

Islam Kultural Dan Islam Fundamental Di Indonesia

Naupal

Program Studi Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia
nplhas2005@yahoo.co.id

Abstract

Cultural Islam is a school of Islam that can adapt and assimilate with local culture, so that this school recognizes as tolerance. In its development the doctrine of cultural Islam oppressed by the emergence of fundamental Islam. Unlike the cultural, the doctrine of fundamental Islam known as exclusive and intolerance.

Using the discourse analysis developed by Micheal Foucault, the emergence of fundamental Islam in Indonesia – as a radical movement – can be explained through four points: will, power, discipline, regime. This four terms mentioned as discursive formations.

This paper further describes the doctrine of cultural Islam that differ with the fundamental Islam, and at the end I will explain the importance to reposition cultural Islam as Islam which followed by Indonesian Moeslem as led by wali songo and the first Islam Missionaries in this country.

A. Pendahuluan

Gagasan Islam kultural secara geneologis pertama kali diungkapkan oleh Abdurrahman Wahid dengan sebutan pribumisasi Islam pada tahun 1980-an. Dalam “pribumisasi Islam” tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing, sehingga tidak ada lagi pemurnian Islam atau menyamakan dengan praktek keagamaan masyarakat muslim di timur tengah. Menurut Abdurrahman Wahid, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah berarti tercerabutnya masyarakat dari akar budaya sendiri.¹ Inti Islam kultural adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, melainkan menemukan jembatan yang menghubungkan antara agama dan budaya.

Gerakan Islam kultural yang diperkenalkan oleh Abdurrahman Wahid mendapatkan tantangan dari gerakan Islam fundamental. Dalam dekade belakangan ini masyarakat Islam Indonesia dilanda dengan apa yang disebut sebagai gerakan

¹Lihat Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001).

“formalisasi syariah” atau lebih tepat sebenarnya gerakan arabisasi, dan puritanisasi. Gerakan puritan yang berujung pada fundamentalisme yang cenderung menafsirkan teks keagamaan secara kaku (*rigid*) dan literalis (*textual*)². Masyarakat Islam Indonesia yang sering diidentikkan dengan masyarakat yang toleran, harmonis, solidaritas sosialnya tinggi, dan tidak demikian peduli dengan hal-hal yang formalistik, terutama dalam agama, sekarang ini sedang mendapatkan serangan dari kelompok agama yang mengendus melalui partai politik dan gerakan keagamaan.

Meninjau historisitas Islam di Indonesia, sebenarnya para penyebar Islam pertama di Indonesia, yang dikenal dengan nama wali songo telah melakukan usaha adopsi budaya lokal secara selektif sehingga ajaran Islam dapat diterima tanpa kehilangan esensi di satu sisi, sementara budaya lokal dapat berjalan sebagaimana adanya. Wali songo memasukkan nilai-nilai Islam dalam budaya lokal dan menjadikannya sebagai sarana dakwah, tanpa harus mengubah format budaya lokal itu, sehingga Islam bisa berterima dalam masyarakat.

Pertanyaannya adalah ketika muncul gerakan fundamentalisme (baca puritan) muncul banyak problem dalam masyarakat Islam yang perlu mendapatkan jawaban dan tanggapan, yaitu: mengapa dengan munculnya gerakan fundamentalisme (puritan) dalam Islam semakin marak muncul isu-isu terorisme, intoleransi, dan disharmoni, dan eksklusifisme antara pemeluk Islam fundamental (puritan) dengan warga setempat, padahal Islam seharusnya menjadi *rahmatan lil alamin*? Apakah fundamentalisme dalam Islam itu merupakan fenomena tunggal? Bagaimana mengembalikan masyarakat muslim Indonesia menjadi masyarakat muslim yang kembali toleran, anti kekerasan, dan beradopsi dengan budaya setempat?

B. Islam Kultural dan Islam Fundamental: Kajian dalam Perspektif Makna.

Dalam perspektif teori analisis diskursus (*discourse analysis*) kemunculan sebuah institusi, gerakan, konsep sangat terkait dengan empat hal: *will* (kehendak), *power* (kekuasaan), *discipline* (disiplin), dan *regime* (pemerintahan). Empat hal ini dikenal dengan istilah formasi diskursus (*discursive formations*), bangunan yang mendasari adanya sebuah diskursus. Foucault ingin memberikan kesadaran kepada kita bahwa pengetahuan itu dikontrol, dibatasi, dan terkadang dikucilkan. Dia menginsifrasikan adanya *the politics of all forms of knowledge*, semacam politik di balik segala bentuk pengetahuan.³ Kehadiran baik Islam kultural, maupun Islam Fundamental adalah sebagai bentuk diskursus (institusi, gerakan, konsep) yang tidak bisa dilepaskan dari formasi diskursus tersebut. Empat formasi diskursif di atas merujuk ke Foucault, kalau kita amati secara jeli berada di sekitar diskursus baik pribumisasi Islam (Islam kultural), maupun Islam fundamental (fundamentalisme Islam). Artinya kehadiran Islam kultural di satu sisi dan Islam fundamental di sisi lain sangat terkait erat dengan keinginan (*will*) dari pihak yang mengkonstruksikannya baik dari dalam Islam maupun dari luar Islam, kekuasaan (*power*) yang mengitarinya baik dari dalam Islam maupun dari luar Islam, disiplin yang mengaturnya, dan juga rezim yang sedang berkuasa. Meskipun di sana ada unsur dalam maupun luar Islam, kenyataannya

² Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana, dan Politisasi Agama* dalam jurnal Tashwirul Afkar (Jakarta: Lakpesdam NU, No. 3) 2002, hal. 20.

³ Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London and New York: Routledge,) 2000, hal. 11.

menunjukkan bahwa pemegang empat hal tersebut saat ini dalam konteks global adalah dunia barat.

Sebagaimana kita tahu kemunculan diskursus Islam kultural pertama kali digagas oleh Abdurrahman Wahib dengan sebutan pribumisasi Islam. Oleh kalangan muda NU istilah pribumisasi Islam disebutnya dengan Islam progressif yang mencoba mengembangkan lebih mendalam – atau tepatnya lebih progressif – gagasan moderasi yang merupakan paham dasar NU. Islam progressif dimaksudkan untuk memberi penekanan utama kepada pengembangan ilmu pengetahuan, diskursus keadilan, keterbukaan, sikap toleransi, dan perlunya membangun integritas moral kaum muslimin dalam membangun kebangsaan Indonesia. Islam progressif bukan hanya mau memahami Islam sebagai agama, tetapi lebih jauh sebagai peradaban. Sedangkan gagasan pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid dalam analisis Greg Barton disebutnya sebagai gerakan liberal, ia juga menyebutnya dengan gerakan neo-modernis yang dicirikan dengan penguasaan khazanah Islam klasik/salaf dikawinkan dengan pengetahuan modern⁴. Menurutnya gerakan Islam neo-modernis berbeda dengan gerakan Islam sebelumnya, yang disebutnya tradisional⁵ dan modernis.⁶ Walaupun terdapat intelektual masa lalu yang memiliki kedua-duanya, tetapi jumlahnya sangatlah sedikit. Almarhum Harun Nasution dan Mukti Ali adalah mereka yang sedikit itu.

Islam kultural atau Islam gerakan neo-modernis dan liberal dalam bahasa Greg Barton berseberangan dengan aliran Islam radikal dan fundamental. Istilah gerakan fundamental Islam (baca fundamentalisme) ini diatributkan kepada gerakan yang menghendaki revitalisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan dunia,⁷ sedangkan Seyyed Vali Reza Nasr lebih suka menggunakan istilah revivalisme. Menurutnya istilah ini menyimpan makna yang lebih dalam, tidak hanya menggambarkan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan pada tulisan (*scripture*), akan tetapi merupakan gerakan yang sangat berkaitan dengan persoalan-persoalan politik umat (*communal politics*), pembentukan identitas (*identity formation*), persoalan kekuasaan dalam masyarakat yang plural serta mengenai nasionalisme⁸. Jadi istilah revivalisme ini lebih luas jangkauannya karena pada kenyataannya kemunculan gerakan radikal di negara-negara Islam di Timur Tengah maupun di Asia, tidak terkecuali di Indonesia didorong oleh keinginan tidak hanya menerapkan makna literal dalam teks suci dalam kehidupan nyata, juga sebagai tandingan gerakan liberal, dan sekuler.

Istilah lain yang dekat dengan fundamentalisme adalah puritanisme. Istilah ini merujuk kepada kelompok wahabi di Arab Saudi. Kelompok puritan ini menawarkan seperangkat referensi tekstual yang mendukung orientasi teologis yang intoleran dan

⁴ Greg Berton memasukkan tokoh-tokoh seperti Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Johan Effendi, dan Ahmad Wahid ke dalam aliran Islam liberal atau neo modernis. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina & Pustaka Antara) 1990

⁵ Golongan ini diwakili oleh kelompok NU dan santri minus didikan barat.

⁶ Golongan ini diwakili oleh kelompok Muhammadiyah, Masyumi, dan sarjana muslim didikan barat. Lihat Allan A Samson, “Conception of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam”, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed.), *Political Power and Communication in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1978), 198- 222.

⁷ Lihat Sheila MC. Donough, *Muslim Ethics and Modernity : A Comparative of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Maududi* (Canada: Canadian Corporation for Studies in Religion, 2000), hal. 11.

⁸ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York-Oxford: University Press, 1996), hal. 4.

mengucilkan kelompok yang berlainan dengan mereka. Kelompok yang sering menyetir ayat-ayat al-Qur'an dengan cara melakukan isolasi teks al-Qur'an dari sisi historis dan sosiologis, karenanya tafsir-tafsir yang dihasilkannya memiliki kecenderungan tinggi untuk melakukan pengucilan bagi kelompok lain. Menurutnya, merekalah pewaris dari *the devine truth*.

C. Akar Islam Kultural di Indonesia

Sejak kehadiran Islam di Indonesia, para penyebar Islam telah mencoba mengadopsi kebudayaan lokal secara selektif, mengintegrasikan, dan mengembangkannya dalam perspektif Islam. Kalangan penyebar Islam awal telah berhasil mengintegrasikan antara keIslaman dan keIndonesiaan, sehingga tradisi lokal yang telah ada tetap dipertahankan bentuknya, tapi diubah isi/ruhnya dengan ajaran Islam. Karena itu jika nilai Islam dianggap sesuai dengan adat setempat, tidak perlu diubah sesuai selera, tradisi, adat, atau ideologi Arab, sebab jika itu dilakukan akan menimbulkan kegoncangan budaya, sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur budaya yang ada jauh lebih penting dan efektif ketimbang mengganti kebudayaan itu sendiri.

Islam yang lahir di Indonesia tidak bisa dilepaskan dengan tradisi atau budaya Indonesia. Sama seperti Islam di Arab Saudi, Arabisme dan Islamisme bergumul sedemikian rupa di kawasan Timur Tengah, sehingga kadang-kadang orang sulit membedakan mana nilai Islam dan mana yang simbol budaya Arab.

Demikian juga untuk memahami nilai-nilai Islam, para pendakwah Islam dulu cukup luwes dan bijak dalam menyampaikan ajaran Islam kepada masyarakat yang heterogen *setting* nilai budayanya. Mungkin kita masih ingat para wali, yang di Jawa dikenal dengan sebutan wali songo. Mereka dengan mudah memasukkan ajaran Islam karena agama tersebut tidak dibawanya dalam bungkus arab, melainkan dalam racikan dan kemasan bercita rasa Jawa. Artinya, masyarakat diberi bingkisan yang dibungkus budaya Jawa tetapi isinya Islam.

Sunan Kalijogo misalnya menjadikan wayang kulit sebagai media dakwah Islam dan pendidikan latihan rohani dengan menjadikan tokoh pewayangan yang menjadi idola rakyat pada masa itu. Dengan menampilkan kisah Mahabarata, Sunan Kalijogo memasukkan unsur pokok ajaran Islam (akidah, syariah, dan sekaligus dialog-dialog sekitar tasawuf/ akhlak dan kebatinan)⁹.

Kalimah *syahadat* atau *syahadatin* dipersonifikasikan ke dalam tokoh Puntadewa atau Samiaji sebagai saudara tertua dari Pandawa. Sifat-sifat Puntadewa, seperti sebagai seorang raja yang berbudi luhur, berwibawa, adil, memimpin saudara-saudaranya yang empat orang dalam suka dan duka, tidak pernah akan mati, karena memiliki azimat. Demikian juga dengan syahadat sebagai pemimpin rukun-rukun Islam lainnya yang empat, kalimah syahadat juga mengilhami sifat-sifat mulia, seperti arif, adil, dan berwibawa.

Shalat lima waktu dipersonifikasikan dengan tokoh Pandawa yang kedua, Bima atau Werkudara. Bima atau Werkudara adalah penegak Pandawa, ia selalu berdiri dan tidak pernah bisa duduk, tidurpun konon menurut Ki dalang sambil berdiri. Werkudara bersikap sangat demokratis, memperlakukan semua orang tanpa membeda-bedakan

⁹ Lihat K.H. Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang) 1976, hal. 234- 238.

kedudukan dan pangkat, bahkan ia menggunakan “bahasa ngoko” terhadap siapapun (hanya satu bahasa). Demikian halnya dengan salat selamanya tetap didirikan oleh siapa pun dan dalam kondisi apapun.

Zakat sebagai rukun Islam ketiga difersonifikasikan dengan tokoh Arjuna. Dalam perwayangan arjuna disebut “lelananging jagat”, lelaki pilihan, unggul, setiap orang mendambakannya. Begitu dengan zakat, orang tidak bisa berzakat, kecuali harus punya uang dan harta. Dalam cerita Pandawa terutama dalam Barata Yudha, Bima dan Arjuna paling menonjol perannya, bahkan sebagai dwi tunggal. Demikian juga dengan solat dan zakat merupakan dua rukun Islam yang tak terpisahkan, keduanya berjalan seiringan.

Puasa ramadhan dan haji, sebagai rukun Islam keempat dan kelima, dipersonifikasikan dengan tokoh kembar Nakula-Sahadewa. Tidak setiap lakon perwayangan sikembar ini hadir, demikian pun dengan puasa ramadhan dan haji tidak setiap hari dikerjakan, hanya dalam waktu-waktu tertentu.

Demikianlah, para penyiar dakwah Islam pertama banyak berusaha memadukan kearifan lokal dengan ajaran Islam. Pertimbangannya jelas menyangkut keefektifan memasukkan nilai-nilai Islam dengan harapan mendapat ruang dakwah yang lebih memadai.

Kalangan ulama Indonesia telah berhasil mengintegrasikan antara keIslaman dan keindonesiaan, sehingga apa yang ada di daerah ini telah dianggap sesuai dengan nilai Islam, karena Islam menyangkut nilai-nilai dan norma, bukan selera atau ideologi apalagi adat. Dengan kata lain, jika nilai Islam dianggap sesuai dengan adat setempat, tidak perlu diubah sesuai dengan selera, tradisi, adat, atau ideologi Arab, sebab jika itu dilakukan akan menimbulkan kegoncangan budaya, sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur budaya yang ada jauh lebih efektif ketimbang mengganti kebudayaan itu sendiri.¹⁰

Islam yang hadir di Indonesia juga tidak bisa dilepaskan dari dengan tradisi atau budaya Indonesia, sama seperti Islam di Arab Saudi, Arabisme dan Islamisme bergumul sedemikian rupa di kawasan Timur Tengah sehingga kadang-kadang orang sulit membedakan mana yang nilai Islam dan mana yang simbol budaya Arab. Untuk memahami nilai-nilai Islam, para penyiar Islam awal (baca wali songo) begitu luwes dan halus dalam menyampaikan pesan-pesan ajaran Islam kepada masyarakat yang heterogen setting nilai budayanya. Mereka dengan mudah memasukkan ajaran Islam karena agama tersebut tidak dibawanya dalam bungkus Arab, melainkan dalam racikan dan kemasan bercita rasa budaya lokal. Artinya masyarakat diberi “bingkisan” yang dibungkus dengan budaya lokal tetapi isinya Islam.

Secara lebih luas, dialektika agama dan budaya lokal tersebut dapat dilihat dalam perspektif sejarah. Agama-agama besar dunia : Kristen, Hindu, termasuk Islam karena dalam penyebarannya selalu berhadapan dengan keragaman budaya lokal setempat, sehingga strategi dakwah yang digunakannya seringkali mengakomodasikan budaya lokal tersebut kemudian memberikan spirit keagamaanya.

Dialektika antara agama dan budaya juga terjadi seperti dalam penyelenggaraan sekaten di Yogyakarta (atau di Cirebon), dan perayaan hari raya atau lebaran ketupat di

¹⁰ Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara) 2001.

Jawa Timur yang diselenggarakan satu minggu setelah idul fitri.¹¹ Dalam perspektif sejarah Islam Indonesia, upacara sekaten ini merupakan kreatifitas dan kearifan para wali untuk menyebarkan ajaran Islam. Upacara sekaten ini merupakan upacara penyelenggaraan maulid Nabi yang ditransformasikan dalam upacara sekaten. Substansinya adalah memperkenalkan ajaran tauhid (*sekaten* ubahan dari dari *syahadatain*) sekaligus melestarikan atau tanpa mengorbankan budaya lokal. Contoh lainnya, kebudayaan nyadran pada masa majapahit, tujuan awalnya yaitu untuk mendoakan roh nenek moyang dan menyiapkan aneka rupa sajian yang didermakan untuk para dewa. Namun kemudian pada masa penyebaran Islam oleh wali songo, tradisi tersebut diadaptasi hanya untuk mendoakan roh nenek moyang tanpa menyertakan sajian makanan bagi para dewa, melainkan menyediakan makanan untuk disedekahkan kepada orang-orang miskin yang di sekitar mereka.

Wujud dakwah dalam Islam yang demikian tentunya tidak lepas dari latar belakang kebudayaan itu sendiri. Untuk mengetahui latar belakang budaya, kita memerlukan teori budaya. Menurut Kuntowijoyo dalam magnum opusnya Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi, sebuah teori budaya akan memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan berikut. Pertama, apa struktur dari budaya; Kedua, atas dasar apa struktur itu dibangun; Ketiga, bagaimana struktur itu mengalami perubahan; Keempat, bagaimana menerangkan variasi dalam budaya.

Persoalan pertama dan kedua, akan memberikan penjelasan mengenai hubungan antar simbol dan mendasarinya. Paradigma positivisme, khususnya pandangan Marx melihat hubungan keduanya sebagai hubungan atas bawah yang ditentukan oleh kekuatan ekonomi, yaitu modus produksi.

Berbeda dengan Marx, Weber dalam metodologinya menggunakan *verstehen*. Dari sini dapat dipahami makna subyektif dari perbuatan-perbuatan berdasarkan sudut pandang pelakunya. Realitas ialah realitas pelakunya, bukan pengamat. Hubungan kausal –fungsional dalam ilmu empiris-positif- digantikan hubungan makna dalam memahami budaya, sehingga dalam budaya tak akan ditemui usaha merumuskan hukum-hukum (nomotetik), tapi hanya melukiskan gejala (ideografik).

Dengan demikian, mengikuti premis Weber di atas, dalam simbol-simbol budaya yang seharusnya dipahami atau ditangkap esensinya adalah makna tersirat. Dari sini dapat dikatakan bahwa dalam satu makna (esensi), simbol boleh berbeda asal makna masih sama.

Demikian pula dengan ritus ruwahan, nyadran, sekaten, maupun tahlilan. Semua level penampakannya (*appearance*) adalah simbol-simbol pengungkapan atas nilai-nilai yang diyakini sehingga dapat mengungkapkan makna “subyektif” dari pelakunya. Tindakan seperti ini ada yang menyebut sebagai *syahadat* yang tidak diungkapkan, tetapi dijalankan dalam dimensi transenden dan imanen.

Dengan kata lain *high tradition* yang berupa nilai-nilai yang sifatnya abstrak, jika ingin ditampakkan perlu dikonkritkan dalam bentuk *low tradition* yang niscaya merupakan hasil pengumpulan dengan tradisi yang ada. Dalam tradisi *tahlilan* misalnya, *high tradition* yang diusung adalah *taqarrub ilallah*, dan diapresiasi dalam sebuah zikir kolektif yang dalam *tahlilan* sangat terlihat warna tradisi lokalnya. Lalu muncul simbol kebudayaan bernama *tahlilan* yang di dalamnya melekat nilai ajaran Islam.

¹¹ Musa Asy'ari, *Filsafat Islam Tentang Kebudayaan* (Yogyakarta: LESFI) 1999.

Kuntowijoyo merekomendasikan kepada umat Islam untuk berkreasi lebih banyak dalam hal demikian, karena akan lebih mendorong gairah masyarakat untuk lebih banyak menikmati agamanya.

D. Islam Fundamental: Tantangan Islam Kultural

Hadirnya gerakan Islam fundamental di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari adanya pengaruh fundamentalisme tingkat global, baik langsung maupun tidak langsung. Model-model fundamentalisme Islam di Indonesia dapat dirujuk pada gerakan *salafi*. Gerakan *salafi* adalah gerakan yang menyerukan kembali kepada tradisi *salaf* (generasi awal) dari dunia Islam. Gerakan *salafi* dalam dunia Islam sendiri memiliki varian yang beragam, di mana gerakan *salafi* yang satu berbeda dengan gerakan *salafi* lainnya. Awalnya periode *salaf* dimulai dalam rentang 400 tahun pertama dari masa Nabi Muhammad. Berdasarkan pendapat ini siapa saja yang meninggal pasca masa ini masuk dalam periode *khalaf*. Kemudian istilah *salafi* dibangkitkan kembali untuk digunakan terutama sebagai slogan dan gerakan yang dilakukan untuk menyerukan kembali kepada ortodoksi syariah yang akan memurnikan Islam dari segala pengaruh-pengaruh asing, seperti yang digambarkan oleh Abdul Hadi Abdurrahman tentang ideologi kaum *salaf* (baca Wahabi):

*Akidah itu tidak bisa dijadikan pegangan kecuali dari teks, adapun akal itu menyesatkan, sistem penalaran rasional yang berdasarkan logika yang telah digunakan oleh kalangan filsuf dan ahli kalam (teolog) itu tidak pernah dikenal pada masa sahabat atau generasi setelah sahabat (tabi'in)*¹²

Atas cara tafsir dan baca teks yang dimiliki model *salafi* (baca Wahabi) di atas, menyebabkan kelompok ini sering menyemaikan *the theology of intolerance* sebagai lawan dari *the theology of tolerance*. *The theology of intolerance* ini sebenarnya tidak hanya menjadi milik wahabi saja, tetapi juga menjadi milik dari kelompok-kelompok Islam puritan yang lain. Ada beberapa hal krusial yang dikemukakan oleh gerakan *salafi* ini sebagaimana yang digambarkan oleh Abdul Hadi Abdurrahman yang memiliki kemiripan dengan prinsip-prinsip yang diperjuangkan oleh gerakan fundamentalisme Islam, antara lain adalah adanya cara penafsiran teologis mereka yang tidak toleran dan cenderung mengucilkan kelompok non muslim atau muslim yang tidak sepaham.

Gerakan *salafi* (baca fundamentalisme Islam) yang muncul di Indonesia bisa jadi *memiliki* keterkaitan historis dengan fundamentalisme di wilayah lain atau dengan masa lalu, walaupun tidak memiliki ikatan langsung dengan jaringan *salafi* internasional. Munculnya gerakan fundamentalisme di Indonesia, semisal FPI (Front Pembela Islam), MMI (Majlis Mujahidin Indonesia), Laskar Jihad, HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) atau lain sebagainya merupakan akibat yang determinan dari model fundamentalisme di dunia luar.

Dalam dekade belakangan ini, Gerakan Islam fundamental telah menjadikan Indonesia, dari desa sampai kota, dari surau sampai kampus lahan kampanye agama yang berusaha melakukan puritanisasi ke-Islaman di Indonesia. Pendek kata masyarakat Islam Indonesia, sekarang menjadi ajang pertarungan kelompok Islam yang menghendaki puritanisme dalam beragama, karena disinyalir Islam yang berkembang

¹² Abdul Hadi Abdul Rahman, *Sultah al-Nash: Qira'ah fi Tawzif al-Nash al-dini* (Bairut: Al-Markaz al-Saqafi al-Arab), 1999, hal. 183.

di Indonesia selama ini identik dengan banyak bid'ah, syirik, tahayul, dan jauh dari nilai-nilai Islam yang sebenarnya.

Ada beberapa alasan mengapa Islam fundamental dapat masuk dan mempengaruhi sebagian penganut Islam di Indonesia, di antaranya adalah alasan politik, alasan ekonomi, dan alasan semangat keagamaan (jihad). Alasan politik adalah alasan yang paling jelas. Kaitan antara paham fundamentalis dengan politik dapat dilihat dari dua sebab yang melatarbelakanginya. Reaksi mereka terhadap perubahan (ancaman perubahan) yang mengancam identitas keagamaan, seperti liberalisme, sekularisme, dan pluralisme. Kedua, reaksi terhadap sistem demokrasi yang dianggap Eropa Sentris, dan tidak dapat menyelesaikan persoalan kebangsaan, karena dianggap bertentangan dengan sistem yang dikehendaki Tuhan. Mereka menginginkan sistem *kekhalifahan* diberlakukan kembali untuk bisa menjawab berbagai problem kebangsaan yang tak kunjung selesai. HTI misalnya mempunyai semboyan, "Selamatkan Indonesia dengan Syariat"¹³

Kedua, di bidang ekonomi kaum fundamentalis diarahkan pada upaya untuk memperbaiki kembali struktur ekonomi berdasarkan nilai-nilai dan norma-norma agama. Salah satu ciri paham ini adalah seringkali menentang keras sistem ekonomi sekuler. Oleh karena itu mereka menginginkan sistem ekonomi lewat perbankan Islam (bank syariah).

Ketiga, menyangkut semangat keagamaan (baca *jihad*). Dikemukakan bahwa kaum fundamentalisme dalam upaya mewujudkan cita-citanya tidak jarang menempuh jalan kekerasan. Dalam kaitannya dengan penetapan syariat Islam, misalnya MMI mendorong partai-partai politik untuk mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam Undang-Undang Dasar Negara RI sebagai sesuatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Bagi mereka hanya ada dua pilihan, menerapkan syariat Islam atau mati syahid untuk memperjuangkannya.¹⁴

Dengan beberapa alasan di atas, sebenarnya kontestasi Islam fundamental dengan Islam kultural sangat jelas. Permasalahan yang timbul adalah apakah Islam Kultural dapat dipandang absah dalam perspektif doktrin Islam. Pengabsahan ini penting menyangkut sosialisasi dan internalisasi Islam Kultural sebagai wacana pembebasan umat di kalangan umat Islam itu sendiri. Klaim-klaim yang dilontarkan kelompok Islam Fundamental perlu mendapat counter discourse untuk sebuah agenda dialog terbuka yang membuka peluang adanya paradigma baru masing-masing yang berdialog. Kebanyakan kelompok Islam fundamental mempunyai pemahaman bahwa al-Qur'an sebagai sumber ortodoksi adalah kitab yang komprehensif, sehingga masalah apapun yang ada di sekitar manusia sampai kapanpun, akan ada jawaban-jawaban spesifik dalam al-Qur'an. Inilah yang dalam pandangan Mark R. Woodward tidak akan mungkin terjadi.¹⁵

¹³ Uraian pemikiran HTI tentang anti sekularisme, lihat Muhammad Ismail Yusanto, "Selamatkan Indonesia dengan syariat" dalam syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal (Jakarta: JIL), 2003, hal. 135-171.

¹⁴ Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.) *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press) 2004, hal. 67-88.

¹⁵ Lihat dalam Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Mesjid: Esasai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan) 2001.

Sistem-sistem doktrinal, begitu kata Mark R. Woodward yang komprehensif hanya bisa muncul melalui penafsiran. Teologi dan hukum Islam didasarkan pada penafsiran al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Formulasi doktrin ini telah dimulai tidak lama sesudah Nabi wafat. Kaum fundamentalis mengabaikan dimensi tafsir dalam ajaran agama, seolah-olah agama adalah paket dari langit yang superlengkap dengan juklak dan juknis, padahal realitas yang telah ditunjukkan tidaklah demikian. Ajaran agama sarat dengan penafsiran, dan penafsiran sarat dengan ruang dan waktu, di sana ada dialektika dengan unsur budaya di mana tafsir itu lahir, sehingga di sini Islam kultural menemukan keabsahannya.

E. Penutup

Islam kultural adalah lawan dari Islam fundamental yang ingin melakukan proyek arabisasi di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. Islam kultural justru memberi keanekaragaman interpretasi dalam praktek kehidupan beragama di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian Islam tidak dianggap sebagai sesuatu yang kaku, tetapi elastis mengikuti perkembangan zaman dan keadaan. Tidak ada lagi anggapan Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.

Islam kultural sebagai jawaban dari Islam fundamental mengandaikan tiga hal. Pertama Islam kultural memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan tempat/wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespon perubahan zaman. Kedua, Islam kultural bersifat progressif, yaitu kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respon kreatif secara intens; Ketiga, Islam kultural memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah Islam kultural adalah pribumisasi Islam yang membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa harus menghilangkan identitas normatif Islam. Islam kultural mempertimbangkan perbedaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama secara literal tanpa interpretasi. Dengan demikian tidak ada lagi praktek-praktek radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrim, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Rahman, Abdul Hadi, *Sultah al-Nash: Qira'ah fi Tawzif al-Nash al-dini*, (Bairut: Al-Markaz al-Saqafi al-Arab, 1999)
- A Samson, Allan “ Conception of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam”, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed.), *Political Power and Communication in Indonesia* (Barkeley: University of California Press, 1978)
- Asy'ari, Musa, *Filsafat Islam Tentang Kebudayaan* (Yogjakarta: LESFI, 1999).
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina & Pustaka Antara, 1990).
- Carrette, Jeremy R, *Foucault and Religion Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London and New York: Routledge,) 2000,
- Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.) *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- Kasdi, Abdurrahman, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana, dan Politisasi Agama* dalam jurnal Tashwirul Afkar (Jakarta: Lakpesdam NU , No. 3, 2002).
- MC. Donough, Sheila, *Muslim Ethics and Modernity : A Comparative of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Maududi* (Canada: Canadian Corporation for Studies in Religion, 2000)
- Reza Nasr, Seyyde Vali, *Mawdudi and the Making of Islamics Revivalism* (New York-Oxford: University Press, 1996).
- Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001).
- Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)