sekularisme.

Oleh sebab itu, dalam pandangan sebagian pihak, kalangan radikal-fundamentalistik itu merupakan kelompok yang sangat anti terhadap modernitas.³² Padahal, sesungguhnya kalangan radikal tidak menolak modernitas secara keseluruhan, mereka mengapresiasi kemajuan peradaban modern khususnya berkaitan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Bahkan, mereka menggunakan fasilitas teknologi modern demi mencapai tujuannya.³³ Mereka hanya

tidak sepakat dengan ideologi yang berdiri di belakang modernisme itu, seperti: sekularisme dan materialisme.³⁴ Bahkan, menurut mereka, dewasa ini kehidupan ala modernisme tidak hanya terjadi di dunia Barat, dalam kehidupan masyarakat Muslim pun sistem praktik-praktik jahiliyyah modern telah diterapkan di berbagai bidang, meliputi: teologis, kultural, dan politik. Menurut mereka, secara teologis masyarakat Muslim zaman modern pada umumnya tidak mendasari kehidupannya pada ketentuan Allah. Secara kultural, masyarakat Muslim telah dirasuki oleh ideologi materialisme, hedonisme, konsumerisme, Marxisme, kapitalisme, nasionalisme, liberalisme, dan sekularisme. Atas dasar itu, kalangan radikal-fundamentalistik menolak semua tatanan kehidupan modern di berbagai bidang kehidupan. Di bidang politik, mereka menolak sistem negara bangsa (*nation state*) oleh karena bertentangan dengan prinsip universalisme Islam. Demikian pula halnya terhadap konsep demokrasi (kekuasaan di tangan rakyat), mereka tidak mengakuinya, oleh karena diyakini hal itu bertentangan dengan konsep kekuasaan Tuhan. Bagi mereka, negara seharusnya tidak didirikan untuk menyalurkan kehendak rakyat, akan tetapi untuk mewujudkan kehendak Tuhan. Dalam pada itu, mereka menentang pemisahan antara agama dan politik. Selanjutnya, di bidang hukum, mereka memilih penerapan Syari’ah sebagai satu-satunya ketentuan hukum dalam mengelola dan mengatur kehidupan masyarakat Muslim. Islam, bahkan diyakini menyediakan seperangkat aturan tentang politik, ekonomi, budaya, dan sebagainya, sehingga seluruh ideologi dan pemikiran non-Islam tidak diakui. Bahkan, wilayah-wilayah yang didiami oleh kelompok-kelompok yang tidak seideologi dengan mereka, dikategorikan sebagai zona perang (*dar al-harb*).³⁵

Di samping melakukan penolakan atau bahkan perlawanan terhadap modernisme Barat,

³² Bruce B. Lawrence, *Defenders of God*, (New York: Harper & Row Publishers, 1989), h.1-2

³³ Steve Bruce, *Fundamentalisme Pertautan Sikap Keberagamaan dan Modernitas*, (Penerjemah: Herbayu, A

Noerlambang, (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 21

³⁴ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, (Berkeley, University of California Press, 1993), h. 35-39.

³⁵ Khamami Zada, *Islam Radikal Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, (Jakarta: Terniu, 2002), h. 50

kelompok ini juga berupaya mengganti tatanan tersebut dengan bentuk tatanan lain dan berbeda secara total. Selanjutnya, mereka sangat militan dalam berkeyakinan bahwa ideologi dan program yang mereka milikilah yang paling sempurna dan benar, sedangkan sistem lain mereka pandang nonsens.³⁶ Guna mewujudkannya, jika dipandang perlu mereka siap mengadakan perlawanan, khususnya terhadap kelompok yang mengancam eksistensi atau identitas mereka. Mereka akan berjuang untuk (*fight for*) menegakkan cita-cita kelompoknya atas dasar nilai-nilai tertentu (*fight with*) yang bersumber dari masa lalu atau hasil konstruksi baru. Mereka siap untuk melawan (*fight against*) kelompok lain yang dipandang sebagai musuh oleh karena penyimpangan yang mereka lakukan. Bahkan, mereka tidak jarang mengatasnamakan Tuhan atau ideologi-ideologi tertentu untuk keperluan perjuangan (*fight under*).³⁷ Oleh karena itu, antara kelompok radikal dan fundamentalis tampak adanya kemiripan-kemiripan.

Secara ringkas, radikal-fundamentalistik Islam memiliki beberapa prinsip sebagai berikut. Pertama, Alqur`an dan hadis merupakan pedoman satu-satunya dalam mengatur seluruh bentuk aktivitas dan struktur lembaga kehidupan masyarakat. Kedua, menegakkan kekuasaan dan kedaulatan Allah dalam kehidupan sehari-hari merupakan kewajiban. Ketiga, Allah merupakan Hakim segala bentuk/nilai perbuatan kebaikan dan keburukan, kebenaran dan kesalahan yang dilakukan oleh manusia. Keempat, perlu mewujudkan ajaran agama dalam setiap aspek kehidupan dengan mengacu kepada masa lampau (masyarakat Makkah dan Madinah pada abad ke-7). Doktrin ini biasa disebut dengan istilah prinsip *hakimiyyah*. Berdasarkan keyakinan ini, Islam dijadikan sebagai ideologi yang *self-sufficient*, dan memperlakukannya sebagai pembeda dari kelompok lain. Bahkan, kelompok lain yang tidak mengikuti atau tidak sejalan dengan ideologi

seperti itu, mereka posisikan sebagai musuh atau lawan tanding untuk tidak mengatakan sebagai orang kafir.³⁸

Pemikiran dan ideologi radikal-fundamentalistik seperti itu dipelopori oleh Abul A`la al-Maududi (l.1903), Sayyid Qutb, Hasan al-Banna, an-Nadwi, dan lain-lain. Dalam bentuk pergerakan, Islam berorientasi radikalisme terlembagakan di sejumlah organisasi, seperti: al-Ikhwan al-Muslimun, Jamaah al-Islamiyah (FIS), Gerakan Jihad, Revolusi Negara Islam Syiah di Iran, Front Pembela Islam, Hizb al-Tahrir, Majelis Mujahidin, KISDI, Laskar Jihad, dan lain-lain. Pembaruan berpola radikalisme itu kemudian tersebar luas secara trans-nasional di wilayah-wilayah Muslim secara trans-nasional.

Oleh karena itu, pemahaman ideologis keislaman, sikap dan perilaku keberagamaan kalangan radikalistik-fundamentalik Muslim sangat militan, fanatik, radikal, kaku, dan tekstual. Sedangkan terhadap kelompok lain, mereka bersikap dan berperilaku sangat antipati, reaktif, menentang, dan non-kompromi, terutama terhadap setiap penguasa (Muslim maupun non-Muslim) yang kooperatif dengan bangsa asing (non-Muslim). Bagi kalangan radikal, khususnya pascakemerdekaan, pembaruan dalam Islam harus menggunakan pendekatan politik. Pembaruan harus dimulai dari pihak elit dan penguasa (“reislamisasi dari atas”), oleh karena mereka memiliki dominasi dan monopoli kekuasaan, sehingga lebih efektif untuk memobilisasi masyarakat. Pembaruan model ini tumbuh subur dan berkembang di negara Iran, Pakistan, dan Sudan. Manakala para penguasa tidak berinisiatif dan tidak kooperatif melakukan pembaruan dari atas (“reislamisasi dari atas”), kalangan radikalistik-fundamentalistik Muslim menjadi pihak yang berdiri di garda terdepan menentang rezim yang sedang berkuasa, sebagaimana tampak dalam sejarah revolusi Islam Iran, Libanon, negara Islam Pakistan, dan Sudan di zaman modern.³⁹

³⁶ Horce M. Kallen, “Radicalism” dalam Edwin R.A. Seligman, *Encyclopedia of The Social Sciences*, (New York: The Macmillan Company, 1972), Vol. XIII-XIV, h. 51-54.

³⁷ Marty E. Martin dan R. Scott Appleby, “Introduction” dalam *Fundamentalism Observer*, (Chicago: University of

³⁸ John L. Esposito, *Islamic Threat, Myth or Reality?* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), h. 69. Tarmizi Taher, “Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam”, dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo (ed.), *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), h. 1-44. Steve Bruce, *Fundamentalisme Pertaatan...*, h. 18-21.

Revolusi Islam Iran, sesungguhnya merupakan pertarungan politik antara kalangan *mullah* (ulama) dengan penguasa Shah Reza Pahlevi. Kalangan *mullah* menentang kebijakan penguasa ketika itu yang berusaha melakukan modernisasi secara besar-besaran dalam aspek sosial, pendidikan, dan kebudayaan masyarakat Islam Iran. Di samping itu, keberadaan dan posisi *mullah* yang secara turun-temurun merupakan bagian dari sistem sosial masyarakat Islam Iran tidak begitu diakomodasi dalam sistem pemerintahan modern model *nation state* Barat. Bahkan, pemerintah juga bersikap keras terhadap kalangan oposisi yang sebagian besar didukung dan dipimpin oleh para *mullah*. Oleh karena itu, meskipun Reza Pahlevi dipandang sukses menjadikan negara Iran sebagai negara yang terkemuka ketika itu di kawasan Timur Tengah, namun kecenderungannya yang bersifat kebarat-baratan dan sekuler tidak diterima sepenuhnya oleh rakyat. Situasi dan kondisi ini mendorong munculnya gerakan radikalisme agama di Iran yang berpuncak pada terjadinya gerakan *people power* dalam bentuk revolusi Islam Iran yang dipimpin oleh Ayatullah Khomeini, sehingga berhasil menumbangkan rezim pemerintah. Berbeda dengan proses reislamisasi yang berlangsung di Iran, di mana kalangan *mullah* bergandengan tangan dengan masyarakat Muslim Syiah ketika menggulingkan pemerintah, reislamisasi di Pakistan dan Sudan kelompok radikal bekerja sama dengan pihak militer dalam melancarkan program-programnya. Para tokoh radikal mendukung kalangan militer yang dipimpin oleh Zia ul-Haq untuk menggulingkan rezim sekuler Zulfikar Ali Bhutto di Pakistan. Sementara di Sudan, gerakan radikalisme Islam masuk dalam kekuasaan ketika proses reislamisasi telah berjalan lama.⁴⁰

Ditinjau dari perspektif sejarah, munculnya pemahaman, sikap, dan perilaku radikal-fundamentalistik dalam Islam tidak terlepas dari beberapa faktor. Pertama, kondisi psikologis umat yang terjajah dan tertinggal di bawah

hegemoni sosial-politik kolonialisme dan imperialisme Barat yang beragama non-Muslim. Oleh karena itu, muncul keinginan umat Islam di seluruh penjuru dunia untuk melawan dan memerdekakan diri dari penjajahan bangsa-bangsa non-Muslim itu. Konsekuensinya, satu-satunya jalan yang harus ditempuh adalah melalui perjuangan fisik dan militer atas dasar semangat *jihad* mengusir penjajah yang diklaim sebagai kelompok kafir.

Kedua, kekecewaan terhadap para penguasa dan kegagalan dalam memperjuangkan aspirasi politik untuk menegakkan negara Islam. Pada umumnya, setelah memperoleh kemerdekaan, kelompok radikal berkeinginan mendirikan negara Islam bukan meniru model negara bangsa (*nation state*) ala Barat. Namun, mereka juga tidak jarang memperoleh kekecewaan dan kegagalan di bidang politik oleh karena pihak penguasa sering tidak mengakomodasi keinginan politik mereka, sehingga tingkat ketidakpercayaan terhadap para penguasa sangat rendah. Di Mesir misalnya, al-Ikhwan al-Muslimun mendukung sepenuhnya gerakan revolusi rakyat Mesir yang dipimpin oleh Gamal Abdul Nasser pada 1952 untuk menumbangkan Anwar Sadat, penguasa Mesir saat itu yang menjadi boneka Barat. Namun, setelah usaha itu berhasil dan Nasser kemudian dinobatkan menjadi presiden Mesir, aspirasi Ikhwan al-Muslimun untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara tidak dihiraukan oleh penguasa. Akibatnya, Ikhwan al-Muslimun sangat anti dan tidak mau berkompromi dengan para penguasa Mesir yang dipandang berkiblat dan kooperatif dengan bangsa-bangsa Barat. Bahkan, dari kalangan mereka menjadi otak dan sekaligus dalang bagi pembunuhan Presiden Gamal Abdul Nasser dan Presiden Anwar Sadat. Jamaah al-Islami di India, atas nama universalisme Islam menolak upaya pendirian negara Islam Pakistan yang dipelopori oleh Muhammad Ali Jinnah yang bersikap akomodatif terhadap ide-ide negara bangsa (*nation state*).⁴¹ Demikian pula halnya di

Bruce, *Fundamentalisme Pertautan...*, h. 55-90.

⁴⁰ Termini Taber, "Anatomi Radikalisme..." h. 11

⁴¹ Ann Elizabeth Meyer, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics and Constitution," in Iran, Pakistan, and the Sudan" dalam Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics and Militancy* (Chicago:

wilayah-wilayah Muslim lainnya, seperti: Sudan, Aljazair, Irak, Suriah, Yordania, Sudan, Tunisia, Pakistan, dan Indonesia.⁴²

Ketiga, pergulatan politik dengan kelompok-kelompok lain yang berideologi sekuler yang berkembang di negara-negara berpenduduk Muslim. Maraknya kelompok Marxisme, Komunisme, dan Sosiolisme di wilayah-wilayah berpenduduk Muslim yang tidak jarang pula mengguncang kekuasaan penguasa Muslim turut memantik sikap penolakan dan penentangan secara keras tanpa kompromi. Namun, ironisnya sikap militansi mereka itu sering kali menjadi modal dan keuntungan politik bagi para penguasa. Artinya, perjuangan politik mereka lebih banyak dimanfaatkan oleh para elit penguasa untuk mencapai tujuan kelompoknya, sedangkan kepentingan kalangan radikal sering kali diabaikan.⁴³

Keempat, kalangan radikal memandang bahwa ideologi pembaruan dalam Islam tidak cukup hanya pada tataran semboyan dan selogan. Kebangkitan Islam tidak cukup hanya dengan mengumandangkan semangat “kembali kepada Alqur’an dan hadis” (*al-ruju` ila kitabillah wa sunnatirrasul*), atau semangat mencari sintesis antara nilai-nilai/tradisi Islam dengan kemajuan budaya modern yang lebih baik (*al-muhafazhah ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu al-jadid al-aslah*), akan tetapi harus menjadikan Islam sebagai pedoman unggulan untuk semua urusan dunia dan akhirat (*al-islam ya`lu wa yu`la `alaih*) secara total dan menyeluruh sepanjang masa. Sebaliknya, umat Islam tidak perlu mengadopsi pemikiran atau meniru-niru budaya lain, terlebih-lebih budaya Barat, sebab meminjam kebudayaan Barat justru dapat membahayakan dan memperlemah posisi masyarakat Muslim daripada memajukan kehidupan umat di zaman kekinian.⁴⁴

Kelima, meluasnya pergolakan politik, krisis ekonomi, dan dominasi budaya Barat di negara-

negara Muslim secara berkepanjangan, sehingga menyebabkan munculnya titik jenuh militansi di sebagian kalangan Islam radikal, seperti Ikhwan al-Muslimun untuk kemudian secara perlahan, dalam pandangan sebagian pihak, berubah ke arah moderat. Menyikapi perubahan sikap dan militansi itu, kelompok-kelompok yang semula bersimpati dan bahkan menjadi bagian dari kelompok al-Ikhwan al-Muslimun, memutuskan untuk meninggalkannya dan mendirikan kelompok-kelompok sempalan baru yang jauh lebih radikal. Misalnya, kelompok *al-Takfir wa al-Hijrah*, Kelompok *Jihad*, dan *al-Jama`ah al-Islamiyah*. Bagi kelompok-kelompok ini ajaran Islam merupakan harga mati yang tidak boleh ditawar dan sedangkan tatanan sosial sekuler zaman modern wajib untuk ditolak. Syukri Mustafa, seorang tokoh utama kelompok *al-Takfir wa al-Hijrah*, misalnya, berpandangan bahwa setiap dosa sama dengan kemusyrikan, seluruh ajaran agama wajib ditaati secara utuh, kalau tidak amalannya menjadi tidak berguna. Muslim yang tidak menyahuti ajakan untuk berjuang di jalan Allah adalah kafir. Oleh karena sudah kafir, ia pantas dibunuh. Mesjid tidak bisa dikategorikan sebagai mesjid Allah (*baitullâ h*) kecuali semua orang yang menggunakannya telah menjalankan ajaran Islam secara totalitas. Demikian juga halnya organisasi *al-Jamâ`ah al-Islâ miyah*, mereka tidak hanya menentang rezim Anwar Sadat dan bahkan mengeluarkan fatwa hukuman mati bagi presiden Mesir itu. Organisasi ini bekerja sama dengan kelompok jihad yang kemudian berhasil mengeksekusi mati Gamal Abdul Nasser presiden setelah Anwar Sadat.⁴⁵

Sementara itu, dalam perspektif orientalis, isu-isu yang diperbincangkan oleh kalangan Islam radikal-fundamentalistik sesungguhnya merupakan fenomena pemikiran modern yang tidak ditemui dalam khazanah Islam klasik. Misalnya, konsep negara Islam tidak dikenal pada masa klasik, konsep negara bangsa (*nation state*) misalnya, baru muncul dalam terminologi politik

The University of Chicago Press, 1993), h. 124.

⁴² Khamami Zada, *Islam Radikal...*, h. 61

⁴³ Gilles Kepel, *The Revenge of God*, (Cambridge: The Polity Press, 1994), h. 18

⁴⁴ Ihsan Ali, *Abu Bahi' Intellectual Origins*, h. 107

⁴⁵ Abdel Azim Ramadan, “Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of Muslim Brotherhood and the Takfir Group”, dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalism Observed*, h. 178-161

masyarakat Muslim pada masa penjajahan di zaman modern. Demikian pula halnya konsep ekonomi Islam belum pernah dikembangkan dalam sejarah Islam klasik, akan tetapi baru diperdebatkan ketika umat Islam berhadapan dengan konsep ekonomi modern. Oleh karena itu, para sarjana Barat pada umumnya mengklaim bahwa kalangan radikal pada dasarnya tidak sedang berusaha menegakkan kembali tatanan sosial yang pernah ada dalam sejarah Islam klasik, akan tetapi berusaha merumuskan tatanan dan solusi bagi kehidupan sosial dan politik baru yang diformulasi dari ajaran-ajaran agama dalam rangka menghadapi tantangan dan tuntutan perkembangan peradaban modern.⁴⁶ Artinya, kalangan radikal lebih mempersoalkan tatanan nilai dalam kehidupan masyarakat Muslim zaman modern sebagaimana yang berlangsung di negara-negara berpenduduk Islam daripada bentuk-bentuk institusi atau capaian-capaian modernitas.

Dampak Pemikiran dan Gerakan Pembaruan terhadap Kehidupan Beragama

Upaya pembaruan dalam Islam dalam bentuk pemikiran dan pergerakan telah berdampak terhadap munculnya pandangan dunia (*worldview*), sikap, dan perilaku masyarakat Muslim di zaman kekinian secara beragam. Kalangan revivalis-konservatif-puritanistik dan radikal-fundamentalistik yang cenderung menggunakan pola pikir deduktif-tekstual-skriptual dalam memaknai ajaran agama dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan kehidupan *muamalat* duniawi akan mengalami kesulitan yang luar biasa, khususnya ketika berhadapan dengan perubahan dan perkembangan zaman modern. Mereka menjadi kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual, aktual, dan faktual. Kalau pun dipaksakan, sudut pandanganya kurang tajam dalam melihat dan mencermati fenomena alam, budaya, dan

sosial kemasyarakatan yang selalu berubah dan berkembang dengan sangat cepat dan massif.⁴⁷ Ringkasnya, sudut pandang yang cenderung pada penekanan finalitas, ketertutupan (*closed system*), ketetapan (*stationary*), dan keeksklusivan akan berdampak terhadap pola pikir, sikap, dan perilaku yang picik, taklid, *taken for granted*, bersikap eksklusif, fanatik, status quo, radikal, dan bertindak secara emosional, tidak kreatif, fatalistik, anarkhis, terlebih-lebih bila berhubungan dengan upaya menjawab kompleksitas persoalan yang muncul dan berkembang di zaman kekinian.⁴⁸ Paradigma berpikir dan bersikap seperti itu pada gilirannya akan banyak memicu terjadinya konflik di kalangan umat beragama secara internal maupun eksternal atas nama agama atau atas nama membela Tuhan dan ranahnya tidak terbatas pada ruang wacana keagamaan, akan tetapi juga pada ruang kehidupan sosial kemasyarakatan.

Di pihak lain, pola pikir adaptif-reformis-liberal yang pada umumnya berpegang pada model pemaknaan terhadap ayat-ayat Alqur'an dan teks-teks hadis secara allegoris (*ta'wil*) dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan kekinian, cenderung sama-sama menekankan sifat ketidakfinalan suatu pemikiran (*open ended*), keterbukaan (*open system*), kesedang-berprosesan (*on going process*), kesedangpencarian bentuk (*on going formation*), dan keinklusivan. Paradigma berpikir dan bersikap seperti ini menghindarkan seseorang dari belenggu dan jebakan keberagaman secara eksoteris-organisatoris. Akibatnya, sikap dan perilaku keberagaman mereka lebih mengedepankan inklusivitas, toleransi, dan substansi ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari daripada simbol-simbol dan kultur keagamaan secara formalistik. Namun, tidak pula dapat dipungkiri bahwa model berpikir secara reformis-liberal, akan mempertaruhkan status quo tradisi Islam dalam kaitannya dengan

⁴⁷ Hasan Hanafi, *Dirâsât Islamiyah*, (Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Misriyyah, t.th.), h. 393-415.

⁴⁸ Bandingkan, Ismail Raji al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective," dalam *The International Institute of Islamic Thought, Islam: Source and Purpose of Knowledge*, (Herndon, Virginia, U.S.A.: IIIT, 1988), h. 15-62, terutama h. 18-19.

⁴⁶ Ira M. Lapidus, "Islamic Political Movement: Patterns of Historical Change", dalam Edmund Burke III dan Ira M. Lapidus, (ed.), *Islam, Politics and Social Movements*, (Berkeley: University of California Press, 1988), h. 2.

dominasi kultur modern. Artinya, dominasi kultur modern dapat saja mengikis atau meminggirkan tradisi Islam yang telah dianut secara turun-temurun.

Dalam pada itu, keragaman sistem dan pola pikir antara kelompok pembaharu seperti itu tidak saja berdampak terhadap terbentuknya kelompok-kelompok keagamaan yang saling bergesekan atau berhadap-hadapan antara satu dengan yang lain, akan tetapi juga berdampak terhadap munculnya sikap saling reaktif bercorak fanatisme mazhab. Dalam pandangan kelompok kelompok revivalis-konservatif-radikalistik dan kelompok radikal-fundamentalistik, kelompok adaptif-reformis-liberal memperlakukan teks-teks kewahyuan secara tidak lazim, sulit dicerna, bid'ah, sesat, dan bahkan kufur.⁴⁹ Oleh karena itu, mereka harus dihindari, dicurigai, dan bahkan dibunuh. Sebaliknya, kelompok kelompok adaptif-reformis-liberal memandang kelompok revivalis-puritanis-radikalistik dan kelompok radikal-fundamentalistik terlalu memaksakan keunggulan otoritas teks-teks kewahyuan atas penggunaan nalar manusia, serta tidak memperhatikan perkembangan kompleksitas dinamika dan problematika kehidupan umat manusia zaman kekinian. Mereka memandang bahwa pemahaman, sikap, dan perilaku revivalis-puritanis-radikalistik seperti itu sangat kontraproduktif dengan upaya mewujudkan perkembangan dan kemajuan peradaban Islam di zaman modern.

Akibatnya, antar kelompok masyarakat Muslim dengan berbagai orientasi dan model pembaruan yang diusungnya itu tidak jarang terjebak dalam sikap dan perilaku saling kafir mengkafirkan, murtad-memurtadkan, sekuler-mensekulerkan, saling menghina dan mem-bodohkan. Artinya, potensi mereka menjadi terpecah-pecah, relatif tidak ada kerja sama yang kuat, dan tidak fokus oleh karena kompleksnya persoalan yang mereka hadapi, sehingga sangat berpeluang melahirkan konflik dan keputusan. Fenomena konflik dan keputusan biasanya akan semakin tajam dan

massif ketika pemahaman, sikap, dan perilaku mereka bergumul dengan berbagai kepentingan sosial-politik yang sedang mereka perjuangkan, tantangan dan ancaman yang sedang mereka hadapi pada suatu era dan wilayah tertentu secara internal maupun eksternal. Agaknya, kenyataan ini menjadi jawaban pertanyaan mengapa pembaruan dalam Islam dalam rangka meningkatkan harkat dan martabat peradaban Islam zaman kekinian tidak dapat atau sangat sulit untuk diwujudkan. Tarik-menarik ideologi pemikiran dan pergerakan antarkelompok pembaharu di satu sisi, kepentingan penguasa di sisi lain, ditambah dengan situasi dan kondisi masyarakat Muslim yang tertinggal dalam kebodohan dan kemiskinan serta hegemoni dan dominasi bangsa-bangsa lain di berbagai bidang sangat besar pengaruhnya dalam memperlambat proyek kebangkitan itu. Tampaknya upaya pembaruan itu memiliki beban yang sangat besar dan kompleks dalam dirinya maupun dari pihak luar.

Mencari Format Alternatif Pembaruan Islam Era Kekinian

Orientasi dan corak pembaruan model revivalis-konservatif-puritanistik dan kelompok radikal-fundamentalistik boleh jadi sesuai dan terpuji untuk wilayah dan masyarakat yang bersifat homogen. Masyarakat yang homogen, misalnya, mereka pada umumnya memiliki pola pikir, sikap, dan perilaku keagamaan yang relatif sama. Mereka selalu memandang seluruh ajaran agama bersifat *tauqify*. Mereka mengutamakan wahyu daripada akal. Teks dianggap sebagai satu-satunya otoritas yang memiliki kekuasaan. Sedangkan akal sifatnya pasif dan tidak memiliki kreativitas atau kebebasan intelektual sama-sekali. Peranan akal pikiran dalam memahami dan menafsirkan hal-hal yang terkait dengan soal keberagaman manusia sangat terbatas. Fungsi dan peranan akal diletakkan pada posisi abdi dari teks, mengukuhkan (korfiriasi) dan membenarkan (legitimasi) otoritas teks. Bahkan, mereka langsung mencurigai dan menuduh produk akal sebagai pemahaman bid'ah, sesat-menyesatkan, dan bahkan dapat menggiring

⁴⁹ M.T. Misbah Yazdi, *Philosophical Introduction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, (New York: University of Binghamton, 1999) h. 101-102.

seseorang ke neraka. Artinya, corak pemikiran dan pergerakan revivalis-konservatif-puritanistik dan kelompok radikal-fundamentalistik lebih menekankan dimensi kepatuhan secara totalitas (*ta`abbdudy*) daripada dimensi rasionalitas (*ta`aqquly*) dalam menyikapi seluruh persoalan duniawi maupun ukhrawi.

Padahal jika ditinjau lebih jauh, agaknya orientasi dan corak pembaruan secara revivalis-puritanis-radikalistik lebih cocok dan efektif jika digiring ke wilayah pemurnian akidah, ibadah, dan akhlak. Sedangkan terhadap upaya memperbaharui persoalan-persoalan keduniawian, pemahaman, sikap, dan perilaku seperti itu sering dipandang sebagai faktor penghambat laju daya kreativitas dalam menciptakan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sebab, pemahaman, sikap, dan perilaku seperti itu mengarahkan seseorang kepada kefasifan dan romantisistik, kembali kepada masa lalu daripada bersifat objektif-rasionalistik, dan kreatif. Padahal, persoalan atau penyakit peradaban yang dihadapi oleh umat Islam pada saat ini boleh jadi solusinya tidak lagi sesuai dan tepat jika menggunakan “ramuan” masa lalu.

Atas dasar itu, pola pemikiran rivivalis-konservatif-puritanistik dan kelompok radikal-fundamentalistik harus mampu memahami, berdialog, dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pemikiran dan pergerakan adaptif-reformis-liberal (optimalisasi fungsi akal dan observasi/ eksperimen) secara integral-interkoneksi sesuai dengan ranah pembaruannya masing-masing. Artinya, guna menggali esensi ajaran atau doktrin keagamaan, terutama bila dihadapkan dengan berbagai persoalan dalam kehidupan manusia dengan konteks yang beragam, perlu didudukkan pola pemikiran dan pergerakan secara proporsional dan saling berhubungan satu sama lain, sehingga kesimpulan atau solusi yang ditawarkannya tentang suatu persoalan dapat lebih arif, bijaksana, kontekstual, dan tepat guna. Oleh karena itu, pengembangan dan pencerahan corak pemikiran revivalis-konservatif-puritanistik dan kelompok radikal-fundamentalistik sangat dimungkinkan dan harus dilakukan agar tidak

mengalami penyempitan horizon cara pandang terhadap realitas keberagaman manusia di dunia kekinian yang semakin kompleks dan global.

Perpaduan paradigma berpikir dan bertindak secara revivalis-konservatif-puritanistik, radikal-fundamentalistik, dan adaptif-reformis-liberal secara integratif-interkoneksi dan proporsional itu sangat mendesak untuk dilakukan sebagai dasar bangunan pemikiran dan gerakan pembaruan Islam zaman kekinian. Hal ini penting untuk dicatat mengingat kompleksitas persoalan yang dihadapi oleh umat di satu sisi, serta keterbukaan antarbangsa di sisi lain yang menuntut kearifan dan kebijaksanaan tersendiri dalam membangun peradaban umat manusia secara global. Artinya, dalam hal keyakinan tauhid, peribadatan, dan akhlak, pemahaman umat bisa saja bersifat puritan dan radikal, namun dalam hal memaknai dan menyikapi tradisi Islam dan peradaban modern, umat Islam agaknya lebih mengedepankan dan mempertimbangkan aspek hikmah berupa manfaat yang lebih besar dan lebih maslahat bagi kepentingan umat manusia secara keseluruhan dalam batas-batas nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Mereka cukup menjadikan keyakinan tauhid sebagai jangkar atau titik pusing spritual guna dapat berakselera secara sirkular dengan tradisi keislaman masa lalu dan kemajuan peradaban zaman kekinian dalam rangka mempersiapkan tatanan baru peradaban Islam yang lebih berwarna dan berdimensi universal (*rahmatan li al-`â lamîn*) pada masa yang akan datang.

Penutup

Pembaruan dalam Islam pada hakikat merupakan upaya optimalisasi pemahaman dan pengamalan umat terhadap ajaran wahyu (Alquran dan Sunah) agar dapat dikontekstualisasi secara rasional, objektif, efektif, dan transformatif dalam rangka menjawab tantangan zaman, membebaskan masyarakat Muslim dari keteringgalan, kebodohan, dan mentalitas ketaklidan. Namun, dalam upaya untuk mewujudkannya para pembaharu terfragmentasi dalam beragam corak pemikiran dan pergerakan di bidang sosial, politik dan kultur keagamaan.

yang secara garis besar dapat dikelompokkan ke dalam tiga bentuk dengan berbagai variannya yaitu: revivalis-konservatif-puritanistik, adaptif-reformis-liberal, dan radikal-fundamentalistik. Hal itu terjadi, agaknya disebabkan oleh dinamika, fluktuasi maupun intensitas, setidaknya empat faktor utama yang saling tarik-menarik secara berjaln-berkelindan dan simultan di kalangan para kelompok pembaharu. Keempat faktor itu adalah sebagai berikut. Pertama, dominasi dan penetrasi kolonialisme dan imperialisme Barat terhadap dunia Muslim. Kedua, situasi dan kondisi ketertinggalan dan kemunduran umat Islam di berbagai daerah/wilayah⁵⁰ dalam berbagai bidang kehidupan. Ketiga, dorongan dari ajaran wahyu agar umat Islam meraih kebahagiaan duniawi dan ukhrawi. Keempat, keinginan untuk menciptakan tatanan kehidupan umat yang lebih maju, bermartabat, dan sejahtera serta memperoleh berkah dari Tuhan (*baladun tayyibatun wa rabbun ghafurun*).

Tarik-menarik dan kesalingterkaitan keempat aspek tersebut pada gilirannya sangat mempengaruhi orientasi dan corak atau model pembaruan dalam Islam. Fenomena itu termanifestasi dalam berbagai aliran, mazhab, dan komunitas Muslim di seluruh penjuru dunia, sehingga wujud pembaruannya baik dalam bentuk pemikiran maupun gerakan menjadi sangat variatif dan unik. Pembaruan dalam Islam di Turki, misalnya relatif berbeda dengan pembaruan dalam Islam di Mesir, India, dan Indonesia, meskipun mereka menggunakan jargon pembaruan yang sama “kembali kepada ajaran dasar Alquran dan hadis” (*al-rujû` ilâ kitâbillâh wa sunnah al-rasûl*). Ironisnya, berdasarkan catatan sejarah

⁵⁰ Kemunduran peradaban dunia Islam dilatarbelakangi oleh beberapa faktor utama, di antaranya (a) konflik kepentingan politik di kalangan para penguasa maupun pertikaian secara militer di antara kerajaan Islam; (b) gaya hidup para penguasa yang glamour dan boros padahal sumber-sumber pendapatan negara semakin berkurang dan mengalami krisis; (c) sikap represif para penguasa terhadap masyarakat dan ulama yang kemudian berdampak terhadap munculnya ketidakharmonisan sosial-politik; (d) ekspansi bangsa asing terhadap kekuasaan kerajaan Islam. Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam, Making Sense of Muslim History and Society*, (London and New York: Routledge, 1993), h. 86-89. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, (Boston: Twayne Publishers, 1990), h. 21.

peradaban modern, hingga kini ketiga corak pemikiran dan pergerakan kebangkitan kembali umat Islam itu belum mampu menghasilkan kemajuan bagi kehidupan masyarakat Muslim. Hal ini dapat dibuktikan dengan minimnya (untuk tidak mengatakan tidak ada) prestasi mereka di berbagai bidang kehidupan, terutama dalam hal ilmu pengetahuan dan teknologi, ekonomi, politik, militer dan lain-lain. Pertanyaannya kemudian apakah ketiga pola pemikiran dan pergerakan kebangkitan itu masih signifikan dan relevan digunakan dalam upaya pembaruan dalam Islam secara optimal di zaman kekinian? Tidakkah ada alternatif corak pembaruan lain yang lebih presentatif, proporsional, dan relevan dengan kecenderungan perubahan yang terjadi dewasa ini sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing umat Islam dalam semangat integratif-integralistik?

Pustaka Acuan

- Abu Rabi', Ibrahim M., *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press, 2004.
- Abu Rabi', Ibrahim M., *Intellectual Origin of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: State University of New York Press, 1996.
- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam, Making Sense of Muslim History and Society*. London and New York: Routledge, 1993.
- Ahmed, Akbar S., *Living Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- Anwar, Syamsul. “Manhaj Ijtihad/Tajdid dalam Muhammadiyah”, dalam Mifedwill Jandra dan M. Safar Nasir (ed.), *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, Yogyakarta: MT-PPI PP Muhammadiyah dan UAD Press, 2005.
- Asad, Muhammad, *Road to Mecca*, Penerjemah Fuad Hashem. Bandung: Mizan, 2004. Asmuni, Yusran, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 1995.

- Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bruce, Steve, *Fundamentalisme Pertautan Sikap Keberagamaan dan Modernitas*. Penerjemah Herbayu A. Noerlambang, Jakarta: Erlangga, 2003.
- Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*, Boston: Twayne Publishers, 1990.
- Djamil, Fathurrahman. "Tajdid Muhammadiyah Pada Seratus Tahun Pertama", dalam Mifedwill Jandra dan M. Safar Nasir (ed.), *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, Yogyakarta: MT-PPI PP Muhammadiyah dan UAD Press, 2005.
- Esposito, John L., *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Esposito, John L., *Islamic Threat, Myth or Reality?* New York and Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Faruqi, Ismail Raji al-, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective," dalam *The International Institute of Islamic Thought, Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon, Virginia, U.S.A.: IIIT, 1988.
- Hanafi, Hasan. *Dirâsât Islâ miyah*, Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Misriyyah, t.th.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Modern Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: PT Gramedia, 2007.
- Jainuri, Ahmad. "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, 1995.
- Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- Kampf, Z. *On Modernism: The Prospects for Literature and Freedom*, Cambridge: MIT Press, 1967.
- Kallen, Horce M., "Radicalism" dalam Edwin R.A. Seligman, *Encyclopedia of The Social Sciences*, New York: The Macmillan Company, 1972. Vol. XIII-XIV. h. 51-54
- Kenel, Gilles. *The Revenge of God*. Cambridge: The Polity Press, 1994.
- Lapidus, Ira M., "Islamic Political Movement: Patterns of Historical Chage", dalam Edmund Burke III dan Ira M. Lapidus, (ed.), *Islam, Politics, and Social Movements*, (Berkeley: University of California Press, 1988.
- Lawrence, Bruce B., *Defenders of God*, New York: Harper & Raw Publishers, 1989.
- Lerner, D. "Modernization: Social Aspect", dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. Sills, New York: Macmillan and Free Press, 1968.
- Martin, Marty E. dan Appleby, R. Scott, "Introduction" dalam *Fundamentalism Observer*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Meyer, Ann Elizabeth. "The Fundamentalist Impact on Law, Politics and Constitution," in Iran, Pakistan, and the Sudan" dalam Marty dan R. Scott Appleby (ed.). *Fundamentalism and the State, Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Nadwi, Abû al-Hasan al-, *Al-Syûrâ Baina al-Fikrah al-Islâ miyah wa al-Fikrah al-Gharbiyyah*, Kairo: Maktabah al-Taquddum, 1977.
- Nashir, Haedar, "Pengantar Memahami Manhaj Muhammadiyah" dalam Imron Nasri, dkk. (Penghimpun), *Manhaj Gerakan Muhammadiyah Ideologi, Khittah, dan Langkah* Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009.
- Nasution, Harun, *Islam. Rasional Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Rais, M. Amin. "Kata Pengantar", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah*, terj. Machnun Husain, Jakarta: PT Grafindo Persada, 1995.
- Ramadan, Abdel Azim. "Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of Muslim Brotherhood and the Takfir Group", dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.).

- Fundamentalism and the State, Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Sa'id, Bustami Muhammad. *Gerakan Pembaruan Agama antara Modernisme dan Tajdiduddin*, terj. Ibn Marjan dan Abdurraman, Bekasi: Wacana Lazuardi Amanah, 1995.
- Shihab, M. Quraish. *Logika Agama*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Syamsuddin, M. Din. "Mengapa Pembaruan Islam", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 1, vol. IV, thn. 1993.
- Taher, Tarmizi, "Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam", dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo (ed.). *Radikalisme Agama*. Jakarta: PPIM-IAIN, 1998.
- Voll, John Obert, *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Yazdi, M.T. Misbah, *Philosophical Introduction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, New York: University of Binghamton, 1999.

