

MENAKAR FENOMENA FUNDAMENTALISME ISLAM



Mujiburrahman

Dosen IAIN Antasari Banjarmasin. Memperoleh S-2 dari Faculty of Religious Studies McGill University, Canada. Sekarang tengah menjalani studi S-3 di International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM), Leiden, Belanda. Di antara tulisannya yang sudah terbit adalah, "Islam and Politics in Indonesia: the political thought of Abdurrahman Wahid," *Islam and Christian-Muslim Relations*, No.3 Vol. 10 (1999), hlm. 339-352; "Religious Conversion in Indonesia: the Karo Batak and the Tengger Javanese," *Islam and Christian-Muslim Relations*, No.1 Vol. 12 (2001), hlm. 23-38; dan "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: an overview of a western attempt to understand Islam," *The Muslim World*, Vol. 91 (2001), hlm. 425-449. Buku terjemahannya yang sudah terbit adalah Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001).

Jalaluddin Rakhmat, dalam sebuah tulisannya pernah menyatakan bahwa "fundamentalisme Islam dewasa ini memang memerlukan telaah yang mendalam. Ia adalah fenomena sosial masyarakat Muslim yang banyak dibicarakan dalam studi-studi yang sifatnya impresionistis. Studi semacam ini lebih banyak

menampilkan stereotip ketimbang penjelasan yang realistis."¹ Studi-studi yang berdasarkan kesan belaka (impresionistis) yang dimaksud Kang Jalal adalah studi-studi yang terperangkap pada berbagai prasangka buruk bahwa misalnya fundamentalisme Islam itu ekstrimis, pengetahuan agamanya dangkal dan tidak mau toleran terhadap kelompok lain. Agar terhindar dari perangkap ini, ia kemudian menyarankan agar para sarjana mau mengkaji fenomena fundamentalisme Islam secara mendalam dengan pendekatan multidisipliner: psikologi, sosiologi, politik dan keagamaan.

Dewasa ini studi-studi mengenai fundamentalisme Islam boleh dikata banyak sekali. Berbagai disiplin ilmu dan teori telah dikembangkan oleh para sarjana untuk mengidentifikasi dan menganalisa fenomena ini. Dalam artikel ini penulis tidak berpretensi untuk dapat sepenuhnya menjawab tantangan yang diajukan Kang Jalal di atas. Penulis hanya mencoba untuk menginventarisasi beberapa tulisan para sarjana mengenai fundamentalisme Islam yang telah berusaha menjelaskan fenomena itu dari sudut pandang yang berbeda-beda. Artikel ini terutama berupaya mendiskusikan

¹ Jalaluddin Rakhmat, "Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas," *Prisma*, No. Ekstra (1984), hlm. 88.

teori-teori yang telah dikemukakan oleh para sarjana tersebut. Namun, sebelum mendiskusikan teori-teori itu, nampaknya perlu dikemukakan terlebih dahulu kontroversi seputar istilah dan pengertian fundamentalisme Islam.

Istilah dan Pengertian Fundamentalisme Islam

Kontroversi mengenai istilah “fundamentalisme” berawal dari kenyataan bahwa istilah tersebut bukan berasal dari Islam atau agama-agama lainnya, melainkan berasal dari agama Kristen Protestan. Pandangan dasar yang menandai gerakan fundamentalisme Protestan ini adalah bahwa orang harus berpegang teguh pada kitab suci secara literlik, lebih-lebih dalam menghadapi pandangan evolusionisme Darwin yang pada saat itu ramai dicitarakan kalangan agama.

Tetapi, walaupun asal-usul istilah fundamentalisme itu bukan berasal dari

Islam, sebagian sarjana dapat menerimanya untuk dipakai dalam rangka menjelaskan fenomena tertentu dari gerakan Islam dengan catatan bahwa istilah itu tidak dipakai sebagai cap atau label untuk mendiskreditkan Islam—sebagaimana yang seringkali dilakukan oleh media massa—melainkan sebagai sebuah konsep akademik yang ‘netral’.² Selain istilah “fundamentalisme Islam” beberapa sarjana juga menggunakan istilah “Islamisme” sebagai padanannya, sementara yang lain mencoba menggunakan istilah lain seperti “revivalisme.”³ Sementara itu banyak sarjana yang menilai bahwa fenomena gerakan fundamentalisme Islam sebenarnya adalah gerakan politik sehingga mereka menyebutnya sebagai “Islam politik” (*political Islam/al-islâm al-siyâsî*).⁴ Terlepas dari perbedaan sikap terhadap istilah “fundamentalisme Islam” ini, kenyataan yang ada menunjukkan bahwa istilah itu masih digunakan hingga

² Abdel Salam Sidahmed dan Anoushiravan Ehteshami (Eds.) *Islamic Fundamentalism* (Colorado:Westview, 1996), hlm. 1-15.

³ *Ibid.* Lihat juga Fred Halliday, “The Politics of Islamic Fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state” dalam Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan (Eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London:Routledge, 1994), hlm. 93-94. Sementara itu Fazlur Rahman menggunakan istilah “revivalisme” yang dalam kesempatan lain juga disebutnya sebagai “fundamentalisme”. Lihat Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities” dalam Alford T. Welch dan Pierra Cachia (Eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University, 1979), hlm. 315-330; dan “Roots of Islamic Neo-Fundamentalism” dalam Philip H. Stoddard, D.C. Cutchel dan M.W. Sullivan (Eds.), *Change in the Muslim World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1983). Argumen yang dikembangkan Rahman dalam dua artikel ini dapat dikatakan sama persis.

⁴ Misalnya Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991). Dalam konteks politik ini Fred Halliday mengatakan: “Istilah ‘revivalis’ dan ‘fundamentalis’ adalah salah kaprah, karena keduanya merujuk kepada kecenderungan-kecenderungan dalam satu agama. [Gerakan] Islam sekarang ini bukanlah satu kebangkitan kepercayaan agama, melainkan satu penegasan akan relevansi kepercayaan tersebut, yang ditafsirkan secara selektif, dengan politik... Ia melibatkan satu penegasan bahwa, dalam menghadapi ide-ide sekuler dan modern Eropa, nilai-nilai Islam harus memainkan

sekarang, bahkan oleh mereka yang cukup kritis terhadap penggunaan istilah tersebut.⁵ Jadi, yang terpenting barangkali bukanlah istilah itu sendiri melainkan pengertian yang kita berikan terhadap istilah tersebut.⁶

Para sarjana telah mengemukakan

berbagai definisi mengenai apa yang disebut fundamentalisme Islam. Sejauh pengamatan penulis terhadap studi-studi yang ada, pengertian yang dikemukakan oleh Jalaluddin Rakhmat nampaknya merupakan rangkuman dari berbagai pengertian yang selama ini digunakan

peranan yang dominan dalam politik dan kehidupan sosial dan [nilai-nilai tersebut] harus dapat mendefinisikan identitas orang-orang Islam." Fred Halliday, *op. cit.*, hlm. 93-94.

⁵Misalnya, Sidahmed, Ehteshami dan Halliday yang telah dikutip di atas, meskipun mengkritik istilah fundamentalisme, ternyata mereka tetap menggunakan istilah tersebut dalam tulisan mereka. Kontras dengan ini, Martin van Bruinessen mencoba mempersoalkan makna istilah tersebut dan relevansinya dengan fenomena gerakan Islam di Indonesia. Namun nampaknya, meskipun dia telah mengemukakan beberapa keberatan mengenai apa yang dimaksud dengan fundamentalisme Islam, ia justru tidak mengemukakan istilah alternatif. Lihat tulisannya, "Islamic Fundamentalism: something to be understood or to be explained away" dalam Howard M. Federspiel (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies II* (Montreal: ICIHEP, 1996), hlm. 88-105.

Terlepas dari hal ini, al-Jabiri mengemukakan pendapat yang menarik mengenai asal-usul istilah *ushuliyah* sebagai terjemahan dari fundamentalisme dalam bahasa Arab. Menurutnya, pada mulanya yang terjadi adalah orang-orang Barat kesulitan menemukan padanan Inggris untuk istilah *salafiyah*. Setelah mereka pertimbangkan, istilah ini lebih dekat dengan istilah "fundamentalism" dalam tradisi Kristen sehingga digunakanlah istilah tersebut. Selanjutnya, istilah itu menjadi populer dan kemudian orang-orang Arab juga membaca buku-buku karya orang Barat tersebut. Akhirnya, istilah fundamentalisme itu oleh orang Arab belakangan justru dicarikan terjemahannya, maka muncullah istilah *ushuliyah*. Lihat Muhammad Abid al-Jabiri dan Hassan Hanafi, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib* (Beirut: al-Muassah al-'Arabiyyah, 1990), hlm. 23-28.

⁶Pentingnya pengertian yang kita berikan terhadap istilah "fundamentalisme Islam" barangkali dapat diilustrasikan oleh cerita Gus Dur berikut ini. Pengurus Besar Nahdlatul Ulama ketika dirinya sebagai Ketua Tanfidziyah pernah mengadakan pertemuan dengan orang-orang UNICEF. Mereka datang ke kantor PB NU bersama seorang mantan menteri perhubungan Ethiopia yang saat itu sedang diancam oleh kelompok Islam keras di negeri itu untuk dibunuh. Sang menteri kemudian mundur dari jabatannya dan melarikan diri ke London. Mengapa ia diancam bunuh? Penduduk Ethiopia 55% beragama Islam, namun di kancah politik, Islam sebagai mayoritas tidak mendominasi. Sang menteri sebenarnya diangkat dalam rangka mewakili umat Islam itu. Bagi kelompok garis keras, sikap sang menteri ini tak dapat diterima karena itu berarti ia mau tunduk kepada kekuasaan 'non-Islam'. Akibatnya, sudah tujuh kali percobaan pembunuhan atas dirinya, namun untung dia masih selamat. Orang-orang yang hadir dalam pertemuan itu kemudian begitu terkejut ketika mantan menteri itu ditanya: "Anda termasuk gerakan Islam yang bagaimana?" Sang mantan menteri menjawab dengan tak terduga, "Saya termasuk Muslim fundamentalis." Setelah ditanya lebih lanjut, ternyata fundamentalisme di Ethiopia berarti gerakan Islam yang berpegang bukan pada formalisme Islam tapi pada makna inspiratif dari Islam sehingga bersifat longgar dan terbuka selama prinsip-prinsip Islam dihargai pihak lain. Lihat Abdurrahman Wahid, "Fundamentalisme" *Media Indonesia*, 12 Desember (1998).

oleh para sarjana. Menurut Kang Jalal, ada empat hal yang selama ini ditunjuk oleh istilah fundamentalisme: gerakan pembaruan, reaksi terhadap kaum modernis, reaksi terhadap westernisasi, dan terakhir keyakinan terhadap Islam sebagai ideologi alternatif. Menurutnya, pengertian keempat, yakni Islam sebagai ideologi alternatif, merupakan pilihan yang tepat karena fenomena inilah yang sebenarnya ada di dunia Islam. Selain itu, menurutnya, pengertian keempat ini dapat mencakup tiga pengertian sebelumnya.⁷

Sejalan dengan definisi di atas—dengan formulasi sedikit lain—dalam tulisan ini fundamentalisme Islam diartikan sebagai gerakan-gerakan Islam yang secara politik menjadikan Islam sebagai ideologi dan secara budaya menjadikan Barat atau mereka yang ‘terbaratkan’ sebagai ‘lawan’ (*counterpart*). Asumsi dasar dari gerakan politik dan budaya ini adalah pandangan bahwa Islam merupakan sebuah agama yang sempurna dan lengkap sehingga kaum Muslim tidak perlu lagi meminjam konsep-konsep apapun yang datang dari luar dirinya. Sedangkan ciri pembaruan yang menan-

dai gerakan fundamentalisme juga dapat dimasukkan ke dalam pengertian ini tetapi dengan catatan bahwa model pembaruan mereka berbeda atau bahkan bertentangan dengan pembaruan kaum modernisme Islam.⁸ Selain itu, jika fundamentalisme Islam dipahami sebagai gerakan resistensi terhadap kebudayaan Barat, maka implikasinya adalah bahwa ia merupakan fenomena Islam modern. Dengan ungkapan lain, gerakan-gerakan Islam di masa sebelumnya hanya dianggap sebagai potensi belaka.⁹

Menjelaskan Fundamentalisme Islam

Umumnya teori-teori yang menjelaskan fenomena fundamentalisme Islam secara longgar dapat dikelompokkan kepada dua jenis. *Pertama*, teori-teori yang mencoba melihat fenomena gerakan ini sebagai sebuah kesinambungan sekaligus perubahan (*continuity and change*) dalam sejarah Islam. *Kedua*, teori-teori yang berusaha menjelaskan fenomena fundamentalisme Islam sebagai sebuah reaksi terhadap berbagai tantangan dan peluang (*challenges and opportunities*) yang dihadapi oleh kaum Muslim di era modern.

⁷ Jalaluddin Rakhmat, *op.cit.*, hlm. 79;84.

⁸ Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities” *op.cit.*, hlm. 315-323.

⁹ Selain merujuk kepada Kharijisme, kebanyakan sarjana merujuk kepada Wahhabisme sebagai cikal bakal fundamentalisme dalam Islam yang akar lebih awalnya adalah Hanbalisme yang kemudian dipertajam oleh Ibn Taimiyah. Fokus perhatian para sarjana terhadap gerakan ini adalah semangat pemurnian yang dicanangkannya melalui seruan kembali kepada al-Qur’an dan Hadis. Harun Nasution misalnya mengatakan bahwa fundamentalis adalah “orang yang kembali ke ajaran-ajaran Islam dan meninggalkan tradisi-tradisi yang masuk ke dalam Islam, misalnya kalau di India tradisi Hindu dan kalau di Arab tradisi Arab. Jadi mereka akan menyingkirkan tradisi-tradisi itu dan ingin kembali ke ajaran dasar Islamnya,” *Tempo* 52, 8 (2 Pebruari, 1979) sebagaimana dikutip Jalaluddin Rakhmat, *op.cit.*, hlm. 81.

A. Kesenambungan dan Perubahan

Termasuk dalam kelompok teori yang pertama adalah teori yang dikemukakan oleh Ernest Gellner. Menurutnya fundamentalisme Islam adalah suatu fenomena yang memiliki kesinambungan dengan sejarah panjang umat Islam di satu pihak dan perubahan sosial yang dialaminya di pihak lain. Karena itu, Gellner menolak pandangan bahwa fundamentalisme Islam hanya sebagai reaksi terhadap tantangan modernitas belaka.¹⁰

Meskipun mengakui adanya perubahan, teori Gellner adalah sebuah teori kesinambungan dan perubahan yang terstruktur. Menurut Gellner, Islam sebagai agama yang hidup di tengah masyarakat, selalu menunjukkan dua model Islam, yaitu Islam tinggi atau tradisi tinggi (*high tradition*) dan tradisi rendah (*low tradition*). Tradisi tinggi adalah Islam 'resmi' atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan sedangkan Islam rendah adalah Islam rakyat yang bercampur baur dengan tradisi lokal dan umumnya berkembang di pedesaan. Dalam sejarah Islam, me-



nurut Gellner, kedua jenis Islam ini selalu ada, bahkan di zaman Nabi Muhammad sekalipun. Ada hubungan dialektis yang terus-menerus antara keduanya. Tradisi tinggi, meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap dan terus akan diperjuangkan untuk dilaksanakan, suatu saat nanti. Maka ketika budaya-budaya lokal, yang merupakan perwujudan tradisi rendah, terancam oleh kemerosotan, kaum Muslim dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis yang tengah mereka hadapi. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam sebenarnya adalah gerakan yang mencoba melakukan pembaruan Islam

rendah menjadi Islam tinggi itu, meskipun dalam kenyataannya tradisi yang direvitalisasi oleh mereka tersebut hanyalah varian dari tradisi Islam rendah juga. Yang penting disini adalah lompatan yang dilakukan dalam momen yang tepat sehingga lompatan itu diterima sebagai 'milik bersama' yang otentik. Dengan demikian, fundamentalisme Islam kontemporer adalah suatu kesinambungan dari gerakan pemurnian Islam sebelumnya

¹⁰Ernest Gellner, "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared" dalam Martin E. Marty & R.Scott Appleby (Eds.), *Fundamentalism Comprehended*, hlm. 280-281.

yang terjadi ratusan tahun yang silam—sejak Ibn Hanbal, Ibn Taimiyah dan Ibn Abd. Al-Wahhab—sekaligus merupakan reaksi terhadap kondisi saat ini, yakni tantangan dunia modern.¹¹

Lalu, mengapa fundamentalisme Islam mendapatkan sambutan yang cukup besar di era modern ini? Menurut Gellner, negara-negara kolonial dan postkolonial yang lahir di wilayah-wilayah yang berpenduduk Muslim di era modern, dengan sukses dapat mengikis unit-unit administrasi pedesaan yang sebelumnya merupakan basis bagi Islam rendah. Selain itu, sentralisasi politik dan ekonomi dalam negara modern menjadi paralel dengan sentralisasi paham kegamaan yang dikandung oleh Islam tinggi. Keparalelan lainnya adalah dari segi nilai-nilai yang dikandung oleh Islam tinggi dengan nilai-nilai yang dibutuhkan oleh masyarakat industri modern seperti sikap rasional yang diwujudkan dalam bentuk penolakan terhadap takhyul dan khurafat, disiplin diri dan sebagainya—pendeknya sejenis etika Protestan yang pernah diulas Weber. Selanjutnya Gellner mengatakan:

Islam menjalankan fungsi yang dijalankan nasionalisme di tempat lain—suatu transisi menuju sebuah masyarakat

modern, yang untuk pertama kalinya dalam sejarah, budaya tinggi telah menjadi budaya umum keseluruhan masyarakat. Fenomena ini yang di tempat lain mengungkapkan dirinya dalam bentuk nasionalisme, di dunia Islam ia mengungkapkan dirinya sebagai kebangkitan agama atau fundamentalisme yang merangkul agama secara serius.¹²

Jika kita cermati teori Gellner di atas, maka sekurang-kurangnya ada tiga kritik yang dapat diajukan kepadanya. Pertama, meskipun teori Gellner mencoba merangkan adanya kesinambungan dan perubahan yang terjadi dalam sejarah Islam, namun ia terbatas pada struktur yang telah dibuat oleh Gellner sendiri, yakni Islam rendah dan Islam tinggi. Struktur inilah yang kemudian membuat teori Gellner tidak dapat mengakomodasi gerakan-gerakan Islam kontemporer yang tidak berorientasi kepada gerakan pemurnian Islam model Wahhabisme melainkan Islam totalitarian model Khawarij (misalnya Sayyid Qutb atau dalam batas tertentu Maududi) yang menurut sejarahnya, jika kita memakai kategori Gellner, justeru merupakan bagian dari Islam rendah. Kedua, dualisme Islam tinggi dan Islam rendah juga tidak dapat memotret dina-

¹¹ *Ibid.* hlm. 281. Lihat juga Ernest Gellner, "Foreword" dalam Akbar S. Ahmed & Hastings Donnan (Eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, xii-xiii; dan Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), hlm. 1-15. Adanya dialektika antara tradisi tinggi dan tradisi rendah inilah yang membuat Islam terus bertahan sebagai sistem yang menyeluruh sehingga sekularisme tidak terjadi dalam Islam. Ia seolah merupakan pembagian yang apik antara yang sakral dan yang profan. Kehancuran komunisme, menurut Gellner, di antaranya adalah disebabkan oleh 'pensakralan' semuanya, sehingga tidak ada lagi ruang bagi yang profan untuk membuat kreatifitas.

¹² Ernest Gellner, "Fundamentalism as a Comprehensive System..", hlm. 285.

mika pembaruan yang terjadi dalam sejarah pemikiran Islam. Varian-varian dalam pemikiran Islam, terutama dalam metodologi dan asumsi-asumsi yang mendasari ijtihad yang mereka kembangkan, sama sekali tidak memadai jika hanya diterangkan dengan kerangka Islam rendah dan Islam tinggi tersebut karena dengan kerangka ini kesimpulan yang kita dapatkan akan sangat sederhana: semua gerakan pembaruan adalah gerakan fundamentalis! Ketiga, pembagian Islam tinggi dan Islam rendah mengasumsikan adanya sebuah esensi, khususnya Islam tinggi, yang bersifat universal. Pandangan semacam ini memang cocok dengan teologi gerakan pemurnian Islam namun tidak sesuai dengan realitas sosial kaum Muslim itu sendiri. Kenyataannya, sebuah tradisi yang disebut tradisi Islam adalah suatu kesinambungan antara masa kini, masa lalu dan pandangan ke masa depan yang terutama dibentuk oleh hubungan-hubungan kuasa yang ada di sekitarnya. Dalam pengertian ini, tradisi tidak bisa disederhanakan kepada tinggi dan rendah, atau kota dan desa, melainkan sesuatu yang hadir dan hidup bersama kaum Muslim serta berkembang secara kreatif sesuai dengan relasi-relasi kuasa yang mempengaruhinya.¹³

Salah satu kekurangan teori Gellner di atas—yang ditunjukkan oleh kritik

kedua—barangkali dapat digantikan oleh teori kesinambungan dan perubahan yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman. Sebagai seorang yang terlibat langsung dalam usaha pembaruan pemikiran Islam, Rahman mencoba memetakan perkembangan pembaruan tersebut dan bagaimana fundamentalisme atau revivalisme Islam itu lahir dan tumbuh menjadi neo-fundamentalis.¹⁴

Rahman berteori bahwa ada dua perkembangan yang mendahului gerakan neo-fundamentalisme, yaitu gerakan revivalisme (fundamentalisme) dan modernisme. Gerakan pertama adalah gerakan pembaruan Islam abad ke 18 yang ditokohi terutama oleh Muhammad Ibn Abdil Wahhab. Gerakan ini lahir dari kesadaran internal umat Islam akan kemerosotan agama dalam kehidupan masyarakat. Ciri utama gerakan ini adalah pemurnian Islam dari bid'ah dan khurafat serta ajakan kepada ijtihad, yaitu kembali kepada al-Qur'an dan hadits. Namun ada kelemahan gerakan ini, yaitu, anjuran ijtihad yang dicanangkannya menjadi kurang bertenaga disebabkan sikapnya yang cenderung pada apa yang disebut Rahman sebagai 'anti-intelektualisme.' Filsafat dan teologi yang telah dikembangkan para ulama abad pertengahan tidak boleh dipelajari sementara studi al-Qur'an dan Hadits yang menjadi fokus

¹³ Untuk argumen yang ketiga ini lihat Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington: CCAS, Georgetown University, 1986), hlm. 21-22.

¹⁴ Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" hlm. 315-323; Bandingkan dengan, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", hlm. 32-33.

utama studi mereka justru tidak dikembangkan ke arah metodologi yang jelas agar kedua sumber itu dapat dipahami dalam konteks kekinian. Akibatnya, gerakan ini kemudian mengalami kekeringan intelektual, bahkan melebihi kekeringan yang menimpa kalangan ulama konservatif yang dikritiknya.

Gerakan kedua yang mendahului neo-revivalisme atau neo-fundamentalisme adalah gerakan modernisme Islam. Gerakan ini, yang dimotori oleh tokoh semacam Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani sebenarnya sejalan dengan gerakan Wahhabisme, yakni sama-sama menganjurkan ijtihad. Namun, mereka mengembangkan ijtihad lebih lanjut kepada hal-hal yang dianggap sebagai masalah-masalah kaum Muslim. Berbeda dengan Wahhabi yang tidak bersentuhan dengan Barat, para tokoh modernisme adalah mereka yang bersentuhan langsung dengan modernitas dan umumnya ikut terlibat dalam perjuangan melawan imperialisme Barat. Karena pengaruh modernitas Barat inilah, mereka kemudian mengembangkan pemikiran-pemikiran yang di satu pihak bernada apologetik dan di pihak lain mencoba mengembangkan nilai-nilai modern melalui penafsiran ulang terhadap Islam. Secara umum, menurut Rahman, ada dua kelemahan modernisme Islam yaitu: (1) ia tidak mengembangkan metode pembaruan yang jelas, dan ini mungkin disebabkan oleh peran ganda yang dimainkannya: di satu sisi ia sibuk berapologi membela Islam menghadapi Barat dan di sisi lain mencoba berperan

sebagai pembaru bagi kaum Muslim; (2) isu-isu yang didengungkan oleh tokoh-tokoh ini sebenarnya adalah isu-isu yang berasal dari Barat (seperti isu tentang kedudukan perempuan) yang pada gilirannya membuat mereka terkesan seperti orang-orang yang terbaratkan atau orang-orang yang ingin membaratkan kaum Muslim.

Di tengah-tengah ketidakpuasan terhadap kaum modernis, terutama karena kecenderungan pada Barat atau bahkan terbaratkan, maka lahirlah neo-revivalisme alias neo-fundamentalisme. Gerakan ini secara substantif dipengaruhi oleh modernisme, yaitu keyakinan bahwa Islam adalah cara hidup yang total, termasuk bidang-bidang seperti politik, ekonomi dan budaya. Namun, gerakan ini lebih terorganisir dari pada gerakan modernisme dan berusaha keras mencari elemen-elemen Islam yang dianggap berlawanan dengan kaum modernis dan Barat pada umumnya. Gerakan ini, seperti gerakan-gerakan sebelumnya, tidak mengembangkan metode ijtihad yang jelas sehingga jika mereka bicara soal pembaruan, maka tema-tema yang diangkat tidak lebih dari soal bunga bank yang dianggap riba, keharusan wanita untuk berjilbab, dan larangan terhadap program keluarga berencana. Penekanan pada sikap anti Barat sengaja dilakukan dalam rangka memperjelas identitas gerakan mereka.

Kronologi yang digambarkan oleh teori Rahman di atas mungkin dapat memotret dinamika yang berkembang hingga akhirnya melahirkan neo-funda-

mentalisme Islam. Tetapi, teori Rahman sama sekali tidak menyentuh bagaimana kondisi sosial politik kaum Muslim dalam ruang dan waktu yang berbeda dapat menimbulkan model gerakan fundamentalisme yang berbeda-beda pula. Di sini nampaknya teori Said Amir Arjomand, yang meskipun sejalan dengan dua teori di atas dalam upaya mencari kesinambungan dan perubahan, tetapi ia juga mencoba melihat mengapa muncul varian-varian dalam gerakan fundamentalisme Islam tersebut.

Arjomand beteri bahwa garis panjang yang menghubungkan semua gerakan fundamentalisme dalam sejarah Islam adalah apa yang mereka tegaskan (*affirmation*), sedangkan yang membedakan gerakan tersebut satu sama lain adalah apa yang mereka tolak karena hal ini terkait dengan kondisi sosial politik pada saat sebuah gerakan itu muncul.¹⁵

Lalu apa sesungguhnya yang ditegaskan oleh gerakan fundamentalisme Islam yang menjadi cirinya sepanjang sejarah itu? Arjomand menjelaskan:

Persamaan dalam fundamentalisme Islam sepanjang sejarah bermuara dari penegasannya terhadap ajaran-ajaran inti dalam Islam: kepercayaan pada tauhid dan keyakinan tentang kepemilikan wahyu terakhir berupa al-Qur'an. Persamaan ini terletak kokoh pada pengenalan terhadap

al-Qur'an, melaksanakan ibadah berjamaah, shalat lima waktu, puasa selama bulan Ramadhan dan diiringi dengan penerimaan tanpa tanya terhadap kebenaran harfiyah dari kitab suci itu. Hal ini melahirkan tipe kepribadian tertentu yang takut kepada Tuhan dan yakin telah mendapatkan kebenaran dari wahyu Tuhan serta tidak toleran terhadap kebenaran-kebenaran lainnya.¹⁶

Tetapi di samping adanya kesamaan dalam hal yang mereka tegaskan, gerakan fundamentalisme Islam menjadi berbeda-beda bahkan bertentangan satu sama lain disebabkan oleh perbedaan dari apa yang mereka tolak dan hadapi. Perbedaan-perbedaan ini terjadi sejak masa awal sejarah Islam hingga perkembangan kontemporer. Arjomand di samping menyebut Hanbalisme dan Wahhabisme, ia juga menyebut Kharijisme dan Syi'isme sebagai bentuk-bentuk awal dari fundamentalisme dalam Islam. Namun nampaknya, ia lebih melihat skripturalisme Wahhabi sebagai tipe ideal fundamentalisme Islam sedangkan bentuk Syi'ah dan Khawarij yang muncul lebih awal dan kemudian muncul lagi di zaman modern adalah deviasi dari fundamentalisme skriptural ala Wahhabi itu.

Apa yang dilawan oleh Hanbalisme dan kemudian Wahhabisme adalah dua hal: teologi rasional dan filsafat Yunani di

¹⁵ Uraian mengenai teori Arjomand selanjutnya diambil dari tulisannya, "Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism" dalam Martin E Marty & R. Scott Appleby (Eds.), *Fundamentalism Comprehended*, hlm. 179-198.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 191-192.

satu pihak dan sufisme populer di pihak lain. Gerakan Wahhabisme kemudian menemukan bentuk modernnya pada gerakan Salafiyyah yang dikumandangkan Rasyid Ridha. Gerakan Salafiyyah adalah gerakan yang berupaya untuk membangkitkan kembali kehidupan para sahabat Nabi sebagai contoh ideal. Yang menarik adalah, meskipun sufisme merupakan pihak yang ditolak oleh gerakan Wahhabi, kelanjutan gerakan ini menjadi Salafiyyah di tangan Rasyid Ridha dan lalu al-Ikhwan al-Muslimun di tangan Hasan al-Banna, justeru dalam batas tertentu mengadopsi model-model gerakan sufisme. Karena itu tidak heran kalau Hasan al-Banna mengajarkan sejumlah wirid kepada



murid-muridnya dan menyatakan dirinya sebagai al-Mursyid al-'Am. Selain itu, apa yang ditolak di era al-Banna bukan lagi teologi rasional atau filsafat Yunani melainkan kebudayaan Barat modern. Di sisi lain, kontras dengan yang terjadi di dunia Sunni, gerakan ulama Syi'ah dengan sukses telah mentransformasikan konsep Mahdi menjadi otoritas ulama secara kelembagaan. Akibatnya, otoritas ulama sebagai wakil dari imam yang ghaib tidak lagi menyisakan ruang bagi "generasi salaf yang saleh" sebagai wujud dari Islam yang sempurna. Hal ini di samping disebabkan oleh mekanisme teologi Syi'ah

yang memungkinkan untuk dikembangkan ke arah itu, juga karena para ulama berkeinginan untuk membangun otoritas mereka yang telah hilang dalam rangka melawan rejim Syah yang totaliter yang didukung oleh Barat.

Ideologi kaum fundamentalis juga dapat dipahami dari ideologi apa yang dihadapi gerakan tersebut ketika ia dirumuskan. Hasan al-Banna misalnya tidak membuat sebuah rumusan ideologi yang jelas sebagaimana yang dilakukan oleh Maududi dan Qutb. Sebabnya adalah karena saat itu, al-Banna menghadapi nasionalisme liberal yang tidak menuntut sebuah ideologi yang konsisten dan sistematis. Sebaliknya, Maududi relatif berjarak dari politik

praktis India di satu pihak dan dipengaruhi oleh pertarungan ideologi-ideologi dunia di pihak lain. Menurut Arjomand, Maududi terpengaruh pola berpikir komunisme dan fasisme. Dalam ideologi yang dirumuskannya sebagai ideologi Islam yang sistematis, Maududi menekankan adanya sistem ekonomi, sosial dan politik sebagai komponen-komponen yang membentuknya menggantikan perhatian kaum neo-Hanbali untuk membangkitkan kembali Islam generasi salaf.

Meskipun Maududi telah merumuskan ideologi Islam, dia tidak sampai

menganjurkan revolusi dengan kekerasan seperti yang dianjurkan oleh mitos revolusi ideologi modern. Di sinilah pula perbedaan antara Maududi dan Qutb. Qutb yang hidup di era Naser yang totaliter kemudian mengembangkan ideologi revolusioner neo-Khawarij. Dia membedakan antara Islam di satu pihak dan jahiliah di pihak lain. Untuk menghadapi Jahiliah orang bisa menghindari dengan menyusun kekuatan terlebih dahulu seperti yang kemudian dilakukan gerakan Takfir wa al-Hijrah (yakni dengan tahapan dakwah, hijrah dan jihad seperti yang dialami Nabi Saw) atau melakukan pembasmian seperti yang dilakukan oleh pembunuh Sadat. Dengan demikian baik model Maududi ataupun Qutb, kedua-duanya telah berkembang cukup jauh dari fundamentalisme skripturalis karena perbedaan tantangan sosial yang mereka hadapi.

Arjomand juga mengemukakan teori yang menarik mengenai pola hubungan timbal balik antara model kekuasaan negara dengan gerakan fundamentalisme Islam di satu pihak, dan hubungan antara kalangan ulama dan intelektual (awam agama) serta antara kalangan akomodasionis dan radikal di dalam tubuh fundamentalisme itu sendiri di pihak lain. Arjomand mengatakan, corak dan strategi gerakan kaum fundamentalis ditentukan oleh pertama, seberapa besar kadar pluralisme yang disediakan oleh negara dan kedua, sejauh mana gerakan fundamentalis dapat berintegrasi ke dalamnya. Jika negara bersifat totaliter dan menolak total gerakan fundamentalisme ke dalam

kekuasaan negara, maka yang terjadi adalah gerakan fundamentalisme akan menjadi radikal dan revolusioner di satu sisi, dan di sisi lain, kelompok intelektual awam dan para ulama akan bersatu melawan rejim yang berkuasa. Sedangkan apabila negara memberikan keterbukaan kepada gerakan ini misalnya melalui demokrasi parlementer, maka kaum fundamentalis akan terpecah menjadi mereka yang mau berkompromi dan mereka yang menolak dan kemudian memisahkan diri. Selain itu, jika gerakan fundamentalis diakomodasi secara penuh oleh negara, maka akan terjadi oposisi antara kelompok intelektual awam dengan para ulama.

Penolakan total yang dilakukan oleh Naser dan Sadat melahirkan gerakan revolusioner ala Qutb di Mesir, sebagaimana penolakan Syah terhadap gerakan Khomeini di Iran melahirkan gerakan revolusioner pula. Tetapi al-Ikhwan al-Muslimun yang mengalami penolakan total di masa Naser hingga Sadat, kemudian diakomodasi oleh Mubarak melalui aliansi parlemen dengan New Wafd di tahun 1984 dan lebih signifikan lagi dengan partai liberal dan sosialis di tahun 1987 yang menghasilkan lebih dari 30 kursi. Integrasi ini di satu pihak membuat Ikhwan menjadi lebih moderat dan percaya pada perjuangan pragmatisme politik konstitusional modern. Tetapi di pihak lain akomodasi ini menimbulkan perpecahan dengan adanya kelompok revolusioner yang memisahkan diri karena merasa tidak sejalan lagi, seperti al-Takfir wa al-Hijrah. Hal yang hampir

sama terjadi juga pada al-Ikhwan al-Muslimun di Yordan. Jadi, manakala negara mengakomodasi gerakan fundamentalis, maka yang terjadi adalah pelunakan di satu pihak dan perpecahan dengan kalangan revolusioner di pihak lain. Demikian pula, manakala negara menolak gerakan Islam secara total, maka akan terjadi aliansi antara intelektual dan ulama seperti yang terjadi di Iran, dan sebaliknya, jika negara secara penuh menerima mereka, maka yang terjadi adalah oposisi antara keduanya sebagaimana yang terjadi di Pakistan.

Kalau kita cermati teori Arjomand di atas, nampaknya dia dengan cukup berhasil menjelaskan dinamika dan perubahan yang terjadi pada gerakan fundamentalisme Islam. Tidak seperti teori-teori sebelumnya, Arjomand mencoba melihat relasi-relasi kuasa yang mempengaruhi pola-pola gerakan dan ideologi kaum fundamentalis dari waktu ke waktu. Namun, di sisi lain, Arjomand nampaknya membuat kontradiksi di dalam teorinya sendiri berkenaan dengan pandangannya bahwa yang menyatukan semua perbedaan kaum fundamentalis itu adalah kembali kepada kebenaran literlik dari kitab suci al-Qur'an. Di sisi lain dalam deskripsinya mengenai Qutb dan Maududi hingga Khomeini dia mengakui bahwa mereka ini telah menyimpang dari

fundamentalisme skripturalis. Kontradiksi ini terjadi nampaknya disebabkan oleh pengaruh pengertian yang dia bangun mengenai fundamentalisme Islam sebagai gerakan pemurnian yang skripturalis yang barangkali secara implisit dianggap paralel dengan fundamentalisme Kristen.¹⁷ Seharusnya, Arjomand menghindari definisi semacam itu dan lebih menfokuskan kepada orientasi gerakan fundamentalis sebagai gerakan pembaruan yang dalam era modern menjadikan Barat dan yang berbau Barat sebagai lawannya. Kegagalan Arjomand dalam menunjukkan adanya benang merah kesinambungan antara berbagai gerakan fundamentalisme Islam dalam sejarah, pada akhirnya membuat teorinya lebih dekat kepada teori tantangan dan peluang ketimbang teori kesinambungan dan perubahan.

B. Krisis Kaum Muslim Modern

Jika teori-teori kesinambungan dan perubahan di atas lebih menekankan pada dinamika internal yang berkelanjutan dalam tubuh umat Islam itu sendiri, maka teori-teori yang termasuk kelompok kedua mencoba melihat fundamentalisme Islam lebih sebagai akibat dari tekanan pengaruh yang datang dari luar dirinya. Teori-teori ini mencoba melihat berbagai tantangan yang dihadapi oleh umat Islam dan

¹⁷ Ia mendefinisikan fundamentalisme Islam sebagai "the endeavor to purify pretine Islam from subquent accretions and alien influences by means of a return to its scriptural foundations" (usaha untuk memurnikan Islam yang asli dari tambahan-tambahan yang datang kemudian dan dari pengaruh-pengaruh asing dengan cara kembali kepada fondasi-fondasi kitab suci). *Ibid.*, hlm. 179

kemudian bagaimana tantangan itu memuluskan jalan bagi lahirnya fundamentalisme Islam. Asumsi dasar di balik teori tantangan dan peluang ini adalah bahwa krisis sosial, politik, ekonomi dan budaya yang menimpa kaum Muslim di zaman modern telah melemahkan jalan bagi gerakan fundamentalisme Islam. Karena itu, teori-teori ini dapat juga disebut "teori krisis."

Krisis sosial yang dialami oleh kaum Muslim itu, ada kalanya bersifat lokal dan ada kalanya global. Dengan adanya globalisasi, yaitu "berbagai perkembangan dalam teknologi komunikasi, transportasi dan informasi yang begitu cepat yang membuat wilayah yang paling jauh sekalipun mudah terjangkau"¹⁸, maka pengaruh peristiwa-peristiwa internasionalpun tidak bisa dihindari. Peristiwa-peristiwa yang dirujuk antara lain adalah pembentukan negara Israel tahun 1948 dan kekalahan Arab melawan Israel tahun 1948 dan 1956. Peristiwa ini begitu pahit

terasa bukan saja bagi orang-orang Arab, melainkan bagi seluruh kaum Muslim di dunia. Ia merupakan, bagi kaum Muslim, satu refleksi dari imperialisme Barat.¹⁹

Namun kekalahan "Islam" tersebut seolah agak terobati oleh kemenangan Khomeini melawan Syah Iran—penguasa yang didukung Amerika—dan keberhasilan Khomeini mendirikan Republik Islam Iran tahun 1979. Revolusi Iran telah memberikan inspirasi bagi banyak gerakan fundamentalis bahwa cita-cita untuk mendirikan negara Islam bukanlah sesuatu yang mustahil diwujudkan dan bahwa sikap Iran yang anti Barat dan kemenangannya merupakan bukti bahwa Islam adalah sandaran yang kokoh untuk menghadapi 'musuh' bebuyutan itu.²⁰

Selain peristiwa revolusi Iran, pada tahun 1989 dunia Islam dikejutkan oleh satu karya sastra yang dianggap menghina Islam, yaitu *The Satanic Verses* karya Salman Rusydie. Konon dia adalah seorang Muslim yang murtad, dan dalam

¹⁸ Akbar S. Ahmed & Hasting Donnan (Eds), *op.cit.*, hlm. 1.

¹⁹ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 73-74.

²⁰ Pengaruh revolusi Iran, menurut Hoffman, sangat kentara sekali di wilayah Maghrib (Arab Barat). Ia bercerita bahwa ketika dia studi di Universitas Tunisia tahun 1973-74 hampir semua mahasiswa dan kalangan intelektual di Tunisia berpandangan sekuler. Mereka berbicara dalam bahasa Perancis dan bahasa Arab serta agama Islam dianggap sebagai keterbelakangan yang hanya dipakai dan dipercayai oleh orang-orang tua atau orang-orang yang tidak terpelajar. Tetapi, ketika pada tahun 1979, setelah keberhasilan revolusi Iran, Hoffman berkunjung lagi ke sana dan dia kemudian menemukan kenyataan yang sama sekali lain. Para mahasiswa itu justru mulai bersemangat dengan Islam, dengan kebudayaan Arab yang melekat padanya dan keinginan untuk mewujudkan kebanggaan budaya Arab yang berbeda dengan budaya Barat. Krisis kebudayaan semacam ini menurut Hoffman, nampak sekali di dunia Arab Barat, sedangkan di Arab Timur keadaannya tidak separah yang di Barat itu. Lihat Valerie J. Hoffman, "Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles" dalam Martin E Marty & R. Scott Appleby (Eds.), *Fundamentalism Comprehended*, hlm. 200.

karyanya itu ia mempermainkan kehormatan al-Qur'an, Nabi Muhammad dan isteri-isteri beliau. Buku ini kemudian menimbulkan reaksi balik yang cukup keras dari dunia Islam. Demonstrasi-demonstrasi terjadi dimana-mana menuntut agar buku itu dilarang. Organisasi Konferensi Islam (OKI) bahkan mendesak agar empat puluh lima negara anggotanya melarang buku itu dan membaikot penerbitnya. Khomeini bersikap lebih keras lagi. Pada 14 Pebruari 1989, ia mengeluarkan fatwa bahwa Salman Rusydie halal darahnya karena ia seorang yang murtad dan karena itu Rusydie harus dibunuh.²¹

Gegap gempita ayat-ayat setan ini ternyata disusul oleh peristiwa yang lebih dahsyat, yakni Perang Teluk 1990-1991. Runtuhnya blok Soveit tahun 1989-1990 telah menimbulkan banyak kekhawatiran bahwa Barat akan mencari musuhnya, dan itu tidak lain dari pada kaum Muslim. Peristiwa Perang Teluk setidaknya memperkuat anggapan ini. Saddam Husein yang sebelumnya dikenal sebagai tokoh sosialis sekuler, tiba-tiba berubah menjadi seorang pahlawan Islam yang



dipuja di mana-mana. Gerakan-gerakan Islamis umumnya mendukung perlawanan Saddam, sebab Saddam adalah simbol perlawanan Islam melawan 'iblis' Amerika. Peristiwa ini juga merupakan peluang bagi gerakan Islamis untuk mengkritik kerajaan-kerajaan di negeri Arab bahwa mereka sesungguhnya tidak islami, dan bahwa mereka hanyalah kaki tangan Amerika.²²

Dan kitapun bisa menambahkan peristiwa yang masih hangat di abad ke-21 ini, yaitu serangan teroris terhadap WTC pada 11 September 2001 yang lalu. Peristiwa ini dengan jelas membangkitkan semangat anti-Islam di kalangan Barat, khususnya terhadap Islam fundamentalis yang dituduh sebagai dalang peristiwa itu. Tuduhan sepihak kalangan Barat terhadap gerakan Islam tertentu dan perang terhadap teroris yang dilancarkan Amerika bersama sekutunya di Afghanistan dan di tempat lainnya justru semakin memperkuat kepercayaan kaum fundamentalis bahwa Amerika adalah musuh yang nyata! Dengan ungkapan lain, gerakan fundamentalisme Islam menjadi menarik bagi sebagian kaum Muslim

²¹ *Ibid.* hlm. 190-191.

²² Youssef Choueri, "The Political Discourse of Contemporary Islamic Movements" dalam Abdel S'lam dan Anoushiravan Ehteshami (Eds.), *Islamic Fundamentalism*, op. cit., hlm. 19-20.

karena ia menawarkan sebuah wacana perlawanan terhadap hegemoni Amerika khususnya dan Barat pada umumnya dengan menjadikan Islam sebagai *master-signifier*. Perlawanan terhadap Barat ini kemudian menjadi sejenis "orientalisme terbalik", yakni jika orientalisme menghadirkan Islam sebagai sebuah wacana tunggal yang inferior dan terbelakang, maka kaum fundamentalis juga menghadirkan Barat sebagai imperialis, munafik dan amoral. Akibatnya, kedua-duanya sama-sama melakukan penyederhanaan dan generalisasi yang berlebihan.²³

Tentu saja, peristiwa-peristiwa internasional, betapapun signifikannya, tidak memadai untuk dianggap sebagai satu-satunya pendorong bagi bangkitnya fundamentalisme Islam. Karena itu, para sarjana mencoba melihat faktor-faktor yang lebih dekat dengan kehidupan kaum fundamentalis itu sendiri, yakni faktor-faktor sosial, politik dan budaya di negara-negara kaum Muslim itu sendiri. Dalam konteks ini, banyak sarjana yang mencoba berteori bahwa fundamentalisme Islam lahir karena berbagai ketidakpuasan sosial atau krisis sosial yang dialami oleh kaum Muslim.

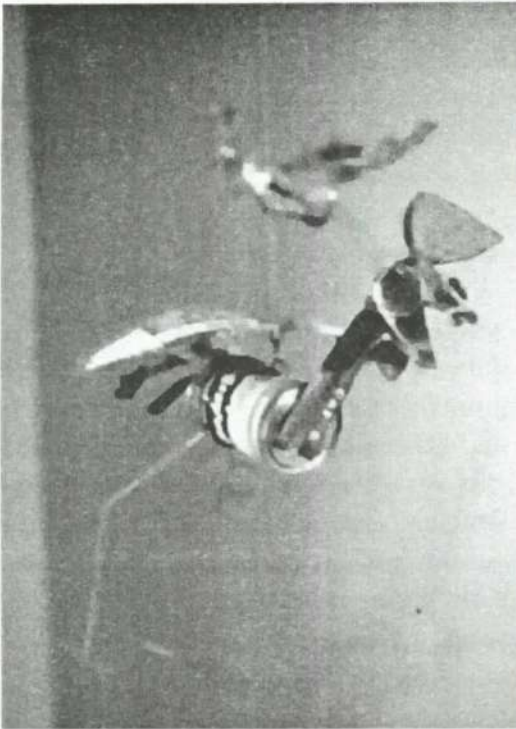
Ketidakpuasan terhadap realitas politik yang berbasiskan pada ideologi-ideologi Barat merupakan salah satu faktor pemicu lahirnya fundamentalisme Islam.

Dalam sebuah artikelnya, Hassan Hanafi membuat analisis mengenai kegagalan-kegagalan berbagai eksperimen pemberlakuan ideologi-ideologi impor di negara-negara kaum Muslim. Hanafi mengatakan bahwa liberalisme Barat yang kapitalistik pernah dicoba dan ternyata ujungnya adalah kesenjangan yang luar biasa antara yang kaya dan yang miskin, baik kesenjangan material ataupun kesenjangan intelektual. Sementara itu, sosialisme juga dicoba diterapkan oleh sebagian bangsa Muslim dan hasilnya tetap saja tidak memuaskan. Hal ini karena ideologi impor ini tidak menyatu dengan bahasa dan tradisi masyarakat sehingga ia hanya berdengung di tingkat elit tanpa partisipasi yang berarti dari massa. Akhirnya, eksperimen Saudi Arabia dengan sistem kerajaannya, juga mengecewakan disebabkan ia telah menjelma menjadi apa yang disebut Hanafi sebagai "ritualisme kesukuan". Islam telah diletakkan pada lingkaran ibadah mahdhah belaka tanpa ada dimensi sosial, ekonomi ataupun politik. Akibatnya lahirlah fundamentalisme yang menentang semua kegagalan ini dan berslogan: "Islam adalah solusi".²⁴

Kegagalan-kegagalan eksperimen ideologi Barat di atas tidak berarti bahwa proses modernisasi di negara-negara Muslim tidak berjalan. Sebaliknya, proses modernisasi inilah yang ikut mendorong lahirnya

²³Untuk ulasan mendalam mengenai hal ini lihat Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed Books, 1997).

²⁴Hassan Hanafi, "Asal-Usul Konservatisme Keagamaan dan Fundamentalisme Islam" *Ulumul Qur'an*. No. 7 Vol. 3 (1990), hlm. 18-25.



dinikmati oleh segelintir orang. Akibatnya, pengangguranpun merajalela. Sungguh menarik komentar yang dibuat oleh Nazih Ayyubi:

Sesungguhnya gerakan-gerakan ini muncul bukan sebagai ungkapan kemarahan moral terhadap modernisasi yang berjalan "terlalu cepat," melainkan sejenis reaksi terhadap proses pembangunan yang berjalan tidak cukup cepat...Kaum Islamis itu tidaklah marah karena pesawat udara telah menggantikan onta; mereka justeru marah karena mereka tidak bisa naik pesawat tersebut. Hanya ada sedikit keraguan dalam pikiran bahwa seandainya saja Nasserisme (dan proyek-proyek pembangunan lainnya yang serupa) "berhasil" di tahun enam puluhan, kita barangkali tidak akan menyaksikan kebangkitan politik Islam yang kita lihat sekarang ini.²⁶

fundamentalisme Islam. Para sarjana menyebutkan perubahan sosial yang terjadi seperti urbanisasi, munculnya ruang publik (*public sphere*) karena adanya media cetak dan elektronik dan berbagai alat komunikasi modern serta meningkatnya taraf pendidikan masyarakat, semua ini justeru melatarbelakangi lahirnya fundamentalisme Islam.²⁵ Mengapa? Karena modernisasi yang berjalan itu di satu pihak memang meningkatkan taraf hidup masyarakat namun di pihak lain ia menimbulkan banyak persoalan dan krisis. Pembangunan yang dilaksanakan ternyata tidak merata, ia hanya

Namun, teori bahwa fundamentalisme Islam lahir karena ketidakpuasan ekonomi barangkali berlaku untuk para aktifis fundamentalis yang latar belakang sosial ekonominya rendah. Persoalannya, dari berbagai penelitian yang dilakukan, ternyata aktifis-aktifis fundamentalisme Islam banyak yang berlatarbelakang keluarga kelas menengah dan memiliki pendidikan tinggi sebagai insinyur atau dokter. Lalu bagaimana menjelaskan realitas ini?

Sebagian sarjana mencoba menjelaskan kenyataan ini dengan teori krisis

²⁵ Said Amir Arjomand, *op.cit.*, hlm. 182; Hoffman, *op.cit.*, hlm. 211.

²⁶ Dikutip oleh Hoffman, *ibid*, hlm. 208.

psikologis atau alienasi psikososial yang diakibatkan oleh modernisasi. Kebanyakan aktifis fundamentalis, menurut penelitian Hoffman, berasal dari desa dan dari keluarga yang taat beragama. Mereka pergi ke kota untuk mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi atau untuk bekerja. Dalam kehidupan kota yang individualistis dan kompetitif serta identitas sosial warganya yang heterogen, orang-orang ini kemudian mengalami krisis psikologis berupa keterasingan dengan lingkungan di sekitarnya, sepi di tengah keramaian karena terlepasnya ikatan-ikatan komunal serta terkikisnya identitas diri. Maka gerakan fundamentalis sebagai sebuah gerakan membangun kebersamaan (*community building*) dapat memberikan obat penawar bagi krisis psikologis tersebut. Di samping membangun solidaritas sesama anggota, gerakan fundamentalis juga menawarkan sebuah identitas yang amat kuat, yakni identitas sebagai seorang Muslim yang baik. Dalam rangka membangun identitas ini, sebagian dari fundamentalisme Islam menawarkan konsep idealisasi masa lalu:

Maka dengan menyatukan kembali diri mereka dengan masa lalu yang agung itu, mereka kembali menemukan identitas mereka sebagai Muslim yang agung, yang dalam dunia modern sekular telah tersingkir dan terabaikan. Dari sini mungkin kita mendapat jawaban mengapa segala yang berkaitan dengan masa lalu, masa

salaf, masa keagungan Islam dicoba diaktualkan kembali semaksimal mungkin secara harfiah dan lahiriah: jenggot yang lebat, gamis panjang, serban, udeng, kumis yang tipis, siwak, jilbab (hijab), cadar, makan bersama dalam satu bejana dengan tangan telanjang...dan lain-lain.²⁷

Barangkali krisis psikologis cukup mendorong bagi lahirnya gerakan fundamentalisme Islam. Namun, ada krisis lainnya yang lebih gawat dan menjadi perhatian serius kalangan fundamentalis, yakni krisis moral. Korupsi di lembaga-lembaga negara, pornografi, pelacuran, bacaan-bacaan dan tayangan TV yang merangsang birahi, film-film Hollywood yang selalu dihiasi dengan seks dan kekerasan, semua ini membuat orang menjadi cemas karena nilai-nilai moral yang diajarkan oleh agama sedemikian rupa terkikis kalah. Jika kita bertanya kepada kaum fundamentalis, mengapa mereka ingin menguasai negara dan ingin menerapkan syari'ah, maka di antara jawaban yang mereka berikan adalah bahwa dengan kekuasaan mereka berharap dapat mengontrol moral masyarakat yang amburadul itu. Dengan demikian fundamentalisme Islam menawarkan penawar –yang meski belum tentu mujarab– bagi krisis moral yang dihadapi kaum Muslim.

Yang tidak kalah pentingnya bagi kaum fundamentalis adalah moralitas seks. Menurut moral agama, orang tidak boleh

²⁷ Saiful Muzani, "Di Balik Polemik 'Anti-Pembaruan Islam': memahami gejala fundamentalisme Islam", *Islamika* No.1 (1993), hlm. 140.

melakukan hubungan seks kecuali melalui perkawinan yang sah. Sementara itu, kehidupan modern menuntut generasi muda untuk menjalani masa pendidikan yang cukup lama sebelum mereka bisa mendapatkan pekerjaan yang layak. Akibatnya, perkawinan menjadi sulit dan berat. Belum lagi jika dikaitkan dengan tingginya biaya yang harus dikeluarkan untuk perkawinan karena tuntutan budaya setempat. Nah, gerakan fundamentalisme menawarkan solusi berupa kemudahan-kemudahan untuk menikah dengan sesama anggota gerakan atau ditunjuk oleh pimpinannya. Selain itu, fundamentalisme Islam juga menegaskan akan pentingnya menutup aurat, khususnya bagi perempuan, agar godaan-godaan seksual menjadi berkurang. Selain itu, dalam kenyataannya, kehidupan modern telah memaksa perempuan untuk bekerja ke luar rumah demi mencukupi pendapatan keluarga. Dengan memakai jilbab, perempuan merasa lebih aman karena dia akan dihormati oleh para lelaki, termasuk oleh suaminya sendiri.²⁸

Penutup

Kita telah mendiskusikan berbagai teori mengenai fundamentalisme Islam yang oleh penulis secara longgar dikelom-

pokkan kepada dua jenis, yakni teori kesinambungan dan perubahan dan teori krisis atau teori tantangan dan peluang. Terlepas dari berbagai kelemahannya, teori-teori tersebut telah menjelaskan kepada kita bahwa : (1) fundamentalisme Islam dapat dilihat sebagai sesuatu yang berakar pada dinamika yang terjadi dalam sejarah panjang gerakan sosial dan pemikiran umat Islam itu sendiri ; (2) gerakan fundamentalisme Islam tidaklah tunggal, melainkan beragam, baik dari segi strategi gerakan ataupun pemikiran dan ideologi yang dikembangkan. Perbedaan-perbedaan itu dibentuk oleh perbedaan kondisi sosial dan politik yang mereka hadapi sehingga ada gerakan yang bersifat pragmatis politis dan ada juga yang revolusioner, di samping ada pula yang asketis isolatif ; (3) fundamentalisme Islam merupakan gerakan yang mencoba menawarkan resep untuk mengobati krisis sosial, politik dan budaya yang dihadapi oleh kaum Muslim di zaman modern ini, meskipun barangkali ada bahkan mungkin banyak di antara kita yang tidak setuju dengan solusi-solusi yang mereka tawarkan.²⁹

Tiga kesimpulan di atas barangkali akan menghindarkan kita dari sikap apriori dan buruk sangka terhadap mereka yang

²⁸ Hoffman, *op.cit.*, hlm. 212-216.

²⁹ Meskipun agak terkesan 'sinis', Masdar F. Mas'udi memberikan penilaian positif terhadap fenomena fundamentalisme Islam. Ia mengatakan: "Dilihat dalam perspektif sejarah yang lebih luas, gerakan fundamentalisme itu menyehatkan. Dengannya, masyarakat yang menyejarah bisa diingatkan bahwa dalam dirinya tumbuh sesuatu yang perlu diwaspadai. Sebagian ada yang benar-benar menyadari manfaat dari peringatan itu, tapi umumnya tidak. Sebagai reaksi sosial dari keadaan tertentu yang terlalu dipompakan

disebut kaum fundamentalis. Kita mungkin perlu waspada terhadap sikap yang oleh Mark Juergensmeyer disebut 'Anti-fundamentalism' atau bahkan 'fundaphobia'. Juergensmeyer mengatakan : "Di banyak tempat di dunia, bukan hanya 'fundamentalisme' tetapi ketakutan terhadapnya telah menjadi masalah; dan dalam beberapa kasus, ketakutan ini telah menggiring kepada pelanggaran HAM."³⁰ Ia kemudian menunjukkan bagaimana pemerintah Amerika membiarkan pemilu yang demokratis di Aljazair dan dicanangkan oleh partai Islam FIS dianulir oleh kelompok militer; juga tindakan Israel terhadap 400 aktifis Hamas yang dibuang ke perbatasan Lebanon tanpa logistik dan akomodasi yang cukup sehingga banyak di antara mereka yang tewas. Dua tindakan ini justru dilakukan oleh pemerintah militer Aljazair dan pemerintah Israel dengan retorika bahwa

FIS dan Hamas masing-masing adalah kaum fundamentalis yang berbahaya bagi demokrasi dan ancaman bagi perdamaian dan HAM. Meskipun kenyataannya, menurut Juergensmeyer, asumsi ini diragukan kebenarannya.³¹

Nampaknya, gerakan Islam, baik yang fundamentalis ataupun yang bukan, ada baiknya merenungkan apa yang dikemukakan oleh Armahedi Mahzar. Menurutnya, kita harus meninggalkan tiga macam kesombongan yang dapat merusak gerakan-gerakan Islam itu sendiri: kesombongan intelektual dengan memutlakkan kebenaran pandangan sendiri (absolutisme); kesombongan sosial berupa sikap tertutup dan tidak mau berdialog dengan pihak lain (eksklusifisme); dan terakhir, kesombongan emosional berupa sikap yang fanatik pada pandangan sendiri (fanatisme).³² ❖

dari luar, gerakan fundamentalisme itu ibarat kentut, kentutnya sejarah sosial. Ia memang bau busuk dan karena itu banyak dikutuki orang. Akan tetapi ia sebenarnya memiliki fungsinya sendiri dalam kehidupan. Maka seperti halnya orang membenci kentut sambil tak mampu –bahkan tak mau– menyepet kemunculannya, sejarahpun demikian." Masdar Farid Mas'udi, "Mengapa Fundamentalisme Keagamaan?" *Peninjau*, Vol. 16 No. 1 (1991), hlm. 76. Bandingkan dengan Martin van Bruinessen, *op.cit.*

30 Mark Juergensmeyer, "Antifundamentalism" dalam Martin E. Marty & Scott Appleby (Eds.), *Fundamentalism Comprehended*, *op.cit.*, hlm. 353.

³¹ *Ibid.*, hlm. 361-365

³² Armahedi Mahzar, "Garaudy dan Fundamentalisme: pengantar terjemahan Indonesia", Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, Terj. Afif Muhammad (Pustaka: Bandung, 1993), hlm. ix. Untuk kritik diri yang dilakukan gerakan-gerakan Islam di Timur Tengah, lihat Abdullah al-Nafisi (Ed.), *al-Harakah al-Islamiyyah: Ru'yah Mustaqbaliyyah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989).