

FUNDAMENTALISME ISLAM
(Kritik Terhadap Dasar-Dasar Epistemologis Praktis)

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu
Ilmu Aqidah Filsafat

PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS K U-2007 012	No. REG : U-2007 / AF / 012 ASAT. PUKU : TANGGAL :

Oleh :

AF

Eva Fitriyana

NIM: E01303014



INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT

SURABAYA

2007

Gajah Belang

- Jl. Jend. Soedirman Lorok No. 24 & 25 - 60134
- Group No. 1 & 2 - 394578

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi telah ditulis oleh

Nama : EVA FITRIYANA
NIM : E01303014
Judul : FUNDAMENTALISME ISLAM (Kritik Terhadap Dasar-Dasar Epistemologis Praktis)

Telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 8 Agustus 2007
Pembimbing,



Drs. Loekisno, M.Ag.
NIP. 150 259 574

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi yang disusun oleh **Eva Fitriyana** ini telah dipertahankan di depan
Tim Penguji Skripsi

Surabaya, 21 Agustus 2007

Mengesahkan
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel

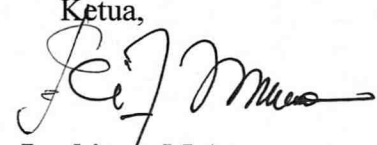
Dekan,



Drs. Ma'sum, M.Ag.
NIP. 150 240 835

Tim Penguji:

Ketua,



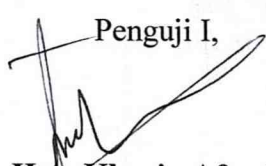
Drs. Loekisno, M.Ag.
NIP. 150 259 574

Sekretaris,



H. Hammis Syafaq, M.Fil.I.
NIP. 150 321 631

Penguji I,



DR. H.A. Khozin Afandi, MA.
NIP. 150 190 692

Penguji II,



Drs. Tasmuji, M.Ag.
NIP. 150 255 397

ABSTRAKSI

Di tengah hiruk-pikuknya gerakan keagamaan yang muncul di tanah air, Islam fundamentalis berhasil mengembangkan daya jelajahnya yang cukup signifikan. Tampaknya kelompok ini secara perlahan-lahan mulai merebut simpati khalayak di tengah kebingungan umat memaknai perubahan sosial, politik, dan budaya. Seruan kembali pada Islam berhasil menyedot umat yang selama ini rindu spiritualis. Tak heran, jika kelompok Islam fundamentalis berhasil menancapkan pengaruhnya di tengah komunitas muslim perkotaan kelas profesional terdidik. Perkembangan Islam di kampus-kampus umum sering menjadi bukti betapa berpengaruhnya kelompok Islam fundamentalis terhadap generasi muda muslim. Sasaran ini dibidik secara baik oleh mereka sebagai rencana strategis yang di harapkan dapat menjadi generasi andalan bagi perkembangan Islam yang di cita-cita kan.

Dalam skripsi ini penulis berusaha melacak basis epistemologis beserta beserta kritik epistemologis praktisnya Fundamentalisme Islam, karena dari sini akan juga memungkinkan terbukannya penilaian, sebenarnya apa yang diperjuangkan oleh kelompok Islam ini. Karena disinyalir fundamentalisme Islam untuk menyebarkan ide-idenya, tidak jarang menggunakan tindak kekerasan yang bertolak belakang pada ajaran universal ajaran Islam dan Qur'an yang menekankan keadilan, persaudaraan dan persamaan sesama manusia (sisi humanitas yang bersifat universal).

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id



digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id	HALAMAN JUDUL	1
	PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
	PENGESAHAN	iii
	MOTTO	iv
	PERSEMBAHAN	v
	ABSTRAKSI	vi
	KATA PENGANTAR	vii
	DAFTAR ISI	ix
BAB I	PENDAHULUAN	
	A. Latar Belakang	1
	B. Rumusan Masalah	12
	C. Kajian Pustaka	12
	D. Penegasan Judul	13
	E. Alasan Memilih Judul	14
	F. Tujuan yang Ingin Dicapai	15
	G. Sumber Data	15
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id	H. Metode Penelitian	16
	I. Sistematika Penulisan	19
BAB II	FUNDAMENTALISME ISLAM	
	A. Latar Belakang Munculnya Fundamentalisme Islam	21
	B. Definisi dan Penjelasan Fundamentalisme Islam.....	30
	C. Sekilas Asal Usul Term Fundamentalisme di Dunia Barat.....	33
	D. Makna Istilah <i>Ushuliyah</i> dalam Wacana Pemikiran Islam	35

BAB III EPISTEMOLOGI FUNDAMENTALISME ISLAM

A. Pengertian Epistemologi	38
B. Corak Pemikiran Fundamentalisme Islam	42
C. Akar Epistemologi Fundamentalisme Islam.....	52

BAB IV ANALISA

A. Fundamentalisme Islam	59
B. Kritik Epistemologis Fundamentalisme Islam	63

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	78
B. Saran	79

DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang

Sebuah kekhawatiran yang muncul di tengah-tengah meluasnya arus-arus demokratisasi di dalam komunitas agama-agama, baik di negara berkembang maupun di negara maju sekalipun yaitu gelombang fundamentalisme. Indonesia harus diakui bahwa negeri ini sedang menghadapi tumbuhnya fundamentalisme. Setidaknya fenomena tersebut dibuktikan oleh dua hal penting: *Pertama*, menguatnya sayap Islam Politik, yaitu partai atau gerakan keagamaan yang ingin memasukkan Islam dalam kurikulum politik kebangsaan dan kenegaraan.¹ Fakta tersebut sebenarnya bukanlah hal baru, karena partai-partai Islam sudah ada sejak lama. Masyumi, PPP, belakangan PKS mengusung "Islamisasi Negara" dengan mengatasnamakan Piagam Madinah.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kedua, menguatnya kecenderungan kelompok-kelompok radikal yang mengusung kekerasan sebagai salah satu inti gerakannya.² Khususnya kekerasan dalam menyikapi perbedaan dan keragaman. Kabar tentang penutupan gereja oleh kelompok yang mengatasnamakan doktrin keagamaan tertentu merupakan fakta yang tidak bisa dihindarkan begitu saja. Cara pandang terhadap "yang lain" masih

¹ Deliar Noer, *Islam dan Politik*, (Jakarta: ALVABET, 1999), hlm. 12

² Achmad Jainuri, Zainuddin Maliki, Syamsul Arifin, dkk, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama; Sebuah Tafsir Sosial*, (Malang: Bayumedia, 2003), hlm. 213-215



terlihat hitam dan putih, sehingga yang dikedepankan hanya perlawanan dengan menggunakan kekerasan. Bahkan tak tanggung-tanggung, ada gerakan keagamaan yang me-*Murtad*-kan kelompok yang lain.

Alasan utama yang tidak bisa dimungkiri, bahwa agama dan negara dua hal yang sulit dipisahkan. Di samping, lemahnya pendidikan demokrasi atau kewarganegaraan di komunitas agama-agama. Artinya, demokrasi bisa masuk dalam ranah negara, tapi dalam ranah agama, seperti tempat-tempat ibadah, demokrasi kadangkala masih dianggap tabu, bahkan belakangan dianggap “barang haram”.

Oleh karena itu, gelombang fundamentalisme di negeri ini sulit dihindarkan. Karen Armstrong, pakar sejarah agama-agama secara tegas menjelaskan bahwa fundamentalisme adalah warisan yang inheren dan absah dalam tradisi agama-agama, khususnya agama semitik.³ Yahudi, Kristen dan Islam sama-sama mempunyai pengalaman dan tradisi fundamentalisme. Karena itu, menguatnya arus fundamentalisme agama-agama di belahan dunia meruntuhkan pelbagai macam tesis dan pandangan. Kemodernan yang dianggap akan dapat menggeser posisi fundamentalisme, tapi pada akhirnya harus menerima fundamentalisme sebagai fakta sosial. Bahkan boleh dibilang, bahwa posisi fundamentalisme dan kemodernan bersifat sejajar.

³ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, Terj. Satrio Wahono dkk (Jakarta-Bandung: Mizan, 2001), hlm. x

Namun, satu hal yang perlu mendapat perhatian bersama, bahwa fundamentalisme sebagai fenomena historis mengalami perkembangan yang menurut Mahmood harus mendapatkan sebuah apresiasi dan sikap kritis. Dr. Muhammad Imarah melakukan kritik yang mendasar, terutama bagi mereka yang mencoba mencampurkan antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Kristen.⁴ Pada mulanya, fundamentalisme dalam tradisi Islam adalah upaya untuk menggali dan bahkan mengembangkan dasar-dasar keagamaan, sebagaimana terdapat dalam khazanah Ushul Fikih. Bagi mereka yang memahami khazanah Ushul Fikih dengan baik, maka Islam akan berwajah progresif. Tapi sebaliknya, bagi mereka yang mendekati teks dan doktrin keagamaan tanpa melalui media Ushul Fikih, maka kemungkinan akan menjadi fundamentalis yang radikal, bahkan teroristik.

Oleh karena itu, fundamentalisme dalam tradisi Islam sekalipun tidaklah statis dan tidaklah monolitik. Untuk melihat keragaman corak fundamentalisme dalam tradisi Islam bisa dilihat dari keragaman aliran, mazhab, institusi dan tradisinya. Dengan demikian, pandangan Muhammad Imarah dengan mudah dapat dipatahkan, karena melihat fundamentalisme Islam secara doktrinal saja tidak cukup dan cenderung menyederhanakan masalah. Apalagi hanya melihat fundamentalisme dari sisi positifnya dan tanpa melihat sisi-sisi negatif

⁴ Syafiq Hasyim, *Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar No. 13, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), hlm. 9

(*Madharrat*) di balik fundamentalisme. Pandangan Muhammad Imarah bahkan bisa dianggap terlalu apologetik.

Sisi negatif yang mulai kentara dari fundamentalisme adalah pergeseran ranah fundamentalisme dari ranah privat menuju ranah publik. Artinya, bila selama ini fundamentalisme agama-agama hanya berkuat dalam kaitan umat dengan teks, maka fundamentalisme mutakhir bergulat dengan politik praktis. Fundamentalisme digunakan sebagai kendaraan untuk merengkuh panggung politik dan mengamini kekuasaan. Mahmood Mamdani menegaskan, bahwa salah satu fenomena fundamentalisme di era modern adalah kecenderungan politik. Bahkan dengan tegas, Mahmood tidak mau menggunakan istilah “fundamentalisme”. Menurut dia, mereka bukanlah fundamentalis, melainkan gerakan radikal-politis.

Fundamentalisme dan radikalisme merupakan fenomena yang tidak terhindarkan, apalagi di Indonesia. Dalam hal ini perlu pembacaan kritis atas hal ini. Pembacaan kritis tersebut harus dilakukan dalam dua level sekaligus; Pertama pada level kalangan progresif dan kedua pada level kalangan fundamentalis. Kritik pada kalangan progresif harus dilakukan, karena tumbuhnya fundamentalisme di negara ini disebabkan kurang maksimalnya gerakan progresif. Gerakan progresif di Turki dan Pakistan barangkali lebih mempunyai keberanian dan target sasaran yang jelas.⁵ Sedangkan di Indonesia, menurut

⁵ Mujiburrahman, *Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam*,....hlm. 86-88

Farish A. Noor, tidak memiliki agenda terhadap demokratisasi. Gerakan progresif tidak lebih dari sekadar justifikasi ideologi politik dan pembangunan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Pada level kalangan fundamentalis setidaknya dilakukan dua hal penting:

Pertama, kalangan agamawan dari pelbagai agama harus memahami betul fungsi dan posisi agama di tengah-tengah masyarakat. Artinya, kalangan agamawan harus mengembalikan agama kepada khitahnya, yaitu sebagai pembawa obor bagi keadilan dan kesejahteraan sosial. Hal-hal yang hanya menimbulkan kontroversi yang tidak efektif sebaiknya dihindarkan.

Kedua, kalangan agamawan dari pelbagai agama harus mendorong lahirnya gerakan bersama untuk kemanusiaan. Pluralitas adalah sunnatullah yang sejatinya dibingkai dalam kerangka kemaslahatan publik, tanpa harus membatasi pada kepentingan yang bersifat sektarian. Puncaknya, pluralitas harus mampu mendelegitimasi kekerasan yang mengatasnamakan agama apapun.

Kedua hal inilah setidaknya yang akan mampu menetralsir fundamentalisme agama-agama dan mengambil peran agama untuk tujuan kemanusiaan dan keadilan sosial. Tapi, harus diakui bahwa untuk mewujudkan hal tersebut tidak semudah membalikkan kedua belah tangan, karena fundamentalisme makin lama makin memperlihatkan kekuatannya. Munculnya sejumlah fatwa yang kontraproduktif dengan kebersamaan dan kemanusiaan setidaknya juga menjadi tanda menguatnya fundamentalisme negatif tadi. Oleh karena itu, wajah keberagaman yang humanis perlu dikedepankan dalam rangka membangun demokratisasi yang mulai mekar dan tumbuh dengan baik.

Ada empat pemikir yang sering diasosiasikan sebagai peletak gerakan Islam fundamentalis kontemporer.⁶ Mereka adalah: Abul A'lā Al Maududi, Sayyid Qutb, Ayatullah Khumeini dan Ali Syari'ati.

Abul A'lā Al Maududi, selain dikenal sebagai pendiri *Jama'at Islami* Pakistan, pengarang buku *Al Hukūmah Al Islāmiyah* ini, juga sering disebut-sebut sebagai perintis gerakan Islam fundamentalis kontemporer. Dalam bukunya tersebut, ia menjelaskan tentang bagaimana menerapkan sistem pemerintahan yang Islami. Menurutnya, Tuhan adalah satu-satunya pemilik otoritas (hakim) yang menentukan *Tasyri'* sebagai undang-undang manusia. Sedang manusia sendiri hanya sebatas pelaksana, dan tidak memiliki otoritas apapun untuk merubah *tasyri'* tersebut. Karena itu, dalam pandangannya, kaum muslimin musti mendirikan sebuah institusi negara-agama yang berlandaskan pada undang-undang (hukum) yang diturunkan Tuhan.

Dengan demikian, type negara-agama yang ditawarkan Maududi pada dasarnya merupakan negara teokrat-demokrat. Dalam artian, negara ini berdasarkan pada demokrasi yang terkait dengan otoritas Tuhan, sedang manusia hanya diberi hak untuk melaksanakannya sebagai wakil (teokrat).

Pemahaman negara-teokrat versi Maududi ini berbeda dengan apa yang dipahami Barat selama ini. Dalam pandangan Barat, negara-teokrat adalah sebuah pemerintahan yang ditetapkan pada otoritas penuh seorang ulama' (pendeta). Dan

⁶ Achmad Jainuri, Zainuddin Maliki, Syamsul Arifin, dkk, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama; Sebuah Tafsir Sosial*, (Malang: Bayumedia, 2003), him. 13

undang-undang yang disusun dalam pemerintahan teokrat itu ditentukan oleh sang pendeta sesuai dengan kehendak dan pribadinya.

Pemikiran ala Maududi ini selanjutnya dikembangkan oleh Sayyid Qutb, seorang pemikir ulung Ikhwanul Muslimin setelah Hasan al-Bannā. Ia menambahkan, bahwa ada dua karakter masyarakat dalam pandangan Islam. Pertama masyarakat Jahili dan yang kedua masyarakat Islami.

Masyarakat Jahili adalah sebuah masyarakat yang menuhankan manusia dengan ciri menggunakan suatu hukum atau undang-undang buatan manusia. Sedang masyarakat Islami merupakan masyarakat yang menyatakan ketauhidan Tuhan adalah segala-galanya, melalui implementasi sebuah gerakan atau aksi yang disebut sebagai Jihad.

Setelah Sayyid Qutb, hadir Ayatullāh Khumeini, seorang Mullah Iran yang berhasil dengan gemilang mendirikan negara Islam Iran melalui revolusi berdarah pada tahun 1979. Pidato beliau yang paling monumental, tersusun dalam sebuah buku yang berjudul *Al-Hukmah Al-Islamiyah*. Di dalamnya memuat tiga pokok bahasan utama: adanya sebuah relasi *genuine* politik dan agama, keharusan para ulama' fiqh untuk mendirikan sebuah negara-agama (*Wilāyat Al Faqīh*), serta agenda utama pendirian negara-agama tersebut.⁷

Pemikiran Khumeini ini, kemudian dikembangkan oleh seorang filosof asal Iran, Alī syari'ati. Dalam bukunya *Sociology of Islam*, ia menjelaskan bahwa

⁷ Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah; Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar No. 13, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), hlm. 23

pertentangan antara yang baik dan buruk dalam sejarah kehidupan umat manusia merupakan sebuah fenomena klasik sejak manusia itu sendiri diciptakan. Kisah perseteruan antara Qabil dan Habil adalah awal dari pertentangan global dua pihak tersebut. Dan fenomena semacam ini selamanya tidak akan pupus. Begitupun halnya dengan Islam, sebagai agama yang menyatakan ke-Esaan Tuhan, Jihad merupakan usaha untuk melawan pihak yang menyekutukan Tuhan (*Musyrikīn*). Jadi, dalam pandangannya, entitas jihad semata sebagai peperangan untuk memberantas kebatilan.

Dengan demikian, secara umum—sebagaimana yang dijelaskan di atas—ciri gerakan Islam fundamentalis biasanya selalu berkutat pada tiga permasalahan utama: relasi negara-agama, jihad dan penerapan Syari'ah Islam.⁸

Gerakan ini biasanya berkembang melalui jalur politik. Artinya mereka selalu menggunakan politik sebagai salah satu poin terpenting untuk mewujudkan cita-cita dan impian mereka. Cita-cita mereka yang terkenal adalah menciptakan sekum *Dār Al Islām* dan *Dār Al Harb* dalam kehidupan beragama mereka. Maka tak jarang, kekerasan sering muncul dan menjadi ciri roman gerakan ini. Bahkan sering pula, mereka menggunakan justifikasi al-Qur'an sebagai pembenaran atas kekerasan yang dilakukannya.

Tentunya, tidak semua kekerasan diprakarsai oleh gerakan Islam fundamentalis, namun, secara umum, setidaknya ciri karakteristik mereka yang

⁸ Achmad Jainuri, Zainuddin Maliki, Syamsul Arifin, dkk, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama; Sebuah Tafsir Sosial*, (Malang: Bayumedia, 2003), hlm. 51-52

statis, tertutup dan ekstrem, agaknya membuat kelompok ini terkesan sulit untuk diajak bekerjasama ataupun berdialog.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Namun, saat ini, bentuk kekerasan yang sering dilakukan oleh gerakan ini, tidak hanya terbatas pada teror politik (pemerintahan), bahkan rata-rata kekerasan malah banyak menelan korban dari masyarakat sipil atau instansi-instansi umum milik pemerintah yang biasa digunakan oleh rakyat kecil.

Gejala semacam ini, kemungkinan besar muncul dari ekspresi sosial kaum lemah, akibat tidak adanya perimbangan kekuatan antara pihak penguasa dengan pihak yang merasa termarginalkan. Ketimpangan ekonomi dan semakin memburuknya kondisi masyarakat bawah, secara tidak langsung berakibat pula pada besarnya kemungkinan timbulnya kriminalitas sosial itu. Demikian juga kekerasan yang dilakukan pihak penguasa, bisa jadi merupakan faktor dominan dari munculnya kekerasan yang serupa, bahkan mungkin lebih sadis dan membahayakan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Selain itu, munculnya faktor asing yang berperan langsung dalam kancah globalisasi, menyebabkan semakin terpinggirkannya golongan bawah. Maka, sebagai pelarian, mereka kembali pada tradisi (*turāts*), sebagai masa yang terbaik—yang dalam *State of Mind* mereka— bisa memberikan responsi mujarab atas pelbagai persoalan kehidupan kontemporer. Akan tetapi, dalam realitanya, kembali kepada tradisi biasanya mengarah pada keterkungkungan tradisi dan menganggap tradisi sebagai mitos yang serba hitam-putih. Akibatnya, sering kali kekerasan menjadi jalur untuk membenarkan tradisi yang mereka sandang.

Bahkan lebih ekstrimnya, mereka menganggap bahwa kebenaran hanya dimiliki oleh kelompoknya. Sedang jalan yang ditempuh kelompok lain dianggap sebagai *the wrong way*, tidak peduli bahwa kelompok itu juga sesamanya.

Namun, sekali lagi, tidak semuanya yang kembali kepada tradisi memiliki karakter keterkungkungan semacam itu. Ada juga sebagian yang menyaring dan kemudian mengambil setiap sisi yang lebih menekankan pada kreatifitas akal, selanjutnya dikembangkan untuk mengais masa depan yang lebih mapan. Dalam hal ini, usaha untuk membedah nilai-nilai tradisi tersebut sudah dilakukan oleh para pemikir klasik, semisal; Ibn Rusdy dan Ibn Khaldun, kemudian dilanjutkan oleh para pembaharu Islam awal abad 20, seperti Hasan Al Aththar, Thahtawi, Al Afghani, serta Muhammad Abduh. Selanjutnya, saat ini dikembangkan kembali oleh pemikir asal Mesir, Hasan Hanafi dalam mega proyeknya *Al Turāts Wa Al Tajdīd*.

Oleh karenanya, mengingat fenomena ini tetap bergejolaknya hingga kini, dan kemungkinan akan berestafet di masa mendatang, maka pembahasan akar-akar fenomena muslim fundamentalis mutlak diperlukan.

Hal ini bisa kita lihat pada pengakuan mereka bahwa merekalah umat terbaik, umat Islamiyyah;⁹ selainnya buruk, jahiliyyah. Pendapat mereka adalah pendapat terbenar dan harus ditaati karena berpegang pada syariat Tuhan, sedang pendapat lainnya adalah salah. Padahal pengakuan itu belum tentu sesuai dengan

⁹ "Menolak Fundamentalisme Islam" dalam Jurnal Tashwirul Afkar. No. 14 (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), hlm. 3

realitas, dan secara tidak langsung telah menempatkan diri pada posisi Tuhan, telah mereduksi egalitarisme manusia, dan telah melupakan bahwa kebenaran mutlak dari Tuhan yang berada di "tangan" manusia pada hakekatnya tak lagi mutlak. Ia telah bercampur dengan kebenaran relatif manusia.

Klaim kebesaran dan kebenaran diri tadi cepat atau lambat akan menimbulkan gejala fasis. Kemudian menghasilkan cara pandang dikotomis. Lalu mendorong diri untuk memberi label-label buruk terhadap golongan yang tak sejalan. Seperti memberi label musyrik, kafir, zalim, munafik dan jahiliyyah kepada seteru atau orang yang tak setuju dengan ide *Hakimiyyat Allah* dan penerapan syariat, dengan tanpa kesadaran penuh bahwa labelisasi itu berakar dari interpretasi literal yang tak bersandar pada *asbab al-nuzul* yang sebenarnya.

Kalau implikasi epistemologisnya sudah cukup mengkhawatirkan, implikasi praktisnya lebih mengesankan. Sinergi faham teokrasi, paradigma teosentris, yang telah menimbulkan gejala fasis-dikotomis itu, kemudian menggulirkan tindakan semena-mena dan anarkis.

Jika yang dimaksud dengan muslim fundamentalis "dewasa ini" adalah komunitas muslim radikal/ekstrem/literal/garis-keras, maka, apa pemikiran dan tindakan mereka, hingga mendapatkan banyak julukan seram? Dan mengapa mereka berpikir dan bertindak semacam itu?

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Corak Pemikiran Fundamentalisme Islam?
2. Bagaimanakah argumen Epistemologis praktis Fundamentalisme Islam?

C. Kajian Pustaka

Dalam pembahasan skripsi ini dengan judul “Islam Fundamentalis (Kritik Terhadap Dasar-Dasar Epistemologis praktis)” penulis telah melakukan riset serta observasi dalam rangka untuk memastikan bahwa judul skripsi tersebut diatas belum dan tidak ada yang membahas sebelumnya, sehingga nantinya dapat dipertanggung jawabkan, baik secara intelektual maupun moral. Selama riset dan observasi yang penulis lakukan khususnya di perpustakaan Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, penulis berani membuat kesimpulan bahwa; belum adanya tema dan judul serta fokus pembahasan yang serupa dengan penulis angkat.

Diantara skripsi yang membahas mengenai tema Islam Fundamentalis (kritik terhadap Epistemologis praktis) yang telah ditulis sebelumnya adalah:

1. Fundamentalisme dalam Islam.¹⁰
2. Fundamentalisme Islam: Study Analitis Tentang Perubahan dan Perkembangan KAMMI di Surabaya.¹¹

¹⁰ Dana Setyawan, Fakultas Ushuluddin, jur, Aqidah Filsafat, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 1994

¹¹ Alfi Yusron, Fakultas Syari’ah, jur JS, Institut Agama Island Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2003

3. Fundamentalisme dalam Islam dan Kristen.¹²
4. Negara Islam dalam Perspektif Fundamentalis: Study Komparatif atas
Pemikiran Kartosuwiryo dan Kahar Muzakar.¹³

Maka dari sini kemudian penulis dapat memastikan bahwa judul yang penulis angkat merupakan orisinalitas dan belum ada satupun yang pernah membahas tema yang menjadi fokus yaitu “Fundamentalisme Islam (Kritik Terhadap Dasar-Dasar Epistemologis Praktis)”

D. Penegasan Judul

Fundamentalisme Islam : Secara Etimologi berasal dari kata *fundamen* yang berarti dasar. Sedangkan secara terminologi, fundamentalisme Islam adalah aliran keagamaan dalam Islam yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan (Qur'an dan hadits) secara *rigid* (kaku) dan *literalis* (tekstual).¹⁴

Dasar : Basis, landasan.¹⁵

Kritik : Cela, cela'an, kecam, kupas (masalah karya)¹⁶

¹² Khoirul Annas, Fakultas Ushuluddin, Jur. Perbandingan Agama, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2003

¹³ Zanuri Said, Fakultas Syri'ah, Jur, JS, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2005

¹⁴ Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah...* hlm. 20

¹⁵ Pius A Partanto dan M Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 1994) hlm. 93

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 592

Epistemologi : Cabang dari filsafat yang menyelidiki sumber-sumber serta kebenaran pengetahuan; teori pengetahuan-pengetahuan.¹⁷ Sedangkan yang dimaksud epistemologis praktis dalam skripsi ini adalah, bagaimana kerangka berfikir fundamentalisme Islam yang nantinya digunakan sebagai basis gerakan dalam rangka membangun *Daullah Islamiyah* pemerintahan yang berdasarkan Syari'at Islam.

E. Alasan Memilih Judul

Adapun dasar yang memotivasi penulis dalam mengangkat judul di atas adalah sebagai berikut:

1. Munculnya klaim “kebenaran Tunggal” terhadap Fundamentalisme Islam dalam memahami kebenaran agama Islam.
2. Bahwa Islam fundamentalis secara praksis gerakan cenderung tidak mempertimbangkan efek sosial, sehingga dalam melakukan gerakan dalam menyebarkan agama Islam sering diklaim melakukan “anarkhis” kekerasan.
3. Fundamentalisme Islam jika meruntut sejarah penafsirannya menggunakan tafsir tekstual sehingga terlihat kaku dalam memaknai ajaran agama.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 156

F. Tujuan yang Ingin Dicapai

Sesuai dengan objek kajian dan rumusan masalah diatas, kajian ini bertujuan untuk:

1. Ingin mengetahui fundamentalisme Islam.
2. Ingin mengetahui dasar-dasar epistemologis Fundamentalisme Islam.

G. Sumber Data

Kajian ini bersifat kepustakaan (*Library Research*). Karena itu data-data yang akan dihimpun merupakan data-data kepustakaan yang representatif dan relevan dengan obyek studi ini.

Adapun sumber data perlu dibedakan antara sumber primer dan sekunder.

Sumber primer yaitu :

1. *Mengapa Partai Islam Kalah?; Perjalanan Politik Islam Dari Pra-Pemilu 99 Sampai Pemilihan Presiden*, (Jakarta, ALVABET, 1999).
2. *Menggugat Fundamentalisme Islam*, Jurnal Taswirul Aikar, No. 13. (Jakarta: LAKPESDAM, 2002).
3. Achmad Jainuri, Zainuddin Maliki, Syamsul Arifin dkk, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama*, (Malang: Bayumedia, 2003).
4. william Montgomery, *Fundamentalisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001)
5. Ahmad Norma Permata, *Agama dan Terorisme*, (Surakarta: Muhamadiyah University Press, 2005).

Sedangkan sumber sekundernya adalah buku-buku dan atau majalah yang ditulis oleh orang lain yang membahas tentang *Fundamentalisme Islam* ditambah beberapa buku yang masih terkait dengan persoalan tersebut, yaitu:

1. Lexy J. Maleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rostakarya, 1991)
2. Moh. Nasir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Galia Indonesia, 1988)
3. Suharsini Arikunto, *Metode Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998)
4. Eriyanto, *Analisis Wacana; Pengantar Analisa Teks Media*, (Jogjakarta: LKiS, 2003)
5. Jujun S Sumatri, *Ilmu Dalam Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1987)

H. Metode Penelitian

Dalam penelitian perlu adanya metode atau jalan, karena kebenaran itu hanya dapat diperoleh dengan jalan setapak demi setapak, dengan analisa yang detil dan radikal (akar) Dengan demikian bila tercapai hasilnya dalam ilmu pengetahuan itu merupakan urutan demonstrasi pembuktian tentang kebenaran mulai dari asas-asasnya yang telah diketahui sedikit demi sedikit untuk mengetahui pengetahuan tentang hal yang belum diketahui. Jadi metode adalah jalan yang dipakai untuk mendapatkan pengetahuan ilmiah.

Untuk itu, metode penelitian ini menggunakan *Kualitatif-Induktif*. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa

kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati,¹⁸ dan induktif adalah untuk mendapatkan pengetahuan ilmiah yang dimulai dari pernyataan-pernyataan spesifik untuk menyusun suatu argumentasi yang bersifat umum.¹⁹

Jenis penelitian ini adalah penelitian *Historis Factual* mengenai sejarah munculnya suatu gerakan pemikiran. Maka dalam hal ini penulis mengadakan penelitian kepustakaan yaitu data yang menyangkut dan membicarakan tentang latar belakang munculnya Fundamentalisme Islam khususnya mengenai *Basis Epistemologi* beserta kritiknya.

1. Data Penelitian dan Metode Penggalan Data

Penulis akan menghimpun data-data yang meliputi, situasi sosial-politik. Cara ini sebagai instrument untuk merekonstruksi secara komprehensif sejarah kemunculan Islam fundamentalis, kemudian elemen-elemen yang mempengaruhi serta membentuk munculnya Fundamentalisme Islam.

Disamping itu pula penyelidikan yang mendalam mengenai situasi yang mengitarinya dalam dimensi eksternal, termasuk kondisi politik, budaya serta wacana yang berkembang pada masanya.

Selanjutnya, data yang diperoleh diedit ulang, dilihat kelengkapannya dengan diselingi pengurangan dan penambahan data yang diselingi dengan

¹⁸ Lexy J. Maleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rostakarya, 1991), hlm. 19

¹⁹ Moh. Nasir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Galia Indonesia, 1988), hlm. 117

klasifikasi data untuk memperoleh sistematika pembahasan dan terdeskripsikan dengan rapi.

Untuk penggalian data, penulis menggunakan *Library Reseach* (Studi Kepustakaan), yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, dan sebagainya.²⁰ Data-data yang diperoleh melalui studi ini lebih spesifiknya berkisar pada tema *Fundamentalisme Islam (kritik terhadap dasar-dasar epistemologis praktis)*. Jadi, dalam pengambilan data hanya terfokus pada *Kritik terhadap Epistemologis praktis Fundamentalisme Islam* tersebut.

2. Analisa Data

Dalam menganalisa data, penulis menggunakan *Critical Discourse Analysis* (Analisis Wacana Kritis), yaitu melihat wacana—pemakaian bahasa dalam tuturan dan tulisan—sebagai bentuk dari praktik sosial.²¹ Maksudnya disini diperlukan analisa kritis terhadap konsepsi wacana *Fundamentalisme Islam* menurut yang dimaknai sebagai konsepsi umum dalam membongkar dan *counter wacana* terhadap Islam liberal serta keadaan realitas yang sebegitu timpang dan anonim yang akhir-akhir ini telah menyebar luas.

Untuk ketajaman analisa, metode Analisis Wacana Kritis didukung dengan penggunaan metode *Deskriptif-Historis*. Metode deskriptif

²⁰ Suharsini Arikunto, *Metode Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hlm. 99

²¹ Eriyanto, *Analisis Wacana; Pengantar Analisa Teks Media*, (Jogjakarta: LkiS, 2003), hlm. 24

merupakan proses pencarian fakta dengan ketepatan interpretasi.²² Kegunaan deskripsi ini untuk menjelaskan bahwa suatu fakta, dalam hal ini berupa pemikiran itu benar atau salah.²³ Analisa historis difungsikan untuk mendapat keterangan mendalam tentang pengertian dan pengetahuan mengenai substansi dan sebab-sebab munculnya konsep tersebut.²⁴ Kajian historis di sini lebih tertuju bagaimana munculnya Fundamentalisme Islam..

I. Sistematika Penulisan

Untuk memberikan sistematika pembahasan yang jelas maka pada skripsi ini penulis mencoba menguraikan isi kajian pembahasan. Adapun sistematika pembahasan skripsi ini terdiri dari lima bab dengan uraian sebagai berikut:

Bab Pertama Pendahuluan menguraikan secara spesifik mengurai tentang gambaran umum (global) cari latar belakang masalah yang berfungsi sebagai pengantar dalam pemahaman pembahasan berikutnya. Pada bab ini terdiri dari sub-sub bab yang meliputi; Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, kajian pustaka, Alasan Memilih Judul, Penegasan Istilah, Tujuan Yang Ingin Dicapai, Sumber Data, Metodologi Penelitian dan yang terakhir adalah Sistematika Pembahasan.

²² Muh. Nasir, *Metode Penelitian*,... 63

²³ Jujun S Sumatri, *Ilmu Dalam Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 27

²⁴ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadi Thoha, (Yogyakarta: Firdaus, 2001), hlm. 73

- Bab Kedua** Mengenai penjelasan secara detail dan rinci tentang latar belakang munculnya Fundamentalisme Islam (baik dari segi sosial politik serta pemahaman agama).
- Bab Tiga** Mengenai penjelasan tentang definisi dan penjelasan Epistemologi. Dalam bab ini juga dibahas, akar Epistemologi Fundamentalisme Islam dan yang terakhir mengurai tentang gerakan praksis Fundamentalisme Islam.
- Bab Empat** Analisa Tujuan, berisi pandangan pandangan tokoh-tokoh Islam fundamentalis yang pada akhirnya dijadikan basis epistemologis (landasan berfikir). Dan terakhir adalah kritik terhadap basis epistemologis Fundamentalisme Islam.
- Bab Lima** Merupakan bab terakhir yang terdiri dari penutup atau kesimpulan dan saran.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB II

FUNDAMENTALISME ISLAM

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Munculnya Fundamentalisme Islam

Dalam kehidupan sosial sehari-hari, perlawanan dan penentangan (*resistensi*) sering timbul dan dengan cepat bersalin rupa menjadi perlawanan terbuka yang lazim disebut sebagai ‘gerakan sosial’ (*social movement*).¹ Pada tahun 1950-an, istilah ini muncul sebagai kosa kata yang dikenal dalam studi sosiologi di Amerika Serikat. Adalah Erich Hobsbawn yang pertama kali menggunakan istilah ‘*social movement*’ ‘Gerakan sosial’, sejatinya, dapat dibedakan dalam dua jenis. *Pertama*, gerakan sosial yang memulai proses perubahan dan *kedua*, gerakan sosial yang lahir sebagai reaksi terhadap perubahan yang sedang terjadi. Gerakan sosial yang paling lazim adalah gerakan sosial yang bertipe “reaktif” dan “melawan”, terutama gerakan rakyat yang menuntut perubahan ekonomi atau sosial (termasuk kepercayaan/agama) yang mengancam cara hidup yang berlaku dan mereka yakini kebenarannya. Akhir-akhir ini, di Indonesia (juga di beberapa negara Muslim) terbit gerakan sosial yang merupakan perlawanan dan resistensi terhadap perubahan sosial yang terjadi dengan mengusung simbol-simbol agama secara ekstrem.

¹ Peter Burke, *History and Sosial Theory*, (New York: Cornell University Press, 1996), hlm. 88-90.

Kebangkitan Islam, fenomena yang mencengangkan di tahun 1980-an dan 1990-an, telah mempengaruhi kaum Muslim di setiap negara dan sebagian besar aspek-aspek masyarakat dan politik di negara-negara mayoritas Muslim. Di Mesir, Syria dan Tunisia, gerakan-gerakan Islam tampil sebagai reaksi dan perlawanan terhadap nasionalisme sekular Arab. Menurut para pemimpin mereka, keyakinan terhadap Islam telah d-lemahkan dan dimandulkan dalam negara sekular. Karenanya, gerakan-gerakan Islam hadir untuk memperjuangkan pendirian negara Islam sebagai syarat bagi berlakunya nilai-nilai Islam. Partai *Jamaat-I-Islami* di Pakistan, misalnya, menegaskan ideologi yang dualistik, menetapkan batasan-batasan yang tajam antara Muslim dan kafir (*infidels*). Dalam mengembangkan Islam politik, Maududi cenderung memilih konsep-konsep Islam yang sesuai dengan konstruksi-konstruksi politiknya. Sementara itu, gerakan fundamentalisme Shi'isme di Iran juga menampilkan satu reaksi terhadap negara sekular di bawah kepemimpinan Reza Shah Pahlevi, bersesuaian dengan perkembangan industri dan urbanisasi.

Kelahiran fundamentalisme Islam, secara umum, disemangati oleh suatu keinginan menegakkan tatanan Tuhan yang akan menggantikan tatanan sekular-moderen.³ Dalam konteks ini, fundamentalisme Islam muncul sebagai ideologi politik. Fundamentalisme Islam menjadi ideologi yang mendorong konflik, karena mencoba menyatukan budaya-budaya lokal yang berbeda dalam satu

² Gabriel A. Almond, *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM, 1998), hlm. 417.

³ Basam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme; Tajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, (Yogyakarta: tiara wacana, 2000), hlm. 121-122

tatanan berdasarkan ideologi agama sesuai dengan visi mereka yang neo-absolutis. Fundamentalisme Islam sebagai gerakan politik, bukan Islam sebagai agama adalah contoh yang nyata.

Secara umum, fundamentalisme Islam adalah satu gerakan moderen dan menerima banyak hal dari Barat. Dalam banyak hal, amat mengagetkan karena kelahiran fundamentalisme Islam yang utama adalah sebagai satu reaksi melawan trend *westernisasi*.⁴ Namun terjadi paradoks dalam gerakan-gerakan fundamentalis Islam, yang paling menyolok mata, misalnya, adalah mudahnya gerakan fundamentalis Islam Iran menerima teknologi material moderen, seperti peranan 'cassettee tape recorder' dalam revolusi Iran dan bentrok senjata moderen dalam perang Iran-Irak, merupakan ilustrasi yang dramatis.⁵

Beberapa sarjana menulis bahwa faktor-faktor ketidakpuasan politik, ketidak merataan pembangunan, alienasi psikologis, urbanisasi yang tajam, krisis moral, seksualitas di masyarakat moderen merupakan *background* lahirnya fundamentalisme Islam.

Ketidakpuasan politik merupakan faktor yang utama bagi kemunculan fundamentalisme Islam. Para pemimpin gerakan-gerakan Islam, tidak diragukan, menjadikan Islam sebagai satu gerakan politik dengan satu kosa kata politik. Di Mesir dan Afrika Utara, pemerintah dengan sengaja mempromosikan kelompok-kelompok Islam sebagai tandingan atas pengaruh Marxisme di kalangan pelajar

⁴ *Ibid*, hlm. 9

⁵ Syafiq Hasyim, *Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna*, dalam Jurnal *Tshwirul Afkar*, No. 13, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 16-17

dan mahasiswa.⁶ Adalah tipikal dari para pengamat luar untuk menolak fundamentalisme Muslim dimotivasi secara religius. Menurut mereka fundamentalisme Islam lebih dimotivasi dari arus politik.

Secara umum, tujuan politik fundamentalisme Islam adalah Islamisasi masyarakat dengan merebut kekuasaan baik melalui kudeta atau proses-proses demokrasi, untuk menempatkan fundamentalis sebagai penyelenggara tatanan Tuhan. Karenanya, seni impotensi politik mendesak kelas menengah kota di Pakistan beralih kepada Islam.

Dengan demikian, tidak mengagetkan bahwa banyak kalangan menuduh *Jama'at-I-Islami* lebih berorientasi kepada kekuasaan dari pada agama.⁷

Alasan-alasan ketidakmerataan ekonomi juga mempengaruhi kemunculan gerakan-gerakan Islam.⁸ Di Mesir, “kebijakan pintu terbuka” Sadat yang meliberalisasi ekonomi dengan membolehkan impor dipersalahkan karena meluaskan jurang antara si kaya dan si miskin.

Penyebaran barang-barang mewah di negeri-negeri Muslim secara umum juga diartikan sebagai satu bentuk degradasi moral. Karenanya, fundamentalisme Muslim meyakini bahwa dalam kehidupan sehari-hari mereka seharusnya memiliki material sebatas apa yang secara absolut diperlukan untuk hidup. Mereka, karenanya, menjauhi segala bentuk ostentasi (suka pamer) material,

⁶ *Ibid.*, hlm. 16

⁷ Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Agama dan Politisasi Agama*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 28

⁸ Basam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme.....* hlm. 13

misalnya, dalam resepsi pernikahan. Dalam kenyataannya, fundamentalisme Muslim mempersalahkan faktor-faktor ekonomi secara luas karena penundaan usia pernikahan di masyarakat kota moderen, yang menyebabkan problem moral dan sosial sebagai satu akibat repressi seksual. Dengan menjauhi perayaan meriah dalam pesta pernikahan (orquestra, dansa-dansi, perhiasan mewah, gaun malam, dan lain-lain), fundamentalis membuat beberapa kemajuan ke arah pemecahan problem-problem sosial yang akut. Secara umum, ketidakmerataan hasil pembangunan turut mendorong lahirnya fundamentalisme Islam.

Lantas, apa yang menjadi karakter alienasi psikososial fundamentalis? bahwa fundamentalisme Islam, pada prinsipnya, adalah satu jenis pemberontakan kaum muda yang terpenjara di antara tradisi masa lampau dan satu pendidikan sekular yang tinggi dengan segala implikasi-implikasi dari dampak intelektual Barat dan juga kontak budaya yang berorientasi material dari lingkungan perkotaan moderen. Kontradiksi antara nilai-nilai yang dipelajari dari masa lalu dan realitas kekinian membuat kaum muda berada dalam suatu kontradiksi yang membingungkan dan di tengah keragaman pilihan-pilihan moral yang membentuk sensi kecemasan, kesepian dan kehilangan orientasi. Dalam sosiologi Durkhemian, fenomena ini sering disebut sebagai *anomie*. *Anomie* secara sederhana adalah ketidakpastian nilai dalam suatu kondisi sosial yang tidak stabil.⁹

⁹ Gabriel A. Almond, *Radikalisme Agama*,.....hlm. 209

Beberapa sarjana menambahkan, bahwa fundamentalisme Islam sebagai “satu pemberontakan kaum muĉa” (*a young revolt*) yang mereflesikan kecemasan-kecemasan tertentu yang didorong oleh satu keniscayaan untuk menemukan identitas dalam satu dunia sekular dengan pilihan-pilihan yang membingungkan.¹⁰ Isu-isu identitas yang paling akut dalam kantong-kantong budaya di mana dampak budaya Barat nampak amat kuat terdapat di kota-kota, universitas-universitas, dan amat mungkin paling khusus di fakultas-fakultas sains, yang menganut pengajaran Barat secara komplit.

Selain itu, anggota-anggota fundamentalis Muslim biasanya datang dari lingkungan yang tradisional dan telah mengalami proses urbanisasi. Secara umum, urbanisasi yang tajam merupakan fenomena global di hampir semua negara. Urbanisasi memberikan kontribusi bagi kemunculan fundamentalisme Islam dengan sejumlah cara: *pertama*, sebagian karena kekecewaan masyarakat akan harapan-harapan yang ditimbulkan oleh sebab perpindahan ke kota; *kedua*, sebagiannya hasil dari penambahan fasilitas komunikasi yang mungkin dalam satu lingkungan perkotaan; *ketiga*, satu hasil dari persepsi korupsi moral di lingkungan perkotaan dibandingkan dengan lingkungan pedesaan yang kohesif secara sosial dan lebih tradisional.¹¹ Dalam kasus Iran di tahun 1970-an, perlawanan terhadap dampak urbanisasi--yang melahirkan problem-problem sosial—adalah dengan pemberlakuan yang ketat terhadap Syari’at Islam oleh para

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 210

¹¹ Gabriel A. Almond, *Radikalisme Agama*,.... Hlm. 211

ulama Iran. Urbanisasi yang tajam dan tidak terencana pada masa awal industri di Inggris telah memberi inspirasi pada John Wesley dengan gerakan Methodisnya. Abrahamian menuturkan, “dalam Iran kontemporer, tekanan-tekanan yang sama membantu membentuk fenomena Khomeini dan revolusi Islam”.

Apa yang dikemukakan di atas, bagi fundamentalis, pada dasarnya, merefleksikan persoalan-persoalan moral akibat perubahan sosial yang tajam, di mana pemerintah, dalam kasus Iran, misalnya, melakukan despotisme dan membiarkan sekularisme berjalan tanpa kontrol, dan juga tidak berbuat banyak bagi penciptaan tatanan moral yang sesuai dengan nilai-nilai Islami, karena itu mereka (kaum fundamentalis) bangkit melawan pemerintahan.

Ada kecenderungan kaum fundamentalis Muslim untuk mendesak wanitanya keluar dari ruang publik dengan memasang jilbab dan membatasi mereka di rumah. Hal ini tidak hanya menjaga moralitas seksual tetapi juga menegaskan otoritas laki-laki atas wanita. Gerakan ekstrimis Muslim ‘*Jihad Organization*’ di Mesir mewajibkan pemakaian jilbab bagi istri mereka dan menempatkannya di rumah, mengisolasi mereka dari tetangga, tidak diperkenankan menerima tamu, menggantung gordena di jendela rumah mereka, bahkan bila berjalan tidak boleh berdampingan dengan suami.

Secara umum, kebangkitan fundamentalisme Islam di Timur Tengah (*Middle East*), menurut Tibi dan Castell, adalah karena inter-relasi antara eksklusivitas di dunia Muslim yang mempersepsikan diri mereka sebagai satu entitas kolektif terhadap proses-proses globalisasi, nasionalisme dan negara-bangsa sebagai

prinsip-prinsip organisasi yang global.¹² Dan memang ledakan gerakan-gerakan Islam nampaknya berkaitan dengan *disrupsi* (keterpecahan) masyarakat-masyarakat tradisional (termasuk melemahnya kekuasaan ulama tradisional) dan kegagalan negara-bangsa, yang diciptakan oleh gerakan-gerakan nasionalis, untuk menyempurnakan modernisasi, membangun ekonomi dan mendistribusikan keuntungan-keuntungan kemajuan ekonomi pada mayoritas masyarakat. Maka, identitas Islam direkonstruksikan sebagai oposan terhadap kapitalisme, sosialisme dan nasionalisme.

Dalam nada yang sama, Lawrence dan Juergenmeyer menyimpulkan bahwa munculnya fundamentalisme Islam terkait erat dengan kegagalan proses-proses modernitas dan negara-bangsa (*nation-state*).¹³ Pada dasarnya, mereka berdua melihat bahwa kaum fundamentalis tidak menafikan modernitas dalam pengertian ilmu pengetahuan dan teknologi. Yang ditolak kaum fundamentalis adalah ideologi (dan sistem ide-ide) di balik itu, yaitu sekularisme, westernisme dan materialisme.¹⁴ Karena itu, pernyataan Ira M. Lapidus bahwa kaum fundamentalis tidak sedang memperjuangkan tatanan sosial yang pernah ada dalam sejarah Islam, namun mengupayakan suatu rekonstruksi identitas dalam bidang sosial dan politik baru yang diderivasi dari ajaran-ajaran agama, mungkin lebih rasional dan logis.

¹² Basam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme...* hlm. 113-114

¹³ <http://didikhariantow.wordpress.com/2007/01/01/fundamentalisme-Islam/>

¹⁴ Rumadi, *Jihad: Kenapa Jadi "Hantu" Islam*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 120

Fazlur Rahman mengungkapkan bahwa ciri fundamentalisme, yaitu “*élan vitale*” (semangat yang melahirkannya): semangat anti Barat. Kaum fundamentalis, menurut Rahman, menyukai dan mementingkan slogan-slogan yang bercorak distinktif, namun, hakikatnya mereka adalah kelompok “anti intelektual”. Pemikiran fundamentalis, tambah Rahman, tidaklah berakar kepada al-Qur’an dan budaya intelektual tradisional Islam. Semangat anti Barat yang diperlihatkan oleh kaum fundamentalis juga terlihat pada sikapnya yang mengutuk modernisme karena corak adaptasi dan akulturasi aliran itu dengan budaya intelektual Barat.¹⁵

Menurut William Ada dua hal yang melatarbelakangi munculnya gerakan fundamentalisme Islam. *Pertama*, munculnya negara-negara bangsa di Eropa yang berawal sejak meletusnya revolusi Perancis hingga kemerdekaan bangsa yang dijajah oleh Eropa.¹⁶ Munculnya negara bangsa ini ikut mendorong lahirnya fundamentalisme Islam yang menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif bagi berdirinya sebuah pemerintahan nasional. *Kedua*, kegagalan percobaan ideologi Barat yang dicoba di terapkan di negara Muslim yang baru merdeka itu. Kegagalan itu bukan hanya disebabkan oleh ideologi itu sendiri melainkan karena realitas sosial yang tidak mendukung.¹⁷ Terlepas dari itu semua, muncul gerakan yang mencoba menawarkan solusi berupa Islam sebagai sebuah ideologi alternatif

¹⁵ Mujiburrahman, *Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, (Jakarta: lakpesdam, 2003), hlm. 80-81

¹⁶ William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, pen. Taufik Adnan, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 96-97

¹⁷ Azumardi Azra, *Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: ALVABET, 1999), hlm. 38

(*al-Islam huwa al-hal*). Meskipun kalau kita telaah lebih jauh, mereka sendiri tidak memiliki ide yang jelas mengenai bagaimana sesungguhnya solusi yang ditawarkan itu.

Dalam kasus Islam, agama Islam merupakan agama yang berdasarkan pada peradaban. Ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan prestasi kultural yang berdasarkan tradisi abad pencerahan Eropa. Istilah “Fundamentalisme Agama” (*revival*) merujuk pada kebangkitan kembali setelah adanya modernisasi dan ini terjadi di semua agama monoteisme. Kenyataan menunjukkan bahwa fundamentalisme merupakan respon agama terhadap era modernisasi. Pertama-tama muncul pada agama Kristen di Barat, namun kemudian meluas mengikuti arus globalisasi modernisasi dan melebur menyentuh aspek-aspek kehidupan yang lain.

B. Definisi dan Penjelasan Fundamentalisme Islam

Fundamentalisme, yang sering digunakan untuk menyebut gerakan keagamaan dalam berbagai karya tulis, telah menjadi istilah yang sangat populer dan bahkan kontroversial. Meskipun pada mulanya fundamentalisme menunjuk sebuah istilah fenomena gerakan Kristen Protestan, namun istilah ini secara luas di pakai untuk menyebut gerakan yang terjadi di kalangan masyarakat Katolik, Islam (sunni dan syi’i), Yahudi, Hindu, Budha, dan Zoroaster. Dalam masyarakat Kristen Protestan, meskipun kecil pengikutnya, gerakan Fundamentalisme memiliki pengaruh kuat dan muncul sebagai kekuatan dominan, terutama di

Amerika Serikat pada awal abad kedua puluh, dan di beberapa kawasan Amerika latin, serta dalam masyarakat pemeluk Kristen di Afrika. Dalam masyarakat Yahudi kaum fundamentalis diperkirakan sejumlah 1/10 dan mereka yang menamakan dirinya bangsa Yahudi, tetapi mereka ini merupakan kelompok yang “dimanjakan,” terutama di Israel, yang konstitusi dan keadaan politik hampir menjamin sebagian besar suara kaum fundamentalis di parlemen dan pemerintahan, meskipun sesungguhnya mereka ini merupakan kelompok kecil dari jumlah keseluruhan penduduk. Bab ini mencoba menelusuri asal-usul istilah fundamentalisme dalam tradisi non-Islam dan Islam. *Yang Pertama* menitik beratkan pada konteks Kristen Protestan, sedangkan *Yang Kedua* pada fundamentalisme Sunni dan Syi’ah. Atas dasar perbandingan ini, kemudian mencoba untuk menganalisa karakteristik kedua fenomena ini dengan mengemukakan persamaan dan perbedaannya.¹⁸

Istilah *ushuliyah* kata Fundamentalisme dengan makna yang populer dalam dunia media massa tersebut berasal dari Barat, dan berisikan pengertian dengan tipologi Barat pula. Sementara, istilah *Ushuliyah* dalam bahasa Arab dan dalam wacana pemikiran Islam, mempunyai pengertian-pengertian lain yang berbeda dengan apa yang dipahami oleh wacana pemikiran Barat yang saat ini dipergunakan oleh banyak orang.

¹⁸ Achmad Jainuri, Zainuddin Maliki, Syamsul Arifin, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama*, (Malang: Bayumedia, 2003), hlm. 5

Perbedaan pemahaman dan substansi dalam mempergunakan istilah yang sama, merupakan sesuatu yang sering terjadi dalam banyak istilah yang dipergunakan oleh bangsa Arab dan kaum muslimin, serta secara bersamaan dipergunakan pula oleh karangan Barat, padahal keduanya mempunyai pengertian yang berbeda dalam melihat istilah yang sama itu. Hal ini banyak menimbulkan kesalahpahaman dan kekeliruan dalam kehidupan budaya, politik, dan media massa kontemporer yang padanya perangkat-perangkat komunikasi mencampuradukkan berbagai istilah yang banyak, yang sama istilahnya, namun berbeda-beda pengertian, latar belakang dan pengaruhnya.

Istilah *Yasar* (kiri) misalnya. Dalam wacana pemikiran Barat istilah ini dipergunakan untuk menunjukkan orang-orang upahan, orang-orang fakir, dan miskin, serta orang-orang yang lemah dan membutuhkan pertolongan orang lain. Sementara, dalam pemahaman Arab dan Islam, istilah itu menunjukkan kepada orang-orang kaya raya, orang-orang yang berkecukupan, dan orang-orang yang menikmati kehidupan enak.

Sebaliknya istilah *yamin* (kanan) misalnya. Dalam wacana pemikiran Barat istilah ini dipergunakan untuk menunjukkan orang-orang kuno, terbelakang dan kaku. Sementara, dalam wacana pemikiran Arab dan Islam, dipergunakan untuk menunjukkan keadaan orang-orang yang beriman dan beramal sholeh, sehingga mereka datang kepada Tuhan mereka pada hari Perhitungan, memegang

¹⁹ <http://didikharianto.wordpress.com/2007/01/01/fundamentalisme-Islam/>

buku catatan perbuatan-perbuatan mereka yang baik dengan tangan kanan, atau juga bermakna kekuatan, ketegaran, dan ketenangan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Oleh karena itu, Imam Abdul Hamid bin Badis (1307-1359 H) berdoa kepada Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* dengan do'anya, "Ya Allah jadikanlah aku di dunia termasuk kelompok orang-orang *yasar* (kiri) dan jadikanlah aku di akhirat termasuk kelompok orang-orang *yamin* (kanan)". Tentunya sesuai dengan pemahaman pemikiran Islam, bukan pemahaman pemikiran Barat.

C. Sekilas Asal-Usul Term Fundamentalisme di Dunia Barat

Fundamentalisme di dunia Barat pada awalnya merupakan gerakan Kristen Protestan Amerika yang berlabuh pada abad kesembilan belas Masehi, dari barisan gerakan yang lebih luas, yaitu "Gerakan Millenium". Gerakan ini mengimani kembalinya Almasih A.S. secara fisik dan materi ke dunia untuk yang kedua kalinya, guna mengatur dunia ini, selama seribu tahun sebelum datangnya hari perhitungan manusia.²⁰

Prototipe pemikiran yang menjadi ciri khas fundamentalisme ini adalah penafsiran Injil dan seluruh teks agama secara literal dan menolak secara utuh seluruh bentuk penakwilan atas teks-teks manapun, walaupun teks-teks itu berisikan metafor-metafor rohani dan simbol-simbol sufistik, serta memusuhi kajian-kajian kritis yang ditulis atas Injil dan Kitab Suci. Dari penafsiran Injil

²⁰ Achmad Jainuri, Zainuddin Maliki, Syamsul Arifin, *Terorisme dan Fundamentalisme.....*, hlm. 7

secara literal ini, orang-orang fundamentalis Protestan mengatakan akan datangnya Almasih kembali secara fisik untuk mengatur dunia selama seribu tahun yang berbahagia karena mereka menafsirkan “mimpi Yohana” (kitab Mimpi 20-1-10) secara literal.

Ketika fundamentalisme Kristen itu menjadi sebuah sekte yang independen pada awal abad ke-20, terkristallah dogma-dogma yang berasal dari penafsiran literal atas Injil itu melalui seminar-seminarnya, lembaga-lembaganya, serta melalui tulisan-tulisan para pendetanya yang mengajak untuk memusuhi realita, menolak perkembangan, dan memerangi masyarakat-masyarakat sekuler yang baik maupun yang buruk sekaligus.²¹ Misalnya, mereka mengklaim mendapatkan tuntunan langsung dari Tuhan, cenderung untuk mengisolasi diri dari kehidupan bermasyarakat, menolak untuk berinteraksi dengan realitas, memusuhi akal dan pemikiran ilmiah serta hasil-hasil penemuan ilmiah. Oleh karenanya, mereka meninggalkan universitas-universitas dan mendirikan lembaga-lembaga tersendiri bagi pendidikan anak-anak mereka. Mereka juga menolak sisi-sisi positif kehidupan sekuler, apalagi sisi negatifnya, seperti aborsi, pembatasan kelahiran, penyimpangan seksual, dan kampanye-kampanye untuk membela “hak-hak” orang-orang yang berperilaku seperti itu dari barang-barang yang memabukkan, merokok, dansa-dansi, hingga sosialisme. Itu semua adalah “fundamentalisme” dalam terminologi Barat dan dalam visi Kristen.

²¹ Syafiq Hasyim, *Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna*.....hlm. 7-8

D. Makna Istilah *Ushuliyah* dalam Wacana Pemikiran Islam

Dalam visi Arab dan dalam wacana pemikiran Islam, kita tidak menemukan dalam kamus-kamus lama, baik kamus bahasa maupun kamus istilah, disebutkan istilah *ushuliyah* “fundamentalisme”. Kita hanya menemukan kata dasar istilah itu yaitu *al-ashlu* dengan makna ‘dasar sesuatu’ dan ‘kehormatan’. Bentuk pluralnya adalah *ushul* (QS Al-Hasyr : 5) (Ash-Shaaffat :64). *Al-ashlu* juga bermakna ‘akar’ (QS Ibrahim : 24).²²

Al-Ashlu juga disebut bagi undang-undang atau kaidah yang berkaitan dengan *furu'* (parsial-parsial) dan masa yang telah lalu. Seperti yang diungkapkan dalam rediaksional ulama *ushul* fikih, “Asal segala sesuatu adalah boleh atau suci.” Dan, “*ushul*” adalah prinsip-prinsip yang telah disepakati atau diterima.

Bagi ulama *ushul* fikih, kata *al-ashlu* disebut dengan beberapa makna. Pertama, ‘dalil’. Dikatakan bahwa asal masalah ini adalah Al-Kitab dan Sunnah. Kedua, ‘kaidah umum’. Dan ketiga, ‘yang rajih’ atau ‘yang paling kuat’ dan ‘yang paling utama’. (Lihat kitab *Lisanul Arab*, Ibnu Manzhur, Kairo : Darul Ma’arif)

Dalam peradaban Islam telah terbangun ilmu-ilmu *ushuluddin*, yaitu ilmu kalam, tauhid, dan ilmu fikih akbar. Juga ilmu *ushul* fikih, yaitu ilmu yang membahas tentang kaidah-kaidah dan kajian-kajian yang dipergunakan untuk mencapai kesimpulan-kesimpulan hukum-hukum syara’ praktekal dari dalil-dalil perinciannya. Serta ilmu *ushul* hadits atau *mushthalah* hadits.

²² <http://didikharianto.wordpress.com/2007/01/01/fundamentalisme-Islam/>

Demikianlah warisan keilmuan Islam dan peradabannya, serta kamus-kamus bahasa Arab yang tidak mengenal istilah ushuliyah (fundamentalisme) dan pengertian-pengertian yang dikenal Barat atas istilah ini.

Hingga dalam pemikiran Islam kontemporer yang sebagian ulamanya menggunakan istilah ushuliyah dalam kajian-kajian ilmu fikih, kita dapati ia bermakna, “Kaidah-kaidah pokok-pokok syari’at yang diambil oleh ulama ushul fikih dari teks-teks yang menetapkan dasar-dasar tasyri’iyah (legislasi) umum, serta pokok-pokok *Tasyri’iyah* general seperti : (1) Tujuan umum syari’at, (2) apa hak Allah dan apa hak mukalaf, (3) apa yang menjadi obyek ijihad, (4) nasakh hukum, serta (5) ta’arud (pertentangan) dan tarjih (pemilihan salah satu probabilitas hukum).” Semua istilah-istilah itu sama sekali tidak mempunyai hubungan dengan substansi-substansi istilah *fundamentalisme* (ushuliyah) yang dikenal oleh peradaban Barat dan pemikiran Kristen.²³

Terlepas dari pemahaman itu, apakah dalam aliran-aliran pemikiran Islam dan mazhab-mazhabnya—baik yang lama maupun yang baru—terdapat aliran pemikiran atau mazhab yang menyikapi teks-teks suci seperti sikap orang-orang fundamentalis Barat, yakni menggunakan penafsiran literal atas al-Qur’an dan As-Sunnah, serta menolak segala metafor dan takwil atas sesuatu nash (teks), meskipun zahir teks itu jelas-jelas bertentangan dengan dalil-dalil akal. Hingga dapat dikatakan bahwa sikap aliran atau mazhab ini terdapat nash-nash Islami yang suci adalah sama persis dengan aliran fundamentalis Kristen terhadap Injil

²³ *Ibid*

dan “kitab suci” mereka. Sehingga, kemudian dapat membenarkan kebenaran “fundamentalisme Islam” dengan pengertian Barat yang negatif terhadap istilah “fundamentalisme” ini.

Jawaban terhadap pertanyaan ini adalah sama sekali tidak ada. Seluruh aliran pemikiran Islam yang lama, baik sekelompok kecil dari ahli atsar, ash-habul-hadits, kaum zhahiriyyah, maupun kelompok besar mayoritas dari ahli ra’yi, seluruhnya menerima majas (metafor) dan takwil terhadap banyak nash-nash suci. Sehingga hampir tercapai ijma bahwa nash-nash yang tidak dapat ditakwilkan, yang dalam istilah ushul fikih disebut “nash” adalah sedikit, sementara sebagian besar dari nash-nash itu dapat menerima pendapat, takwil, dan ijtihad. Sedangkan, perbedaan di antara aliran-aliran pemikiran Islam itu adalah dalam kadar penakwilan itu: ada yang membatasi diri dalam melakukan penakwilan, ada yang sedang-sedang saja, ada yang secara berani melakukan penakwilan. Namun, penakwilan itu sama sekali tidak ditolak oleh mazhab-mazhab Islam.²⁴

²⁴ Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah... ..*, hlm. 20

BAB III

EPISTEMOLOGI FUNDAMENTALISME ISLAM

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Pengertian Epistemologi

Pengetahuan (*knowledge*) adalah bagian yang esensial-aksiden manusia, karena pengetahuan adalah buah dari “berpikir”. Berpikir (*natiqiyyah*) adalah sebagai *differentia (fashl)* yang memisahkan manusia dari sesama genus-nya, yaitu hewan. Dan sebenarnya kehebatan manusia dan “barangkali” keunggulannya dari spesies-spesies lainnya karena pengetahuannya. Kemajuan manusia dewasa ini tidak lain karena pengetahuan yang dimilikinya.

Pandangan dunia (*weltanschauung*) seseorang dapat dipengaruhi oleh beberapa hal, di antaranya konsepsi dan pengenalannya terhadap “kebenaran”. Kebenaran yang dimaksud di sini adalah segala sesuatu yang berkorespondensi dengan dunia luar dan realitas. Semakin besar pengenalannya, semakin luas dan digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id dalam pandangan dunianya. Pandangan dunia yang valid dan argumentatif dapat melesakkan seseorang mencapai titik-kulminasi peradaban dan sebaliknya akan membuatnya terpuruk hingga titik-nadir peradaban. Karena nilai dan kualitas keberadaan kita sangat bergantung kepada pengenalan kita terhadap kebenaran.

Akan tetapi, bagaimanakah kebenaran itu dapat dikenal? Parameter atau paradigma apa yang digunakan untuk dapat mengidentifikasi kebenaran itu?

Mengapa kita memerlukan paradigma atau parameter ini? Dapatkah manusia mencerap kebenaran itu?

Kalau ditilik mengenai perjalanan sejarah umat manusia, sebagai makhluk dinamis dan progresif, manusia acapkali dihadapkan kepada persoalan-persoalan krusial tentang hidup dan kehidupan, tentang ada dan keberadaan, tentang perkara-perkara eksistensial. Penelusuran, penyusuran serta jelajah manusia untuk menuai jawaban atas masalah-masalah di atas membuat eksistensi manusia jauh lebih berarti. Manusia berusaha bertungkus lumus memaknai keberadaannya untuk mencari jawaban ini. *Till death do us apart*, manusia terus mencari dan mencari hingga akhir hayatnya. Ilmu-ilmu empiris dan ilmu-ilmu naratif lainnya ternyata tidak mampu memberikan jawaban utuh dan komprehensif atas masalah ini. Karena metodologi ilmu-ilmu di atas adalah bercorak empirikal.

Epistemologi selalu menjadi bahan yang menarik untuk dikaji, karena disinilah dasar-dasar pengetahuan maupun teori pengetahuan yang diperoleh manusia menjadi pijakan. Konsep-konsep ilmu pengetahuan yang berkembang pesat dewasa ini beserta aspek-aspek praktis yang ditimbulkannya dapat dilacak akarnya pada struktur pengetahuan yang membentuknya. Dari epistemologi, juga filsafat dalam hal ini filsafat modern terpecah berbagai aliran yang cukup banyak, seperti rasionalisme, pragmatisme, positivisme, maupun eksistensialisme.

Para pemikir menyebut ilmu tentang ilmu ini dengan epistemologi (Teori Pengetahuan atau *Nadzariyyah al Ma'rifah*). Epistemologi menjadi sebuah kajian,

sebenarnya, belum terlalu lama, yaitu sejak tiga abad yang lalu dan berkembang di dunia barat. Dunia barat (Eropa) mengalami ledakan kebebasan berekspresi dalam segala hal yang sangat besar dan hebat yang merubah cara berpikir mereka.

Mereka telah bebas dari trauma intelektual.

Adalah Renaissance yang paling berjasa bagi mereka dalam menutup abad kegelapan Eropa yang panjang dan membuka lembaran sejarah mereka yang baru. Supremasi dan dominasi gereja atas ilmu pengetahuan telah hancur.¹ Sebagai akibat dari runtuhnya gereja yang memandang dunia dengan pandangan yang apriori atas nama Tuhan dan agama, mereka mencoba mencari alternatif lain dalam memandang dunia (realita). Maka dari itu, bemunculan berbagai aliran pemikiran yang bergantian dan tidak sedikit yang kontradiktif. Namun secara garis besar aliran-aliran yang sempat muncul adalah ada dua, yakni aliran rasionalis dan empiris. Dan sebagian darinya telah lenyap. Dari kaum rasionalis muncul Descartes, Imanuel Kant, Hegel dan lain-lain. Dan dari kaum empiris adalah Auguste Comte dengan Positivismenya, Wiliam James dengan Pragmatismenya, Francis Bacon dengan Sensu. ismenya.

Secara etimologi, *Epistemologi* merupakan kata gabungan yang diangkat dari dua kata dalam bahasa Yunani, yaitu *Episteme* dan *Logos*. *Episteme* artinya pengetahuan, sedangkan *Logos* lazim dipakai untuk menunjukkan adanya

¹ <http://www.fatimah.org/artikel/epistemologi.htm>

pengetahuan sistematis. Dengan demikian epistemologi dapat diartikan sebagai pengetahuan sistematis mengenai pengetahuan.²

Sementara dalam pandangan filsafat kata Epistemologi yang derivasi dari bahasa Yunani yang berarti teori ilmu pengetahuan. epistemologi merupakan gabungan dua kalimat *episteme*, pengetahuan; dan *logos*, teori. epistemologi adalah cabang ilmu filsafat yang menengarai masalah-masalah filosofikal yang mengitari teori ilmu pengetahuan.³ Epistemologi bertalian dengan definisi dan konsep-konsep ilmu, ragam ilmu yang bersifat nisbi dan niscaya, dan relasi eksak antara (subjek) dan (objek). Atau dengan kata lain, epistemologi adalah bagian filsafat yang meneliti asal-usul, asumsi dasar, sifat-sifat, dan bagaimana memperoleh pengetahuan menjadi penentu penting dalam menentukan sebuah model filsafat. Dengan pengertian ini epistemologi tentu saja menentukan karakter pengetahuan, bahkan menentukan “kebenaran” macam apa yang dianggap patut diterima dan apa yang patut ditolak.

Epistemologi juga disebut logika, yaitu ilmu tentang pikiran. Akan tetapi, logika dibedakan menjadi dua, yaitu logika minor dan logika mayor. Logika minor mempelajari struktur berpikir dan dalil-dalilnya, seperti silogisme. Logika mayor mempelajari hal pengetahuan, kebenaran, dan kepastian yang sama dengan lingkup epistemologi.

² Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2003), hlm. 119

³ Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 16

Gerakan epistemologi di Yunani dahulu dipimpin antara lain oleh kelompok yang disebut Sophis, yaitu orang yang secara sadar mempermasalahkan segala sesuatu.⁴ Dan kelompok Sophis adalah kelompok yang paling bertanggung jawab atas keraguan itu.

Oleh karena itu, epistemologi juga dikaitkan bahkan disamakan dengan suatu disiplin yang disebut *Critica*, yaitu pengetahuan sistematis mengenai kriteria dan patokan untuk menentukan pengetahuan yang benar dan yang tidak benar.⁵ *Critica* berasal dari kata Yunani, *Krimoni*, yang artinya mengadili, memutuskan, dan menetapkan. Mengadili pengetahuan yang benar dan yang tidak benar memang agak dekat dengan episteme sebagai suatu tindakan kognitif intelektual untuk mendudukan sesuatu pada tempatnya.

Jika diperhatikan, batasan-batasan di atas nampak jelas bahwa hal-hal yang hendak diselesaikan epistemologi ialah tentang terjadinya pengetahuan, sumber pengetahuan, asal mula pengetahuan, validitas pengetahuan, dan kebenaran pengetahuan.

B. Corak Pemikiran Fundamentalisme Islam

Dalam perspektif kesejarahan, fundamentalisme Islam dapat dikonsepsikan sebagai satu usaha yang sungguh-sungguh untuk menjaga, membela dan melestarikan kemurnian Islam dari pengaruh-pengaruh asing

⁴ *Ibid.*, hlm. 5

⁵ *Ibid.*, hlm. 28

dengan cara kembali pada pondasi-pondasi skriptural (secara sederhana berarti pemahaman berdasar bunyi teks apa adanya). Sumber-sumber skriptural yang merupakan fundamen-fundamen Islam adalah al-Qur'an dan Hadis. Fundamentalisme skriptural, sesungguhnya menjadi instrumen yang tangguh dalam menyebarkan Islam di kalangan strata masyarakat bawah dari masyarakat kota sepanjang sejarah penyebaran Islam, dan juga telah menjadi bagian yang integral dari proses-proses Islamisasi yang intensif.

Dengan kata lain kaum fundamentalis Islam adalah mereka yang mengacu kepada otentisitas.⁶ Otentisitas tersebut didapati pada kemurnian atau keaslian ajaran, sedangkan keaslian dipercaya berada pada keyakinan dan cara berpikir generasi awal hingga dua generasi sesudah masa Nabi dan Khulafaal-Rasyidin. Ibarat air, maka air yang di hulu, makin dekat dengan mata air, tentu lebih jernih dan bersih dari pada air di hilir yang telah banyak terkena polusi. Karena itu, masa Abad Pertengahan yang telah dipengaruhi oleh kebudayaan lain, seperti kebudayaan Yunani, Persia dan India, dianggap sudah mengandung polusi akidah.

Pada masa generasi Salaf atau masa sesudah para sahabat, wacana kebudayaan Islami masih ketat berorientasi kepada budaya teks yang memiliki otoritas absolut. Karena itu hasil pemikirannya bersifat serba absolut. Kebenaran yang ditemukan adalah kebenaran yang tidak berubah dan tidak mengenal kebenaran relatif. Karena itulah kritik tidak dimungkinkan. Karena kritik

⁶ Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 20

dianggap berasal dari hawa nafsu atau setan yang merupakan lambang pengingkaran. Akal dan penalaran hanya berkedudukan sebagai pendukung yang sekunder sehingga pemikiran diatur dan dibatasi. Karena itu nalar telah dikendalikan oleh hukum bahkan ditaklukkan oleh teks suci.

Dari sinilah mulai timbul perbedaan pandangan yang bersifat absolut yang berkembang menjadi konflik sehingga timbul kekacauan atau fitnah besar mulai berkecambah. Karena perbedaan bersifat mutlak, masing-masing merasa benar sehingga timbul klaim kebenaran dan saling mengkafirkan. Interpretasi yang berkembang adalah pencarian makna dari bahasa yang pengertiannya bersandar pada pengertian asli dalam persepsi para sahabat dan generasi pertama dan kedua sesudah masa sahabat. Pada masa itulah epistemologi Islam terbatas pada metode *bayani*, yaitu metode untuk menjelaskan apa yang tertulis dalam al-Qur'an.⁷ Inilah yang pada hakikatnya disebut sebagai "logika al-Qur'an" oleh Quraisy Shihab. Ilmu yang dihasilkan adalah kalam dan ilmu fiqih serta ilmu-ilmu pembantuannya, seperti tafsir al-Qur'an, Hadis dan bahasa Arab. Ilmu kalam berusaha untuk membahas hal-hal yang gaib, seperti Tuhan, dosa, iman dan kafir.⁸ Sebenarnya pada saat itu orang Islam sudah mulai menggunakan akal dan penalaran untuk bisa menafsirkan dan membahas teks. Bahasa sendiri, misalnya, sudah mengandung logika, karena sudah berhubungan dengan persoalan makna. Tetapi peran akal ini tetap dibatasi. Karena itu, untuk mendapatkan interpretasi

⁷ Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Tirur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama....*, hlm. 21

⁸ Salihun A. Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1996). Hlm 14

yang sama, walaupun perbedaan pendapat tetap tidak bisa dicegah, ijtihad diperbolehkan untuk hal-hal yang tidak didapati petunjuknya dalam al-Qur'an dan Sunnah. Akibatnya, pertautan antara pembatasan kebebasan untuk mendapatkan kebenaran yang satu dan ikhtiar untuk berpikir, maka timbul pandangan-pandangan yang absolut. Timbulnya perbedaan itu terbukti dari munculnya mazhab-mazhab dalam ilmu kalam pada awal perkembangan Islam. Bahkan, cara membaca al-Qur'an saja telah melahirkan tujuh aliran dialek (*Qira'atul sab'ah*).⁹ Karena itu, untuk menolak pandangan yang lain, fenomena takfir atau mengkafirkan orang yang berbeda pendapat menjadi senjata yang sering digunakan.

Dari sinilah mulai berkembang kekacauan sosial atau fitnah besar (*al-fitnah al-kubro*) di antara para sahabat nabi sendiri dan pengikut-pengikutnya. Perselisihan teologis telah melahirkan partai-partai, terutama partai Syi'ah dan partai Khawarij yang merasa bersandar pada Allah sebagai sumber dan satu-satunya ukuran kebenaran. Tapi klaim kebenaran mutlak ini melahirkan pertentangan yang diikuti oleh pembunuhan dan peperangan antara orang terdekat Nabi, yaitu Aisyah istri Nabi dan Ali, keponakan dan menantu Nabi sendiri dalam suatu peperangan kavaleri.¹⁰ Korban pertamanya adalah dua menantu Nabi, yaitu Usman dan Ali. Maka kemudian muncul kelompok penengah, yaitu partai

⁹ Zainul Milal Bizawie, *Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam*, Dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 35

¹⁰ Zainul Milal Bizawie, *Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam.....*, hlm. 46

Murji'ah yang berusaha mencari jalan damai, dengan mengeluarkan pandangan mengenai kebenaran sementara atau kebenaran yang ditunda untuk diserahkan kepada Tuhan guna mendapatkan pengadilan dan penghakiman kelak di hari kiamat.

Cara berpikir dengan mempergunakan akal, baru mulai ketika bangsa Arab berjumpa dengan kebudayaan Yunani yang pagan itu.¹¹ Walaupun sebenarnya doktrin rasionalitas sudah terdapat pada al-Qur'an sendiri, yaitu suruhan untuk mempergunakan akal dan penalaran dan ijtihad dari Sunnah. Karena budaya Islam hanya mengenal bahasa Arab sebagai alat interpretasi teks, yaitu bahasa al-Qur'an, di mana makna diperoleh dari bahasa itu sendiri dan bukannya dari komunikasi dengan manusia dan alam yang lahir (*dhohir*), maka orang Arab yang Islam itu tidak mengenal bahasa lain. Karena itu untuk melakukan penerjemahan literatur asing diperlukan pertolongan dari kaum Yahudi dan Kristen yang lebih literer itu.

Demikian pula tidak semua hal atau penjelasan dijumpai dalam al-Qur'an. Kelengkapan sebagai bagian dari kesempurnaan al-Qur'an hanyalah suatu mitos. al-Qur'an ternyata memerlukan bantuan dari kitab-kitab suci sebelumnya guna memahami banyak ayat yang bersifat umum.¹²

Umat Islam pada masa generasi sahabat, misalnya, tidak memperoleh pedoman dalam masalah pemilihan kepala negara dan suksesi kepemimpinan,

¹¹ H. A. Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Lingkar Selatan, 1997), hlm. 20-21

¹² Zainul Milal Bizawie, *Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam.....*, hlm. 34

apalagi pedoman dalam bernegara dan berpemerintahan. Karena itu “Negara Islam” yang dibangun oleh Khalifah yang empat adalah hasil ijtihad dan musyawarah, sebagaimana Negara Madinah juga merupakan hasil musyawarah di antara pemuka golongan dan agama. Akan tetapi, wacana ini tidak berkembang dalam generasi sahabat dan dua generasi pengikutnya. Itulah sebabnya, maka negara dan pemerintahan Islam akhirnya kembali kepada tradisi Yahudi, bahkan tradisi Romawi dan Persia, yaitu monarki atau kerajaan.¹³

Kelompok Quraisy berkembang menjadi dinasti dominan dan terkuat sehingga memperoleh legitimasi terhadap kekuasaan. Sistem republik berakhir dengan terbunuhnya secara tragis para khalifah, kecuali Khalifah pertama Abu Bakar Siddiq, walaupun ia memerintah dengan cukup otoriter. Selain kalam, wacana *bayani* juga menghasilkan ilmu fiqh yang juga sebuah budaya tekstual. Namun *fiqh mu’amalah* (kemasyarakatan) dan *fiqh siyasah* (politik, kenegaraan dan pemerintahan) tidak berkembang, karena yang dominan kemudian adalah fiqh akidah dan ibadah, yang berfungsi mengatur individu dan masyarakat agar bisa beribadah secara benar menurut Sunnah Nabi. Fiqh akidah dan ibadah ini tidak mengenal kebenaran relatif, karena yang dicari adalah kebenaran mutlak.¹⁴

Orientasi kepada kebenaran absolut inilah yang mempengaruhi *fikih mu’amalah* dan *fikih siyasah*. Padahal, kedua jenis fikih itu sebenarnya

¹³ Masykuri Abdillah, *Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa Kini*, dalam *Islam, Negara dan Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 78-79

¹⁴ Luthfi Assyaukanie, *Masih Relevankah Fikih Siyasah?: Perspektif Baru Pemikiran Politik Islam*, dalam *Islam, Negara dan Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 257

berkembang dari respons terhadap kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Di sinilah terjadi privatisasi hukum publik. Tidak ada pemisahan antara hukum privat dan hukum publik. Dua wilayah yang berbeda, yaitu *al-Din* (agama) dan *al-Daulah* (kekuasaan) menjadi satu. Inilah sebenarnya hakikat hukum syari'ah yang sedang dikembangkan oleh kelompok Islamis di dunia maupun di Indonesia menjadi hukum publik, padahal wilayahnya berbeda. Wacana bayani yang mendasarkan pada teks yang memiliki otoritas tertinggi berakibat pada pelanggaran hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil dalam masyarakat modern seperti Indonesia.

Posisi seorang laki-laki dengan perempuan dalam peribadatan umpamanya, terdapat pemisahan antara laki-laki dan perempuan, seperti tampak dalam shalat berjama'ah, dalam pertemuan publik, dan persekolahan yang segregatis yang ingin dihidupkan kembali baru-baru ini. Dalam peribadatan terdapat sistem patriarki. Perempuan umpamanya tidak diwajibkan untuk bersholat Jum'at dan seorang perempuan tidak bisa menjadi imam atau ulama. Jika ada hubungan kemasyarakatan juga berlaku patriarki, maka fiqh peribadatan ini ikut memperkuat patriarki dalam masyarakat Muslim. Dalam patriarki ini, tidak ada persamaan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di hadapan hukum. Dalam hukum waris, perempuan hanya mendapatkan setengah dari laki-laki. Dalam pengadilan, dua orang saksi perempuan baru setara dengan seorang laki-laki. Dalam perkawinan seorang perempuan hanya boleh kawin dengan satu orang laki-laki.

Leonard Binder, mengemukakan bahwa corak pemikiran fundamentalisme Islam adalah pandangannya yang khas mengenai ijtihad. Ijtihad, bagi mereka, dimungkinkan hanya dalam kerangka ketika syaria'ah tidak memberikan perincian yang dalam. Selain itu, harus tidak ada preseden dari tradisi awal Islam, ataupun pendapat para fuqaha terkemuka dari zaman yang silam tentang persoalan-persoalan itu. Ijtihad hanya dilakukan oleh para mujtahid yang memenuhi kualifikasi ijtihad.¹⁵

Akhirnya, kerangka yang diberikan oleh Marty, dengan beberapa kodifikasi, cukup relevan diterapkan dalam mengidentifikasi gejala memahami corak pemikiran fundamentalisme Islam. Prinsip pertama fundamentalisme adalah *oppositionalism* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan —yang bukannya tak sering bersifat radikal— terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, apakah dalam tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al-Qur'an, dan pada batas tertentu al-Hadits.

Prinsip kedua adalah penolakan terhadap Hermeneutika. Artinya, mereka menolak sikap kritis (liberal) terhadap teks dan interpretasinya. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal—sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Sebuah ayat dalam

¹⁵ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 18

Qur'an (33:36) seringkali dikutip sebagai landasan utama: *Jika Allah dan Rasul-Nya memutuskan sesuatu, maka tidaklah boleh bagi orang beriman, laki atau perempuan, untuk menolak keputusan itu; tak ada pilihan bagi mereka kecuali mena'atinya.*

Prinsip ketiga adalah penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalisme, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalis merupakan bentuk dari relativisme keagamaan, yang terutama muncul tidak hanya dari intervensi nalar terhadap teks kitab suci, tetapi juga karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.

Prinsip keempat adalah penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan, bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai *as it should be* bukan *as it is*. Dalam kerangka ini, adalah masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya—kalau perlu secara kekerasan—dengan teks kitab suci, bukan sebaliknya, teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat. Karena itulah, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis; dan tanpa peduli bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat “ideal”—bagi kaum

fundamentalis Islam seperti pada kaum salaf—yang dipandang mengejawantahkan kitab suci secara sempurna.¹⁶

Hanbalisme (madzhab Hanbali) adalah salah satu dari empat madzhab sunni yang terkenal di dunia Islam. Pada umumnya, Hanbalisme sebagai pondasi melawan teologi rasional (kalam), karenanya, *Hanbalisme dapat dipandang sebagai fundamentalisme Islam skriptural*. Selain itu, fundamentalisme Hanbali juga merupakan reaksi terhadap ancaman yang datang dari Shi'isme. Dalam melawan Shi'isme, Hanbalisme membela prinsip Sunnisme, yaitu sunnah (tradisi) dan jama'ah (komunitas), sedangkan dalam melawan teologi rasional Mu'tazilah, Hanbalisme membela bahwa al-Qur'an adalah kata Tuhan yang abadi (*uncreated*) dan menegaskan penerimaan proposisi-proposisi skriptural tanpa adanya kesangsian. Sementara itu, dalam melawan tiga ancaman; pengaruh kaum salibis Kristen, Mongol dan Shi'isme, Ibnu Taymiah (wafat 1328) merupakan aktor utama di balik produksi gagasan-gagasan fundamentalisme Hanbali masa pertengahan.¹⁷

Tradisi Hanbali inilah yang melahirkan gerakan Fundamentalisme Wahabi di Arabia dan segera menjadi dominan di daerah-daerah tersebut. Gerakan fundamentalis Islam pra-modern pertama muncul di bawah pimpinan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. Banyak dipengaruhi gagasan-gagasan pembaharuan Ibn Taymiah dan memperoleh pendidikan di kalangan 'ulama' reformis di

¹⁶ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 109-110

¹⁷ Gabriel A. Almond, *Radikalisme Agama*,.... hlm. 180

Haramayn, Ibn ‘Abd Wahhab menggoyang pendulum reformasi Islam ke titik ekstrem: Fundamentalisme Islam radikal. Fundamentalisme Wahabi tidak hanya menekankan purifikasi tawhid, tetapi juga penumpahan darah dan penjarahan Mekkah dan Madinah, yang diikuti pemusnahan monumen-monumen histories yang mereka pandang sebagai praktek-praktek menyimpang.¹⁸

Gerakan Wahabi, akhirnya menjadi inspirasi bagi gerakan-gerakan fundamentalis di sebagian besar dunia Islam. Di Nigeria Utara, Syaikh Utsman dan Fodio (1754-1817) melancarkan aksi jihad memerangi penguasa Muslim dan pendukung-pendukungnya yang dianggap korup dan praktek-praktek Islam yang bercampur baur dengan tradisi budaya loka; di Afrika Barat, Fundamentalis Islam dikomandani oleh al-Hajj ‘Umar Tal (1794-1865); termasuk neo-Hambali “Wahhabisme” di India tahun 1818 dan tahun-tahun berikutnya; di Sudan dan Somalia, gerakan jihad dipimpin oleh Sayyid Muhammad ‘Abd Allah Hasan (1864-1920).¹⁹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

C. Akar Epistemologi Praktis Fundamentalisme Islam

Para pengamat pemikiran modern kerap menganggap gerakan fundamentalisme selalu berada pada margin kekuasaan yang tidak memiliki pengaruh signifikan terhadap kebijakan-kebijakan negara. Anggapan semacam ini tentu keliru jika kita mengaitkannya dengan peran Muhammad Ibn Abd al-Wahab

¹⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam...*, hlm. 112

¹⁹ Gabriel A. Almond, *Radikalisme Agama...*, hlm. 180

dan para pengikutnya yang terkenal dengan sebutan Wahabiyah sebagai cikal bakal munculnya fundamentalisme Islam. Gerakan ini bukan hanya “bermain” di pusat kekuasaan, tapi juga turut memberikan pengaruh yang luar biasa bagi pembentukan dan perkembangan kerajaan Arab Saudi.

Muhammad Ibn Abd al-Wahab lahir di Najd, salah satu kota penting dalam sejarah Hijaz Arab modern, pada tahun 1703.²⁰ Masa kecilnya dilewati di kota itu. Ia belajar ilmu-ilmu agama dan menyukai kajian-kajian al-Qur’an dan Hadits. Ia memperdalam ilmu-ilmu al-Qur’an di Madinah, Mekah, dan beberapa kota penting di Arab Saudi. Dalam usia belajarnya, Ibn Abd al-Wahab juga sempat berkunjung ke beberapa negara di luar Arab Saudi, termasuk ke Iran, di mana dia melihat adanya praktik-praktik keagamaan yang menurutnya kemudian dianggap menyimpang.

Kecintaannya pada al-Qur’an dan Hadits mendorongnya untuk menghidupkan dua sumber utama Islam ini dan mengaplikasikannya dalam kehidupan modern kaum Muslim. Ia pun kemudian memperkenalkan jargon “kembali kepada al-Qur’an dan Hadits.” Ia berpendapat, selama inti dari ajaran Islam adalah al-Qur’an dan Hadits, maka seruan pemurnian ajaran keagamaan Islam harus dilandasi dengan dua kitab utama kaum Muslim ini.²¹ Abd al-Wahab tak sekadar mengajak kaum Muslim kembali kepada ajaran-ajaran al-Qur’an dan juga Hadits, tapi menganjurkan mereka melawan dan memusnahkan praktik-

²⁰ Syaikh Muhammad bin Jamil Zainu, *Pengertian Wahabi*, (al_mujury@yahoo.co.uk)

²¹ Mujiburrahman, *Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 80-81

praktik yang dianggap bertentangan dengan ajaran-ajaran yang terkandung dalam dua kitab utama itu.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Abd al-Wahab adalah seorang yang pandai berbicara dan menulis. Selain memberikan ceramah-ceramah keagamaan kepada para pengikutnya, ia juga menulis banyak buku. Di antaranya Kitab al-Tauhid yang menjadi rujukan utama bagi para murid dan pengikutnya, Al-Ushul al-Tsalatsah wa al-Qawa'id al-Arba'ah, Tafsir al-Fatihah, Tafsir Kalimat al-Tauhid, dan Nasihat al-Muslimin.

Karya-karya Abd al-Wahab memiliki nuansa teologis ('ilm tauhid) yang kental. Karenanya, banyak orang yang menganggapnya lebih sebagai seorang teolog ketimbang seorang faqih (ahli fikih) atau mufassir (ahli tafsir), kendati ia juga menulis beberapa buku fikih dan tafsir. Hal ini berkaitan dengan sikap dan semangat Abd al-Wahab untuk memurnikan ajaran-ajaran Islam. Dan menurutnya, pemurnian Islam tak akan bisa terlaksana selama persoalan-persoalan aqidah mereka masih tercemari.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sebagai orang yang dibesarkan di lingkungan penganut paham Hanbali, Abd al-Wahab adalah seorang yang puritan dalam hal praktik keagamaan. Sama seperti Ibn Hanbal (pendiri mazhab Hanbali) sendiri dan juga pengikut-pengikutnya kemudian (seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyyah), Abd Al-Wahhab bersikap tegas kepada lingkungannya yang dianggap menyimpang dari ajaran-ajaran Islam. Dengan modal fikih mazhab Hanbali yang dikenal tegas (untuk tidak mengatakan kaku), dan sikap teologis model Ibn

Taymiyyah yang keras, Abd al-Wahab bertekad memerangi segala bentuk kebida'han dalam beribadah dan kemusyrikan dalam beraqidah.

Sikap tegasnya terhadap berbagai bentuk kemusyrikan didorong oleh adanya fakta semakin meruyaknya praktik-praktik keagamaan yang menyimpang. Di pusat-pusat keagamaan seperti Makkah dan Madinah, Abd al-Wahab melihat dengan mata kepalanya sendiri bagaimana praktik-praktik keagamaan itu sudah kelewatan. Seperti pengganggu-agungan berlebihan terhadap kuburan Nabi dan para sahabatnya. Momen ziarah yang sering digunakan kaum Muslim di dua kota suci itu, menurut Abd al-Wahab, telah menjadi ajang praktik kemusyrikan dan kemaksiatan atas nama ibadah.²²

Ibn Abd al-Wahab sendiri tidak pernah menyuruh murid-muridnya untuk membongkar nisan-nisan kuburan para sahabat atau simbol-simbol keagamaan lainnya di tempat-tempat suci di Hijaz. Tapi para pengikutnya, khususnya setelah kerajaan Arab Saudi berdiri dan mengadopsi ajaran-ajaran Abd al-Wahab, mengambil langkah radikal dalam membersihkan praktik-praktik keagamaan masyarakat Hijaz saat itu. Mereka bukan hanya membersihkan keyakinan dan cara berpikir kebanyakan kaum Muslim di wilayah Hijaz itu. Tapi juga membersihkan tempat-tempat dan simbol-simbol keagamaan yang selama itu diagungkan, termasuk nisan-nisan kuburan para sahabat dan orang-orang suci di Madinah.

²² <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=478>

Sikapnya yang tegas terhadap praktik-praktik keagamaan yang menyimpang, khususnya praktik-praktik berbau musyrik, membuat Abd al-Wahab tidak menoleransi kaum sufi yang menurutnya sebagai sumber meluasnya praktik-praktik kemusyrikan.²³ Sikap antagonistik terhadap sufi dan tasawuf sebetulnya tak hanya bersumber dari pengalaman pribadi Abd al-Wahab sendiri, khususnya ketika ia berkunjung ke beberapa kota di Irak dan Iran di mana ia menjumpai banyak penganut sufi dan Syi'ah yang melakukan praktik ibadat dan pemujaan di kuburan tokoh-tokoh agama. Tapi, sikap semacam itu adalah warisan asli Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, dua tokoh Hanbali yang sangat mempengaruhi cara dan sikap berpikir Abd al-Wahab.

Abd al-Wahab tak hanya menolak praktik-praktik yang dilakukan sebagian besar kaum Sufi, khususnya menyangkut keyakinan terhadap wasilah (perantara), tapi juga menolak seluruh struktur ajaran sufi dan menganggapnya sebagai bagian dari bid'ah dan syirik. Penolakan ini adalah konsekwensi logis dari sikap teologis Abd al-Wahab yang tegas terhadap doktrin tawhid (pengesaan Allah), bahwa keyakinan terhadap keesaan Allah tidak seharusnya dikotori dengan praktik-praktik yang membawa kemusyrikan, kendati praktik-praktik itu berbau keagamaan. Satu-satunya hal yang diakui baik dari ajaran sufi adalah sikap penyucian diri. Tapi, menurut Abd al-Wahab, orang tak perlu menjadi sufi kalau hanya untuk melakukan pembersihan diri.

²³ Muhammad Al Baqir, *dalam Kata Pengantar: Studi Kritis Faham Wahabi; Tauhid dan Syirik*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 9-10

Salah satu praktik yang dibenci Abd al-Wahab adalah praktik wasilah dan kepatuhan yang berlebihan terhadap tokoh-tokoh agama yang dianggap suci. Praktik ini, menurut Abd al-Wahab, selain tidak memiliki dasar perintah yang jelas, baik dari al-Qur'an maupun Hadits, praktik semacam itu juga merugikan umat Islam. Salah satu dampaknya adalah meluasnya sikap taqlid (pengikutan secara membabibuta) di kalangan umat Islam. Sikap taqlid, menurut Abd al-Wahab, adalah salah satu penyebab kemunduran kaum Muslim modern.²⁴ Kendati tidak menganjurkan perlunya setiap orang menjadi mujtahid (pembaru fikih), inspirator negara Arab Saudi itu menganjurkan kaum Muslim agar independen dan tidak bergantung kepada pendapat orang lain.

Abd al-Wahab juga mengkritik para ulama dan kaum Muslim yang sangat bergantung kepada kitab-kitab klasik dan menganggap seolah-olah kitab-kitab itu sebagai sumber kebenaran yang sama kedudukannya dengan al-Qur'an atau Hadits. Sikap penerimaan berlebihan terhadap kitab-kitab itu hanya akan menjauhkan umat Islam dari sumber yang seharusnya mereka jadikan acuan utama mereka. Yakni, al-Qur'an dan Hadits.

Sikap Abd al-Wahab yang mendukung ijtihad dan menolak taqlid menempatkannya sebagai pembaru Islam sejati. Kendati banyak dipengaruhi oleh pemikiran dan karya-karya Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, ia sendiri mengaku tidak kaku dalam mengikuti pendapat dua ulama besar itu. "Ibn

²⁴ Syaikh Ja'far Subhani, *Studi Kritis Faham Wahabi; Tauhid dan Syirik*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 29

Taymiyyah dan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah adalah dua ulama terpandang bagi kaum Sunni, tapi saya tidak mengikuti mereka secara ketat,” akunya dalam bukunya *al-Hadyat al-Saniyyah* (yang diedit oleh Sulaiman Bin Sahman). Sayangnya yang independen serta sangat percaya diri ini tidak diikuti oleh para pengikutnya. Para pengikut Abd al-Wahab yang dikenal sebagai anggota Wahabi cenderung tertutup serta sangat fanatik terhadap pandangan-pandangan gurunya. Dalam beberapa hal, mereka bahkan melakukan praktik taqlid, sesuatu yang dibenci oleh Abd al-Wahab sendiri.

Ajaran-ajaran Abd al-Wahab menyebar secara luas sejak Muhammad Ibn Saud, seorang pemimpin suku di Dariyah, sebuah kawasan di Hijaz Arab, berhasil membangun kekuatan sebagai cikal-bakal negara Arab Saudi pada awal tahun 1800-an. Setelah Ibn Saud menaklukkan Mekah pada tahun 1803, ajaran-ajaran Abd al-Wahab diadopsi sebagai doktrin resmi kerajaan. Hal ini terus berlangsung hingga sekarang.²⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

²⁵ <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=478>

BAB IV

ANALISA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Fundamentalisme Islam

Terdapat beberapa penekanan mengenai fundamentalisme Islam dalam analisa ini. Dalam Penekanan ini fundamentalisme Islam tidak lagi mengkaji definisi, makna, sejarah dan munculnya. Karena beberapa kajian tersebut telah diurai dalam bab-bab sebelumnya. Penekanan ini lebih diarahkan pada analisa epistemologis dan gerakannya. Antara basis epistemologis dengan gerakan fundamentalisme Islam, tidak bisa dipisahkan, keduanya merupakan dua sisi dari sekeping mata uang. Munculnya gerakan-gerakan fundamentalisme Islam tidak akan pernah terlepas dari sisi epistemologinya, karena basis epistemologis ini merupakan sistem kesadaran dari pengetahuan atau ide-ide seorang tokoh atau kelompok tertentu yang dijadikan rujukan, baik secara langsung maupun tidak langsung dalam wilayah praksisnya.

Dilihat secara sepintas, fundamentalisme Islam; kalau merujuk pada istilah *ushuliyah al-Islamiyah*, mengindikasikan pada mereka yang berpegang fundamen-fundamen pokok Islam sebagaimana terdapat dalam *al-Qur'an* dan *Hadits*, serta secara penuh menerima pandangan kaum muslim awal (pada masa nabi Muhammad dan sahabat) dan berpretensi mempertahankannya secara utuh. Menurut *fazlurrahman* yang—walaupun tidak sepenuhnya menerima istilah

”fundamentalisme”, mengatakan bahwa kaum fundamentalisme Islam ini mencoba untuk menghidupkan kembali pentingnya makna dan pentingnya norma-norma al-Qur’an yang digerakkan oleh tradisi keagamaan, sebagai perlawanan terhadap penafsiran yang disandarkan pada hermeneutika al-Qur’an antar teks (inter-tekstual).¹ Fazlur Rahman menggunakan istilah kebangkitan kembali ortodoksi untuk kemunculan gerakan fundamentalisme Islam. Gerakan ortodoksi ini bangkit dalam menghadapi kerusakan agama dan kekendoran serta degenerasi moral yang merata di masyarakat muslim di sepanjang propinsi-propinsi Kerajaan Utsmani (Ottoman) dan di India. Ia menunjuk gerakan Wahabi yang merupakan gerakan kebangkitan ortodoksi sebagai gerakan yang sering dicap sebagai fundamentalisme Islam.²

Selain itu, kalau melihat cara menafsirkan al-Qur’an dan hadits yang sangat literer dan rigid, fundamentalisme Islam ini lebih diidentikan dengan aliran khawarij. Khawarij adalah kelompok umat Islam pertama yang memiliki kecenderungan dogmatisme yang sangat kuat. Semboyan mereka adalah *”la hukma illa Allah”* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah).³ Kelompok ini juga yang pertama kali mendeklarasikan bahwa Islam dan al-Qur’an sebagai ideologi resmi, mereka menentang interpretasi al-Qur’an yang dinamik.

¹ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), hlm. 14.

² Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 286

³ Syafiq Hasyim, *Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13 (Jakarta: Lakpesdam, 2002), hlm. 12

Selanjutnya garis epistemologis ini diteruskan oleh para tokoh pemikir modernis yang juga telah diidentikan dengan gerakan purifikasi model wahabiyah⁴. Walaupun ada perbedaan dalam persoalan konsep persoalan, tapi ada kesamaan konsep yang menyatukan mereka, yaitu sama-sama mempunyai kecendrungan yang sama mengajak mengaplikasikan syari'at Islam dalam semua aspek kehidupan secara rigid.

Dilihat dari narasi permukaannya, beberapa tokoh di atas sangat mengidealisasikan ide-ide atau pemikirannya dengan sandaran secara langsung terhadap teks al-Qur'an yang litereris. Tapi pada dasarnya ide-ide mereka jauh dari dasar epistemologisnya yaitu Qur'an, karena mereka hanya menggunakan Qur'an dan Islam sebagai kendaraan dalam meraih kekuasaan, sehingga tidak memperetimbangkan lagi aspek perdamaian dan menghormati hak-hak manusia pada umumnya, senada dengan hal ini fazlurrahman mengungkapkan dengan sedikit sinis bahwa, mereka (kaum fundamentalis Islam) adalah orang-orang yang dangkal dan superficial, anti intelektual, dan basis pemikirannya tidak bersumber dari Qur'an dan budaya intelektual tradisi Islam.⁵

Sedangkan sebagai orientasi utama gerakan fundamentalisme Islam, mereka hendak mewujudkan cita-cita sosial politik mereka dalam sebuah tatanan yang berdasarkan syariat Islam. Dengan kata lain mereka menjadikan agama

⁴ Achmad Jainuri, Zainuddin Maliki, Syamsul Arifin, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama: Sebuah Tafsir Sosial*, (Malang: Bayumedia, 2003), hlm. 13-14

⁵ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 6.

sebagai ideologi politik dalam mengubah tatanan masyarakat. Di titik ini, sebenarnya Islam adalah sebuah agama dan peradaban serta bukan sebagai ideologi politik karena yang terahir ini justru akan mengurangi peran agama. Islam sebagai agama bersifat universal dan humanis. Sedangkan sebagai sebuah ideologi politik, ia akan terpenjara dalam wilayah yang sempit, terbatas, lokal, temporal dan sektarian.

Lagipula dalam Islam persoalan politik merupakan persoalan historis, bukan teologis yang harus diyakini oleh setiap individu muslim. Data historis membuktikan bahwa apa yang dianggap sebagai sistem Islami tidak lain merupakan ciptaan politik dari para tokoh Islam sepeninggal Nabi. Bisa dilihat dalam sejarah bahwa suksesi kepemimpinan dan sistem pemerintahan yang dijalankan oleh khulafa' rasyidun tidaklah monolitik karakteristiknya, melainkan terfragmentasi kedalam berbagai bentuk sesuai dengan perubahan setting politik yang mengitarinya.⁶

Dari sudut ajaran, ayat-ayat tentang politik pemerintahan Islam sama sekali tidak dikenal dalam al-Qur'an. Kalaupun ada, tentu hanya garis besarnya, begitu juga dengan Hadits-Hadits Nabi SAW. Seandainya konsep-konsep seperti *khilafah*, *imamah*, atau *imarah* pernah disabdakan Nabi tentulah perselisihan antara sahabat anshar dan muhajirin dalam peristiwa *saqifah bani sa'idah* tidak akan terjadi. Tak pelak lagi, sistem dan struktur dalam pemerintahan Islam tak

⁶ Mustoffa Basyir Rasyad, *Menolak Fundamentalisme, Menolak Islam?*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No.13, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 4

terumuskan secara jelas dan rinci dalam teks-teks agama selain hanya keharusan untuk selalu melandaskan praktek politik pada nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, kasih sayang dan humanisme.

B. Kritik Epistemologis Fundamentalisme Islam

Bagi mereka, Islam yang dicontohkan oleh Allah *salaf al-salih* merupakan bentuk keberagamaan yang paling benar dan ideal. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat Indonesia dicerca sebagai “kejahiliah modern” yang jauh dari Islam yang benar, otentik, asli.⁷ Otentisitas (*ashalah*) Islam hilang karena ia telah di campuri oleh unsur luar. Islam Indonesia kehilangan nilai keasliannya semenjak ia mengakomodasi dan berakulturasi dengan budaya dan tuntutan lokal. Masuknya warna budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan *bid'ah* atau *khurafat*.

Cara pandang seperti ini sesungguhnya mengidentifikasikan dirinya sendirinya (*self-identification*) pada apa yang pernah di klasifikasikan Ernest Gellner sebagai *great tradition* dan *high tradition* (tradisi tinggi), yang memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiah, egaliter, dingin, dan anti-ekstase. Menurut Gellner, tradisi tinggi adalah Islam “resmi” atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan. Tradisi tinggi, meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu

⁷ Fawaizul Umam, *Tafsir Pribumi; Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal*, dalam *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. V, (Surabaya: eLSAD, 2003), hlm. 195

tertentu, tetap dan terus akan diperjuangkan untuk di laksanakan, suatu saat nanti. Maka, ketika budaya-budaya lokal yang merupakan pewujudan tradisi rendah terancam oleh kemerosotan, kaum muslim dengan gampang melompat kearah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis yang tengah mereka hadapi.⁸ 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. Talal Asad dalam *The Ideal of an Anthropology of Islam* menyatakan, pembagian tradisi tinggi (*great tradition*) dan tradisi rendah (*little tradition*) mengasumsikan adanya sebuah esensi, khususnya tradisi tinggi, yang bersifat universal.⁹ 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 disekitarnya. 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. Sampai di sini, menjadi jelas, fundamentalisme Islam

⁸ Aswab Mahasin, *Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: sebuah Mukadimah dalam Ernest Gellner, Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. XI

⁹ Talal Asad, *the Idea of an anthropology of Islam*, (Washington: CCAS, Georgetown University, 1986), hlm. 21-22

kontemporer adalah suatu kesinambungan dari gerakan pemurnian Islam sebelumnya yang terjadi ratusan tahun yang silam sejak Ibn Hanbal, Ibn Taimiyah dan Ibn Abd. Al-Wahhab sekigus merupakan reaksi terhadap kondisi saat ini, yakni tantangan dunia modern.¹⁰

Dalam prakteknya, semangat purifikasi dan fundamentalisme keagamaan semacam ini muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah berwujud gerakan. Keberagamaan yang mereka sebut “otentik”, Islami dan *kaffah* yang mestinya diberlakukan diseluruh dunia karena keIslaman semacam itu bersifat universal (*shalih li kulli zaman wa makan*; cocok untuk semua tempat dan semua zaman).

Proyek keotentifikasi dan universalisme Islam sesungguhnya mengandaikan pandangan dunia (*world view*), Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang trasenden, baku, tak berubah, dan kekal. Karena itu, seluruh bangunan tekstualnya mesti merujuk pada sendi-sendi dasar yang ter maktub di dalam teks Kitab Suci dan apa yang diajarkan Nabi Saw di Mekan dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam. Hal ini di dasarkan pada realitas Islam sebagai agama yang lahir di masa Rasulullah zaman Mekah dan Madinah tanpa mengalami proses historisasi ajaran. Islam di pandang sebagai ajaran agama yang sesuai, tuntas dan paripurna di masa itu dan tidak boleh mengalami modifikasi, kontekstualisasi, ataupun perubahan.

¹⁰ Mujiburrahman, *Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, (Jakarta: Lekpesdam, 2002), hlm. 85-86

Otentifikasi juga meniscayakan ketundukan kepada teks-teks al-Qur'an, Hadits dan pengalaman masa lalu (*salaf al-salih*) dalam bentuknya yang tekstual dalam lapangan sosial-politik. Sebab, sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dianggap tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia. Tindakan sosial politik Nabi dan para sahabat juga dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapanpun dan di manapun ia hidup. Keteladanan di sini tidak semata di nilai-nilai atau pesan-pesan yang di kandunginya, tetapi juga bentuk-bentuk dan symbol-simbolnya. Jargon "*Islam kaffah*" dimaknai sebagai realisasi pengIslaman seluruh sistem hidup; ekonomi, masyarakat, Negara lengkap dengan bentuk dan simbolnya. Inilah yang melahirkan gerakan "politik identitas Islam" yang di kerangkai oleh Mazhab Wahhabi, yang oleh para pengikutnya di anggap satu-satunya kebenaran. Inilah Islam yang otentik dan universal.¹¹ Maka, konsep ini harus di terapkan oleh umat Islam seluruh dunia.

Di sinilah otentifikasi Islam menjadi *trademark* ajaran yang paling benar dan dapat diaplikasikan di semua wilayah atau kawasan. Sehingga, di luar geografis itu mesti meniru model yang sudah terjadi di masa Rasulullah (Mekah dan Madinah). Pada gilirannya, Islam yang di sana dipandang sebagai Islam yang otentik, sedangkan Islam di wilayah lainnya bukan Islam yang otentik, "*Islam peripheral*", yang jauh dari karakter aslinya. Itu sebabnya, sikap keberagamaan

¹¹ *Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 14

(Islam) di wilayah Nusantara yang telah mengalami proses akomodasi kultural dianggap bukan Islam otentik karena sudah berubah dari ajaran aslinya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dari beberapa urai terhadap Islam yang otentik dan ideal yang membawa pada klaim terhadap Islam yang mempunyai “kebenaran tunggal” dan bersifat universal. Selanjutnya Ketika ditilik dari pandangan epistemologisnya klaim kebenaran tunggal itupun juga rapuh. Ia umumnya bergerak dari absolutisme keagamaan. Kebenaran (Islam) memang mutlak, tapi itu ketika ia berada di genggamannya Tuhan. Tetapi tatkala kebenaran itu diturunkan kepada manusia, seketika itu pula ia berubah relatif, persepsional. Karena itu dalam komunikasi antar budaya dengan sendirinya kita tidak bisa lalu mutlak-mutlakan. Terlebih ketika tiada lagi “*spokesman*” yang legitimate dan otoritatif yang merepresentasikan kebenaran Islam menyusul wafatnya Nabi Muhammad SAW. Dulu, para sahabat bisa enak, setiap kali muncul kegelisahan spiritual atau intelektual atas ajaran tertentu dalam Islam, seketika itupula dapat dicairkan oleh rasul (*sumnah*). Tetapi kini, ditengah ketiadaan nabi dan kian mengembangbiaknya problem kemanusiaan kontemporer yang hampir-hampir diluar ambang batas rasional-wajar. Para muslimin harus merumuskan jawaban atau penyingkapan sendiri. Maka seluruh ajaran Islam yang berdasar teks ke dalam al-Qur’an dan hadits dengan sendirinya *interpretable*, sehingga senantiasa membuka kans bagi setiap perdebatan tentang kebenaran-kebenaran turunan dari keduanya.

Tegasnya, tatkala Allah SWT, memutuskan untuk menempatkan bahasa (Arab) sebagai kendaraan verbalisasi bagi firman-Nya dan selanjutnya oleh

manusia diobjektifkan ke dalam bentuk *mushaf*-tertulis, maka sesungguhnya wahyu-Nya telah memasuki sejarah dan serta merta terikat oleh kaidah-kaidah sejarah yang bersifat kultural empirik. Pesan-pesan (wahyu) Allah tentulah bersifat universal—diperuntukkan seluruh umat manusia, namun keterkatan oleh dimensi ruang dan waktu membuatnya mau tidak mau mengambil *locus* bahasa dan budaya (Arab) yang tentu saja bersifat partikular.

Hadirnya sifat lokalitas Islam melalui *locus* bahasa dan budaya Arab, pada prinsipnya bersifat instrumental-historis.¹² Itu artinya terbuka peluang lebar bagi upaya-upaya formulasi ke dalam *locus* bahasa dan budaya non-Arab, sehingga eksklusivisme Islam yang (kebetulan) Arab sebenarnya tidaklah menjadi penghalang ketersebaran Islam ke dunia luar Arab. Tetapi bila partikularisasi Islam yang Arab itu terlampau didesak-desakkan ke belahan dunia lain, dunia non-Arab, maka itu berarti lebih mengedepankan Islam dalam bentuk formalnya yang tegas-tegas “*Arab-Minded*”. Dan itu akan menjadi problem mendasar dalam hal, misalnya, kepentingan syiar Islam. Dalam konteks ini dapat disimpulkan bahwa Islam menyebar ke seluruh dunia bagaikan kilat berkat substansinya dan terhenti dikarenakan bentuknya.

Terlepas mengapa Allah memilih Arab sebagai *locus* ajarannya, yang pasti menghadirkan Islam membutuhkan suatu wadah kultural untuk tumbuh dan bergerak di bumi. Kaitan itu, pengambilan *locus* bahasa dan budaya (yang

¹² Fawaizul Umam, *Tafsir Pribumi; Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal*, dalam *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. V, (Surabaya: èLSAD, 2003), hlm. 194

kebetulan Arab) tersebut bersifat niscaya. Seluruh agama ketika memulai proses menyejarah, dalam kehidupan manusia, pada dasarnya memerlukan wadah kultural (bahasa dan budaya tertentu, di mana suatu agama muncul kali pertama) dimaksud dalam prosesnya sangat mungkin saling menghayakan (atau sebaliknya, memiskinkan?) sehingga dapat muncul suatu kultur berciri kagamaan atau simbol-simbol kultur tertentu dipakai guna mengekspresikan nilai-nilai keagamaan. Mengingat masyarakat tumbuh dalam bangun-bangun kultur yang beragam. Maka ekspresi atau agama secara kultur dan simbolik sangat boleh jadi juga beragam, sekalipun pesannya sama. Taruhlah, dalam hal keagamaan bahasa: substansi suatu pesan tauhid dapat juga sama namun rumusan bahasanya lain. Misalnya, sebutan untuk Allah SWT. Di Jawa ia sering di sapa dengan sebutan “*Gusti*”. Di Madura Allah disebut dengan bergantian nama “*Pangeran*” atau “*Sekobhasah*”. Sementara, di etnis Sasak Lombok ia di gauli akrab dengan nama “*Ninik Kaji*” dan begitu seterusnya.

Pendek kata Islam dan budaya memang tidak dapat dipisahkan. Tersebut sebagai fenomena sosial, Islam senantiasa terikat dengan lokalitas kultur yang bersifat partikuler dan relatif. Maka adalah sangat logis bila artikulasi dan ekspresi keislaman tidak pernah berwajah tunggal. Kendati terdapat ajaran buku yang di yakini sama serupa, tetapi di level panafsiran, tradisi dan keyakinan akan selalu dijumpai keanekaragaman dan inilah yang kemudian melembaga dalam

bentuk mazhab (*school of thought*) baik di bidang tasawuf, fiqh, siyasah, filsafat, dan domain keilmuan Islam lainnya.¹³

Demikianlah, kebenaran Islam yang semula di tangan Allah SWT bersifat perenial dan transhistoris ketika berada dalam dekapan manusia karena melalui rentang waktu dan keberbedaan tempat telah memicu bermunculannya ragam Islam yang sebagai kenyataan tidaklah mungkin di nafikan. Hal itu menegaskan simpulan bahwa sebenarnya bangun ajaran Islam yang sampai ke kita sudah berbaur dengan konstruksi penafsiran sehingga di hadapan kita pun berderet aneka mazhab dan berjejalan warna lokalitas kultural.

Hanya sayangnya kenyataan itu pada umumnya terabaikan dalam kesadaran berIslam. Yang berlangsung justru keterikatan umat Islam secara sangat takzim pada fakta-fakta partikular masa lalu. Fakta-fakta masa lalu itu didudukkan sebagai rujukan kebenaran tunggal dalam berIslam. Kebanyakan mereka kemudian bangga menyebut diri kaum *salafiy* (*as-salaf s- salih*), yang secara harfiah bermakna "terdahulu" lantaran Islam lahir di tanah Arab, berlocus bahasa dan budaya Arab, dan ratusan tahun pertama perkembangannya dalam kemulaan sejarah Arab, maka secara keseluruhan performa keberagaman mereka tidak mampu (baca: tidak mau) memisahkan antara mana yang budi-daya Arab dan mana yang ajaran Islam. Akibatnya serius, (universal nilai) Islam yang sesungguhnya mengatasi dimensi ruang dan waktu, gara-gara penghayatan religius semacam itu secara langsung telah menjadikannya terbekap erat oleh

¹³ *Ibid.*, hlm. 195

batasan-batasan ruang Arab dan waktu atau situasi Arab kala itu. Simbol-simbol Islam lokal-Arab, semisal jilbab, jenggot atau celana cingkrang, akhirnya di anggap sebagai Islam itu sendiri.¹⁴

Dari uraian diatas tampak dengan jelas bahwa Islam murni (fundamentalisme Islam) menolak keberadaan tradisi lokal. Pandangan semacam ini ternyata muncul sebagai akibat cara baca mereka terhadap tradisi berdasarkan optik al-Qur'an dan Hadits yang diandaikan transenden, turun dari langit, lengkap dan mencangkup segala hal. Padahal, dalam kenyataannya; al-Qur'an dan Hadits dikonstruksi berdasarkan tradisi yang bersifat particular dan historis.

Bagi sebagian kalangan yang menolak akan pandangan diatas menganggap bahwa Islam bukanlah agama yang sekali jadi (*instant*) atau dengan kata lain, Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. al-Qur'an—misalnya—meskipun diyakini sebagai firman Tuhan Yang Maha Ghaib, kenyataannya kalam Tuhan tersebut telah memasuki wilayah historis. Sekurang-kurangnya, empat argument bisa diajukan di sini.¹⁵ *Pertama*, Tuhan memilih bahasa manusia—dalam hal ini bahasa Arab—sebagai kode komunikasi antara Tuhan dan Rasul-Nya, Nabi Muhammad SAW. Di dalam proses komunikasi itu, menurut Muhammed Arkoun, pengujar menyatakan diri dengan suatu cara pengungkapan yang khas. Semua literature mengenai *I'jaz*—paling tidak sejauh menyangkut

¹⁴ Abdul Mun'im DZ, *Mempertahankan Keragaman Budaya*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 3

¹⁵ M. Imdadun Dkk, *Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, (Jakarta: Lakpesdam, 2003), hlm. 15

persoalan linguistik murni—menegaskan peran menentukan dari cara pengungkapan ini dalam munculnya suatu kesadaran akan kitab yang diwujudkan dari dalam ruang pikir arab.¹⁶

Kedua, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan disatu sisi dan sebagai penafsir disisi yang lain ikut menentukan proses sosial pengujaran dan tekstualitas al-Qur'an. Muhammad bukanlah sebuah kaset rekaman yang tidak berkepribadian, melainkan orang yang cerdas, jujur dan *Amanah* (bisa dipercaya). Jadi ketika menerima wahyu maka Muhammad ikut aktif memahami, menyerap dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa arab. Karena itu menurut Nasr Hamid Abu Zaid, tidak bertentangan jika dinyatakan bahwa al-Qur'an itu wahyu yang diturunkan Tuhan dengan teks Muhammad (*Muhammadan Teks*).¹⁷

Ketiga, sejak turunnya, al-Qur'an telah berdialog dengan realitas. Banyak sekali peristiwa yang mengiringi turunnya ayat dan yang merupakan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan umat waktu itu. Dengan kata lain, sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal.¹⁸ Jika mengikuti perkembangan al-Qur'an, maka itu berarti juga kita mengikuti perkembangan hidup Nabi Muhammad SAW dan perkembangan komunitas disekelilingnya.

Keempat, firman Tuhan itu telah direkam dalam bentuk catatan atau teks.

Pencatatan ini mempunyai sejarahnya sendiri, bermula dari tulisan-tulisan parsial

¹⁶ Muhammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 80

¹⁷ Taufik Rahman, Nur Ichwan, *Tafsir Tidak Pernah Berhenti*, dalam *Panji Masyarakat*, No. 31 Tahun I, 10 November 1997, hlm. 12-14

¹⁸ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 10-13

dan terserak-serak, sampai pada penetapan yang dilakukan oleh kholifah ketiga, Utsman Bin Affan, sebagai satu-satunya model pembakuan al-Qur'an pada abad ke-4 H (abad ke-10 M).¹⁹ sejak saat itulah, sebenarnya, telah terjadi peralihan al-Qur'an dari tradisi lisan ke tradisi tulisan. Peralihan ini telah menandai bagaimana sejak saat itu umat Islam telah memasuki tahapan yang mengacu pada teks-teks suci yang ada di dalam al-Qur'an untuk memperoleh jawaban dari berbagai situasi dan kondisi yang terus berkembang, tidak lagi mengacu kepada tradisi lain. Dengan demikian, dalam bentuknya yang sekarang ini, al-Qur'an tidak lebih dari fakta historis dan karya sastra. Segala sesuatu, sekalipun kitab suci yang diyakini sebagai firman Tuhan yang abadi, karena telah membumi maka ia terkena kategori sebagai fakta historis.

Dengan mempertimbangkan situasi-situasi sosio-historis yang melingkupi firman Allah tersebut, dapat di simpulkan, terdapat hubungan dialektis antara teks al-Qur'an dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya inilah, al-Qur'an "terkonstruksi" secara historis. Dengan kata lain, dapat di katakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*al-muntaj al-tsaqafiy*).²⁰ Ini berarti, tidak semua doktrin dan pemahaman agama dapat berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat gagasan universal Islam telah mengambil dan dibentuk oleh lokus bahasa dan budaya Arab yang bersifat relative, berdimensi lokal dan

¹⁹ M. Imdadun Dkk, *Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia....*, hlm. 16

²⁰ Pengantar Johan Hendrik Meuleman dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islam Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu, S Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 23-28

partikular. Karena itu, dapat dipahami pula, dari zaman ke zaman selalu muncul ulama-ulama tafsir yang berusaha mengaktualkan pesan al-Qur'an dan tataran tradisi keIslaman yang tidak mengenal batas akhir.

Selain itu, dalam bidang syariat, dapat ditemukan fakta lain yang sangat mencengangkan; Islam banyak mewarisi dan meminjam norma atau tradisi masyarakat Arab pra-Islam dalam seluruh aspek; ubudiyah, sosial, ekonomi, politik dan hukum. Haji, umroh, mengagungkan Ka'bah dan menyucikan bulan Ramadhan; hukuman zina, mencuri dan minum khamr; hukum qishosh, dhiyat, qasamah dan 'aqilah; syura atau musyawarah dan khilafah; poligami, perbudakan dan penggunaan jimat; semua itu merupakan tradisi masyarakat Arab yang telah di warisi Islam.²¹ Dalam kitab-kitab fikih lama saja, misalnya, akan mudah menemukan sejumlah ketentuan ajaran Islam yang di ambil dari tradisi-tradisi sebelumnya, baik pada era Kenabian sebelumnya yang di sebut *syar'u man qablana* maupun pada zaman kevakuman kenabian (zaman *fathrah*). Terhadap pokok soal ini ada banyak sekali contoh. Misalnya, dikisahkan bahwa jabat tangan bukanlah sesuatu yang orisinil dari Islam, melainkan sesuatu yang di pungut dari sebuah tradisi masyarakat pra-Islam. Ini artinya, bahwa Islam yang hadir di setiap jengkal bumi selalu merupakan hasil racikan-dialektik antara wahyu dan tradisi. Tak terkecuali Islam yang ada di Mekah dan Madinah. Islam mekah adalah Islam hasil perjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Arab. Begitu juga Islam yang ada di madinah. Dengan nalar demikian, bisa dimengerti jika

²¹ M. Imdadun Dkk, *Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia....*, hlm. 17

kerakter dan *genre* ayat yang turun di Mekah berbeda dengan ayat yang turun di Madinah. Adalah Dr. Khalil Abdul Karim, seorang intelektual asal Mesir yang telah berhasil mengungkap peninggalan-peninggalan yang di warisi Islam dari masyarakat Arab dalam bukunya yang berjudul *Ial-judzur al-tarikhiiyah al-syari'ah al-Islamiyah*. Menurutny, lebih kurang ada tiga pola yang dapat di kemukakan. *Pertama*, Islam mengambil sebagian tradisi masyarakat Arab dan meninggalkan sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil dan meninggalkan tradisi masyarakat Arab secara setengah-setengah, dengan mengurangi atau menambah adat dan praktek pra-Islam. *Ketiga*, Islam meminjam norma-norma tersebut dalam bentuknya yang paling sempurna tanpa mencerna ulang dan mengubah namanya.²²

Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas itulah tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan cultural suatu masyarakat. Islam adalah sebuah gerakan yang membuka dan memberi harapan (antropologi wahyu) kepada semua kelompok-kelompok sosial baik agama, kelas, etnik, dan gender, yang hidup di dalam wilayah sosio-kultural tertentu untuk meneguhkan identitas diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengelola perbedaan-perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya (*the politics of recognition*), dan mengarahkan berbagai kelompok-kelompok yang berbeda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan

²² Khalil Abdul Karim, *Historisitas Syari'at Islam*, Terj. Faisol Fatawi, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003).

ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri. Karena itu, bagi kelompok yang kurang responsif terhadap nalar keberagaman fundamentalisme Islam mengatakan bahwa, Islam yang ideal sebagaimana di bayangkan kalangan Islam otentik itu sebenarnya tidak ada. Yang ada adalah Islam riil, yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang plural ini. Bukankah Islam sebagai agama merupakan organisme yang harus hidup? Dalam konteks Indonesia, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Indonesia, problem-problemanya, dan tantangan-tantangannya ke depan.

Di depan Islam pribumi misalnya, budaya-budaya lokal dimana Nabi terlibat di dalam proses penyusunannya memiliki dua keuntungan secara sekaligus. (a) kita akan dapat mengetahui kepaiwaan Nabi di dalam membangun pangkalan-pangkalan pendaratan ajaran inti Islam. Dari cara-cara yang telah dilakukan Nabi tersebut, kenyataan di atas dapat juga diambil pelajaran tatkala hal yang sama hendak dilakukan di bumi sendiri. (b) hendaknya dilakukan penyaringan, mana-mana yang merupakan tradisi lokal-partikular Arab dan mana-mana yang merupakan ajaran universalnya. Di sini juga kita hendak mencari ajaran-ajaran Islam fundamental yang terselip atau diselipkan dalam lokalitas. Artinya, Islam Arab harus diperas untuk mendapat saripati Islam. Tentu, proses penyaringan ini harus dilakukan secara hati-hati agar tidak terperangkap pada upaya purifikasi Islam.

Dalam kerangka normatif mempelajari ajaran Islam, ajaran Islam mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam

merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu di hadirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap kebengkokan-kebengkokan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktekkan perikehidupan zalim, hegemonik, tidak adil, maka pemahaman Islam dalam konteks diatas akan melancarkan kritiknya. Misalnya, Islam seharusnya tidak akan pernah memberikan toleransi sedikitpun terhadap praktek seks bebas yang telah berkembang pesat terutama di Negara-negara maju. Dan upaya menghalalkannya terasa terlalu jauh garis ditarik dan benang di rentang. Dengan demikian, praktek seks bebas itu harus dihentikan, agar “ketelanjangan” itu tidak menjadi semakin berlarut-larut dan di teruskan dari generasi ke generasi. Kondisi itu jelas merendahkan martabat manusia. Namun, di dalam membatasi ruang gerak budaya seks bebas itu, dengan kata lain untuk membendung anomali diatas akan menggunakan kebudayaan sebagai piranti strategis perjuangannya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB V

PENUTUP

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Kesimpulan

Dari uraian dan penjelasan pada Bab I sampai Bab IV, maka dapat penulis simpulkan sebagai berikut:

1. Bahwa tipikal pemikiran fundamentalisme dalam memahami ajaran agama Islam adalah kembali pada al-Qur'an dan hadits yang berpretensi terhadap "pemurnian ajaran", sehingga dari tipikal pemikiran yang demikian niscaya akan memunculkan model penafsiran dengan penekanan aspek literalis dan tekstual.

Tipikal pemikiran model seperti ini ketika dirunut sejarahnya sangat dipengaruhi oleh ajaran wahabiyah. Ajaran wahabiyah merupakan ajaran yang memiliki ambisi besar menghancurkan bid'ah atau kesesatan, baik dalam hal memahami agama, praktik keagamaan maupun bermadzhab yang terjadi pada masyarakat muslim saat itu.

2. Dengan melihat banyaknya umat muslim banyak melakukan praktik-praktik yang mengindikasikan pada penyelewengan ajaran (bid'ah, syirik) Islam maka hal ini dijadikan landasar empiris oleh fundamentalisme Islam dalam rangka mengembalikan pada ajaran Islam yang murni. Yaitu kembali pada ajaran yang sesuai dengan al-Qur'an dan Hadits sebagai satu-satunya solusi

terhadap persoalan umat Islam diatas. Dari sinilah kemudian dapat dipahami bahwa Rasionalisasi epistemologis fundamentalisme Islam yang nantinya dijadikan batu pijakan dalam rangka mengaktualisasikan gerakan praksisnya, yaitu memurnikan atau mengembalikan ajaran yang banyak mengalami penyelewengan.

B. Saran

Beberapa saran yang dapat penulis usulkan adalah:

1. Dalam memahami berbagai macam aliran dalam Islam (baik fundamentalisme atau liberal) sebaiknya tidak terjebak pada penalaran yang universal dan objektif, karena pada dasarnya ajaran Islam selalu membutuhkan wadah lokalitas tertentu sehingga ajaran Islam selalu berkait kelindan dengan tradisi dimana ajaran Islam itu berpijak. Dengan sendirinya lokalitas tersebut menghapuskan sifat universalitas dan “kebenaran Tunggal” ajaran agama Islam.
2. Baik penulis dan pembaca hendaknya berusaha untuk mengkaji lebih lanjut ajaran agama Islam sehingga agama Islam menjadi agama yang *Rahmatan Lil Alamin* dan dapat diterima siapapun, dimanapun Serta dalam kondisi dan situasi apapun.

DAFTAR PUSTAKA

- “*Menolak Fundamentalisme Islam*” dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14 Jakarta: LAKPESDAM, 2002
- Abdala, Ulil Abshar, *Menghindari “Bibliolatry”: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Agama Islam*, dalam *Islam, Negara dan Civil Society*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Abdillah, Masykuri, *Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya Pada Masa Kini*, dalam *Islam, Negara dan Civil Society*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Ahamad, Noor, *Pengaruh Filsafat Sosial Barat Terhadap Fiqh Di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- al-Jabiri, Muhammad Abed, *Post Tradisionalisme Islam*, pen. Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, 2000
- Almond, Gabriel A., *Radikalisme Agama*, Jakarta: PPIM, 1998
- An-Na’im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari’ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* Yogyakarta: LKiS, 1994
- Annas, Khoirul, Fakultas Ushuluddin, Jur. Perbandingan Agama, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2003
- Arikunto, Suharsini, *Metode Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998
- Arkoun, Muhammed, *Berbagai Pembacaan Qur’an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997
- Armstrong, Karen, *Berperang Demi Tuhan*, Terj. Satrio Wahono dkk, Jakarta-Bandung: Mizan, 2001
- Asad, Talal, *the Idea of an anthropology of Islam*, Washington: CCAS, Georgetown University, 1986
- Assyaukanie, Luthfi, *Masih Relevankah Fikih Siyasa?: Perspektif Baru Pemikiran Politik Islam*, dalam *Islam, Negara dan Civil Society*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Azra, Azyumardi, *Fundamentalisme Islam*, Jakarta: ALVABET, 1999
- _____, *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Baso, Ahmad, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006

- Bizawie, Zainul Milal, *Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam*, Dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, Jakarta: Lakpesdam, 2003
- Burke, Peter, *History and Sosial Theory*, (New York: Cornell University Press, 1996), hlm. 88-90.
- DZ, Abdul Mun'im, *Mempertahankan Keragaman Budaya*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, Jakarta: Lakpesdam, 2003
- Eriyanto, *Analisis Wacana; Pengantar Analisa Teks Media*, Jogjakarta: LkiS, 2003
- Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan*, Yogyakarta: LkiS, 2000
- Gallagher, Kenneth T., *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 1994
- Hasyim, Syafiq, *Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar* No. 13, Jakarta: LAKPESDAM, 2002
- Huntington, Samuel P., *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerjemah M. Sadat Ismail, Yogyakarta: Qalam, 2000
- Imdadun, M., Dkk, *Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, Jakarta: Lakpesdam, 2003
- Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, Jakarta: LAKPESDAM, 2003
- Jainuri, Achmad, dkk, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama; Sebuah Tafsir Sosial*, Malang: Bayumedia, 2003
- Kamil Muhammad Muhammad Uwaidah, *Ibnu Rusyd: Filosof Muslim dari Andalusia*, Jakarta: Riora Cipta, 2001
- Karim, Khalil Abdul, *Historisitas Syari'at Islam*, Terj. Faisol Fatawi, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003
- Kasdi, Abdurrahman, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah; Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar* No. 13, Jakarta: LAKPESDAM, 2002
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha, Yogyakarta: Firdaus, 2001
- Mahasin, Aswab, *Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: sebuah Mukadimah* dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, Bandung: Mizan, 1995
- Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999

- Maleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rostakarya, 1991
- Meuleman, Pengantar Johan Hendrik dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islam Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu, S Hidayat, Jakarta: INIS, 1994
- Mujiburrahman, *Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, Jakarta: lakpesdam, 2003
- Mustofa, A., *Filsafat Islam*, Bandung: Lingkar Selatan, 1997
- Nasir, Moh., *Metode Penelitian*, Jakarta: Galia Indonesia, 1988
- Nasir, Salihun A., *Pengantar Ilmu Kalam*, Jakarta: Raja Grafindo, 1996
- Noer, Deliar, *Islam dan Politik*, Jakarta: ALVABET, 1999
- Partanto, Pius A dan M Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994
- Raharjo, Dawam, *Pulanginya Si Anak Hilang: Posisi Munawir Sadjali Ditengah Pemikiran Islam Kontemporer*, dalam *Islam Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Rahman, Fazlur, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2000
- Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1997
- Rahman, Taufik, Nur Ichwan, *Tafsir Tidak Pernah Berhenti*, dalam *Panji Masyarakat*, No. 31 Tahun I, 10 November 1997
- Rasyad, Mustoffa Basyir, *Menolak Fundamentalisme, Menolak Islam?*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No.13, Jakarta: Lakpesdam, 2003
- Rumadi, *Jihad: Kenapa Jadi "Hantu" Islam*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, Jakarta: Lakpesdam, 2003
- Said, Zanuri, Fakultas Syari'ah, Jur, JS, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2005
- Setyawan, Dana, Fakultas Ushuluddin, jur, Aqidah Filsafat, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 1994
- Sumantri, Jujun S, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2003
- _____, *Ilmu Dalam Perspektif*, Jakarta: Gramedia, 1987
- Tanhowi, Pramono, *Muhammadiyah: Mengusung Otentisitas Membendung Lokalitas*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14, Jakarta: Lekpesdam, 2003

Tibi, Basam, *Ancaman Fundamentalisme; Tajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, Yogyakarta: tiara wacana, 2000

Umam, Fawaizul, *Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal*, dalam *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. V, Surabaya: eLSAD, 2003

Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001

Wahid, Marzuki dan Nurrohman, *Dimensi Fundamentalisme dalam Politik Formalisasi Syrai'at Islam; Kasus Nanggroe Aceh Darussalam*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 13, Jakarta: Lakpesdam, 2002

Watt, William Montgomery, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, pen. Taufik Adnan, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997

Yakan, Fathi, *Revolusi Hasan Al Bana: Gerakan Ikhwanul Muslimin*, Jakarta: harakah, 2002

Yusron, Alfi, Fakultas Syari'ah, jur JS, Institut Agama Island Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2003

[http://www.gusdur.net/Haruskah Inul Diberangus.htm](http://www.gusdur.net/Haruskah%20Inul%20Diberangus.htm)

<http://didikhariantto.wordpress.com/2007/01/01/fundamentalisme-Islam/>

<http://didikhariantto.wordpress.com/2007/01/01/fundamentalisme-Islam/>

<http://didikhariantto.wordpress.com/2007/01/01/fundamentalisme-Islam/>

<http://riaupos.com/site/mod.php>

<http://www.fatimah.org/artikel/epistemologi.htm>

<http://www.psyk-paramadina.org/id/files/Krisis%20Peradaban%20Islam.pdf>

<http://www.sinarharapan.co.id/berita/0408/10/opi02.html>

Redaksi, Riset, *Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia*, Dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14, Jakarta: LAKPESDAM, 2003