

ISLAM PURITAN DAN ISLAM MODERAT (Pembacaan Terhadap Kedudukan Perempuan)

*Munawir**

Abstract

The Moslem extremist –with the spirit of return to pure Islam- takes the Prophet and sahabat’s period as the true Islam that oftenly they doesn’t care about living Islam, in present or future. In Islamic thought spectrum, they are minority against Moslem majority. However, supporting by affluence fund, they dare shouting in the name of Gad’s representative and then use many harshness on people they consider as Gad’s enemy. This paper will explain about Moslem extremist appearance against Moslem moderate on women’s issues.

Kata kunci: Puritan, moderat, wahabi, salafi, dan kedudukan perempuan.

I. Pendahuluan

Pembaruan pemiikiran Islam sepertinya tidak pernah berhenti. Upaya untuk memahami dan membumikan pesan-pesan Tuhan (baca: Islam) terus berlangsung. Tentu ada pasang surutnya. Setiap sejarah memiliki periode kejayaannya masing-masing yang berbeda satu generasi ke generasi yang lainnya. Paling tidak dalam pergulatan sejarah pemikiran Islam, secara umum ada dua corak pemikiran yang saling berlawanan, yaitu Islam puritan dan Islam moderat.

Ada dua persoalan utama yang membedakan Islam puritan dan Islam moderat, yang dua hal itu terangkum dalam rumusan pertanyaan: *Pertama*, apakah teks-teks keagamaan ditujukan untuk mengatur segala aspek kehidupan? *Kedua*, apakah estetika (kemampuan bawaan manusia) untuk

* Dosen STAIN Purwokerto

berpikir secara cermat dan mengetahui ‘sesuatu yang baik’ itu dimungkinkan?

Sekalipun puritan dan moderat pada dasarnya masih berada dalam bingkai agama yang sama, namun karena keduanya memeluk pandangan dunia (*world view*) yang secara mendasar berbeda, maka respon terhadap dua pertanyaan di atas menjadi titik tolak perbedaan antar keduanya.

II. Mengapa Menggunakan Istilah Puritan Bukan Istilah Fundamentalis

Pada dasarnya dalam dunia modern Islam ada banyak istilah yang bisa diacu sebagai sinonim dari istilah puritan. Di antara Istilah-istilah tersebut adalah fundamentalis. Namun, banyak sarjana mengakui bahwa penggunaan istilah fundamentalisme adalah problematik.

William Montgomery Watt mengatakan bahwa istilah fundamentalisme pada dasarnya merupakan suatu istilah Inggris kuno yang ditujukan kepada kalangan Protestan yang berpandangan bahwa al-Kitab harus diterima dan ditafsirkan secara harfiah. Dari sini, ia mendefinisikan fundamentalisme Islam dengan kelompok muslimin yang sepenuhnya menerima pandangan dunia tradisional serta berkehendak mempertahankannya secara utuh.¹

Berbeda dengan W. Montgomery Watt, Fazlur Rahman –walau lebih suka menggunakan istilah revivalisme- mendefinisikan fundamentalisme dengan orang-orang yang memiliki komitmen terhadap proyek rekonstruksi atau *rethinking* (pemikiran kembali) Islam salaf/ortodoksi.² Sementara itu, Bassam Tibi mendefinisikan fundamentalisme bukan sebagai kepercayaan spiritual, tetapi sebagai ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosio-politik dan ekonomi dalam rangka menegakkan tatanan yang diridhai Tuhan.³

¹ William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, Terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), 3-4.

² Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam; Studi tentang Fundamentalisme Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 14.

³ Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imran Rasyid dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 23.

Selanjutnya, letak problematic istilah fundamentalisme semakin tampak jelas dalam pandangan Kholid Abou el-Fadl. Menurutnya, istilah fundamentalisme mengandung ambiguitas dalam pengertiannya. Fundamentalis sering diidentikkan dengan Islam garis keras, padahal dalam bahasa Arab istilah itu dikenal dengan '*al-ushuli*'⁴ yang berarti 'seseorang yang bersandar pada hal-hal yang bersifat pokok dan mendasar'.⁵ Dalam koridor ini, dapat dikatakan bahwa semua kelompok dan organisasi Islam berpijak pada ajaran-ajaran fundamental Islam, bahkan kelompok paling liberal pun; mereka akan menegaskan bahwa cita-cita dan pendirian mereka adalah merepresentasikan ajaran-ajaran fundamental Islam. Di sinilah letak ambiguitas istilah fundamentalis itu.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas, kiranya penulis lebih memilih istilah puritanisme daripada istilah fundamentalisme untuk merepresentasikan kelompok minoritas umat Islam yang militan dan fanatik, karena ciri menonjol kelompok ini dalam hal keyakinannya menganut paham absolutisme dan tidak kenal kompromi. Dalam banyak hal, orientasi kelompok ini cenderung menjadi puris, dalam arti ia tidak toleran terhadap berbagi sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas pluralis sebagai satu bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati.

III. Puritan; Wahhabi Plus Salafi

A. Asal-Usul Wahhabi

Sejarah origin puritan bisa dimulai dari kaum Wahabi. Hal ini karena kaum Wahhabi telah benar-benar mempengaruhi setiap gerakan puritan di dunia Islam di era kontemporer. Setiap kelompok Islam yang sudah dilekati citra buruk oleh dunia internasional, seperti Taliban dan al-Qaida, sangat kuat dipengaruhi oleh pemikiran Wahhabi.

Adapun dasar-dasar ideologi Wahhabi dibangun oleh seorang fanatik abad ke-18 yaitu Muhammad bin Abdul Wahhab (1115-1201 H/1703-

⁴ Khalid Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 29.

⁵ Makna di atas, senada dengan makna fundamentalis dalam bahasa Inggris, yaitu *fundament* yang artinya dasar dari sesuatu/sesuatu yang asasi. Dikutip dari Nurhakim, *Islam Tradisi dan Reformasi* (t.kp.: Bayumedia Publishing, 2003), 148.

1787 M).⁶ Gagasan utama Abdul Wahhab adalah bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dengan menyimpang dari jalan yang lurus dan hanya dengan kembali ke satu-satunya agama yang benar mereka akan diterima dan mendapat ridha Allah.⁷ Dengan semangat puritan Abdul Wahhab hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakininya telah menggerogoti agama Islam yang di antaranya tasawuf, rasionalisme, dan praktik-praktik lain yang dinilainya sebagai inovasi bid'ah.

Pada masa Abdul Wahhab, modernitas telah merevolusi konsepsi manusia mengenai realitas di dunia dengan memperkenalkan konsep yang mengguncangkan kesadaran, yakni konsep relativitas dan empirisisme ilmiah.⁸ Wahhabi merespon kekuatan modernitas yang mengacaukan keseimbangan tersebut dengan mencari tempat perlindungan. Dalam hal ini, perlindungan itu diperoleh dengan melekatkan diri pada teks-teks keagamaan untuk mendapatkan kepastian dan rasa kenyamanan. Al-Qur'an dan sunnah dengan pemahamannya yang literal dianggap sebagai satu instruksi manual untuk menggapai keselamatan dan kejayaan.

Konsekuensinya, Wahhabi menganggap bahwa berbagai bentuk pemikiran yang tidak secara keseluruhan bergantung pada teks sebagai satu bentuk pemujaan diri (*self idolatory*) dan meletakkan bidang-bidang ilmu pengetahuan, khususnya filsafat, sebagai ilmu-ilmu iblis. Dengan menyeru untuk kembali kepada Islam yang murni, sederhana, dan lugas, ajaran Wahhabi menolak berbagai usaha menginterpretasi hukum Tuhan dari sudut pan-

⁶ Ia lahir di Yainah, Najed, wilayah yang berada di tengah padang pasir daratan Arab. Agus Moh. Najib, "Gerakan Wahabi: Ajaran dan Metode Penyebaran", dalam Yudian Wahyudi (ed.), *Gerakan Wahabi di Indonesia* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), 3.

⁷ Khalid Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, 61.

⁸ Kalangan tertentu umat Islam dewasa ini menganggap pengaruh Eropa atas dunia Islam bermula dari pecahnya perang Salib. Pada taraf tertentu pandangan ini dapat dibenarkan, tetapi pengaruh modern utama baru muncul setelah ekspansi Eropa melintasi samodera yang dimulai pada abad ke-15 dan didorong oleh faktor-faktor berbeda. Bagi dunia Islam, pengaruh Barat secara efektif bermula tahun 1498 ketika Vasco da Gama membuka jalan laut ke India melalui Tanjung Pengharaan dan berbagai bangsa Eropa mulai melakukan perniagaan dengan Afrika Timur, anak benua India, India Timur, dan Timur Jauh. William Montgomery Watt, *Fundamentaisme Islam dan Modernitas*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 92.

dang sejarah dan perspektif kontekstual, karena semua itu merupakan sebuah korupsi terhadap Islam yang benar dan otentik.⁹ Dari sini, tradisi yurisprudensi klasik yang sangat baik dianggap sebagai cara berpikir yang menyesatkan belaka. Wahhabi menjadi sangat tidak toleran terhadap berbagai praktik keagamaan yang sudah berlangsung lama dan menganggap berbagai macam madzhab pemikiran menjadi sama-sama ortodoks dengan pengertian yang sempit. Dampak lanjutan dari cara pandang seperti ini adalah Wahhabi seringkali menciptakan daftar panjang tentang praktik-praktik keagamaan sebagai inovasi bid'ah dan orang-orang muslim kontekstual sebagai orang-orang kafir.

Pada abad ke-18 keluarga Sa'ud bergabung dengan gerakan Wahhabi dan memberontak melawan pemerintahan Turki Usmani di Arabia.¹⁰ Pasukan Mesir menggagalkan pemberontakan ini pada tahun 1818, akan tetapi ideologi Wahhabi kembali bangkit pada awal abad ke-20 di bawah kepemimpinan Abd al-Aziz bin Sa'ud (pendiri negara Saudi modern) yang bersekutu dengan suku-suku Najd, pada permulaan apa yang kemudian menjadi Saudi Arabia.¹¹ Keluarga al-Saud dan Wahhabi ini telah meninggalkan jejak intoleransi, kebencian, dan fanatisme yang luar biasa yang berujung pada berbagai aksi kekerasan.

Dalam perkembangannya, dengan memperlakukan pemerintahan Turki Usmani Muslim sebagai kekuatan yang asing yang menduduki Arab,

⁹ Dengan kata lain, proses intelektualisasi (diskusi) seperti yang dilakukan oleh kaum modernis menjadi tidak penting, karena yang penting bagi mereka adalah ketaatan mutlak pada Tuhan (iman); iman membuat orang mengerti, dan bukan mengerti yang membuat orang menjadi beriman. Yusril Ihza Mahendra, "Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan", dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 101.

¹⁰ Aliansi al-Sa'ud dan Wahhabi sejak tahun 1745 hingga 1818 dikenal sebagai Negara Saudi pertama yang berakhir tatkala militer Mesir dan Turki menghancurkan kota al-Dir'iyyah, ibu kota kerajaan Saudi pertama. Khalid Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, 79.

¹¹ Dalam hal ini, penting untuk dicatat bahwa berbagai tahap yang mengantar pada berdirinya kerajaan Saudi pada tahun 1932, yaitu; negara Saudi pertama yang gagal (1745-1818), negara kedua yang juga gagal kira-kira dari 1824-1891), baru yang ketiga, negara Saudi berhasil bertahan (dimulai pada tahun 1902 dan berlanjut hingga 1932). *Ibid.*, 82.

maka Wahhabisme menetapkan sebuah gagasan kuat tentang otonomi dan penentuan nasib sendiri bagi Arab. Di sinilah terlihat bahwa hubungan antara keluarga al-Sa'ud dengan Wahhabi berlangsung dengan baik, lebih dari sekedar hubungan pragmatis dan saling memberi dukungan. Saudi dan Wahhabi menemukan satu model untuk menjawab persoalan tentang bagaimana negara Islam seharusnya bertindak di dunia modern. Menurut model ini, yang kemudian berpengaruh di kalangan muslim puritan, kekuasaan intrusif negara yang baru sungguh-sungguh membatasi kebebasan individu dan memaksa orang yang menentang untuk menaati tata perilaku yang sangat spesifik –semua dilakukan dengan alasan untuk memperkuat hukum Tuhan.

Lebih jauh, dalam model Saudi, negara mencipta dan memperkuat apa yang pada akhirnya disebut unit polisi agama yang memainkan peran ganda: *pertama*, memaksakan ortodoksi kaku yang didukung negara, dan *kedua*, menghancurkan semua wujud keragaman agama dan perbedaan pendapat.¹²

Perkembangan dan penyebaran pemikiran-pemikiran Wahhabi mencapai tahap luar biasa adalah pada saat ditemukannya minyak di Arab Saudi. Pemanfaatan sumber daya minyak ini menjadi dana segar yang melimpah untuk negara itu. Lebih-lebih setelah tahun 1975, dengan naiknya harga minyak, Arab Saudi dengan agresif mendukung promosi pemikiran Wahhabi ke seluruh dunia.¹³

Awalnya, proses penyebaran itu dilakukan dengan memberikan dukungan finansial pada organisasi-organisasi penting, namun pada tahun 1980-an, proses ini menjadi lebih canggih dan menyeluruh. Misalnya, Arab Saudi menciptakan organisasi perwakilan seperti Liga Muslim Dunia (*Rabithah al-'Alam al-Islami*), yang secara luas mendistribusikan literatur Wahhabi dalam semua bahasa utama dunia, memberikan hadiah dan sumbangan serta menyediakan dana untuk jaringan penerbit, masjid, dan lembaga-lembaga pendidikan. Efek kampanye ini adalah banyak gerakan Islam di seluruh dunia menjadi pendukung ideologi Wahhabi.

¹² *Ibid.*, hlm. 85.

¹³ *Ibid.*, hlm. 91.

Dalam hal ini, satu hal yang perlu dicatat bahwa wahhabisme tidak tersebar di dunia muslim modern di bawah benderanya sendiri. Wahhabisme menyebar ke dunia muslim di bawah bendera Salafisme. Mengingat asal-usul Wahhabi yang marginal, tentu penyebaran yang bersifat massif sulit dilaksanakan, berbeda jika penyebarannya menggunakan bendera salafisme, karena salafisme mempunyai otoritas dan kredibilitas tertentu di mata umat Islam secara umum.

B. Asal-Usul Salafi

Salafisme adalah suatu keyakinan yang didirikan pada akhir abad ke-19 oleh para reformis muslim seperti Muhammad Abduh (w. 132H/1905 M), Jamaluddin al-Afghani (w. 1314 H/1897 M), Muhammad Rasyid Ridha (w. 1354 H/ 1935 M), Muhammad al-Syaukani (w. 1250 H/1834 M), dan Jalal al-Shan'ani (w. 1225 H/ 1810 M).¹⁴ Sejumlah orang bahkan menisbatkan asal-usul keyakinan salafisme ini kepada Ibnu Taimiyyah (w. 728 H/1328 M) dan muridnya yang bernama Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/ 1350 M).

Istilah salaf berarti pendahulu, dan dalam konteks Islam pendahulu itu merujuk pada periode Nabi SAW, para sahabat, dan tabi'in. Selain itu, istilah salafi (seseorang yang mengikuti kaum salaf) punya makna fleksibel dan lentur serta memiliki daya tarik natural, sebab ia melambangkan autentisitas dan keabsahan.

Sebagai istilah, salafi dimanfaatkan oleh setiap gerakan yang ingin mengklaim bahwa gerakan itu berakar pada autentisitas Islam. Walaupun istilah itu pada awalnya dipakai oleh kaum reformis liberal, pada awal abad ke-20, kaum Wahhabi menyebut diri mereka sebagai kaum salafi. Akan tetapi hingga tahun 1970-an, istilah itu tidak terkait dengan keyakinan Wahhabi.¹⁵

Salafisme menyeru kepada konsep Islam yang sangat mendasar dan fundamental dalam Islam; umat Islam wajib mengikuti perintah-perintah Nabi SAW dan para sahabatnya. Secara metodologis, salafisme identik

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 93.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 94.

dengan Wahhabi, kecuali bahwa Wahhabisme jauh tidak toleran terhadap pendapat-pendapat yang berbeda dan beragam.¹⁶ Para pendiri Salafisme menekankan bahwa dalam berbagai persoalan, umat Islam harus kembali kepada al-Qur'an dan sunnah Nabi SAW. Dalam melakukan ini, umat Islam seharusnya menafsirkan kembali sumber-sumber asli dari kacamata tuntutan dan kebutuhan modern tanpa harus terikat dengan penafsiran-penafsiran generasi muslim awal.

Sebagaimana dipahami, bahwa pada awalnya Salafisme sama sekali tidak anti-intelektual, tetapi seperti Wahabisme, ia cenderung tidak tertarik dengan sejarah. Dengan menekankan asumsi masa kejayaan Islam, Salafisme mengidealisasi zaman Nabi SAW dan sahabatnya dan menolak pada warisan sejarah Islam yang lebih besar. Lebih jauh lagi, dengan menolak preseden para ahli hukum Islam terdahulu dan tidak menghargai tradisi, Salafisme mengadopsi sebuah bentuk egalitarianisme yang mendekonstruksi gagasan-gagasan yang telah mapan dalam Islam. Dalam pandangan Salafisme, setiap orang dinilai memenuhi kualifikasi untuk kembali pada sumber asli Islam dan berbicara atas nama Tuhan.¹⁷

Dengan membebaskan umat Islam dari tradisi para pakar hukum Islam, Salafisme memberikan kontribusi terhadap kekosongan otoritas dalam Islam kontemporer. Dalam hal ini, Salafisme tidak seperti Wahhabisme, ia tidak secara aktif memusuhi tradisi hukum atau praktik beragam mazhab pemikiran. Seakan-akan Salafisme memandang tradisi hukum lebih bersifat opsional dan bukannya harus dibuang. Di samping itu, Salafisme juga sama sekali tidak anti Westernisasi.

Masa liberal Salafisme berakhir pada tahun 1960-an. Setelah tahun 1975, Wahhabisme telah membuang sifat ketidaktoleranannya yang

¹⁶ Dalam hal ini, Abu Zahrah menyebut kaum Wahabi hamper sama dengan kaum Khawarij yang mengkafirkan orang-orang yang berbeda pendapat dan memerangi mereka dengan kekuasaannya. Bahkan, mereka juga mirip dengan kelompok Mu'tazilah yang berkuasa pada masa Abbasiyah yang penyebarannya menggunakan alat politik dengan cara melakukan mihnah. Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah: Fi al-Siyasah wa al-'Aqaid* (t.kp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), 238.

¹⁷ Dengan kata lain, setiap individu muslim dapat membuat versinya sendiri mengenai hukum Islam. Khalid Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, 95.

ekstrim dan mulai mengkooptasi Salafisme sampai-sampai keduanya praktis tidak dapat dibedakan. Kedua teologi tersebut sama-sama membayangkan adanya masa kejayaan di dalam Islam; imajinasi ini menuntut keyakinan akan utopia historis yang mereka pikir dapat dicipta dan diproduksi kembali dalam konteks Islam kontemporer. Keduanya tidak tertarik terhadap penelitian sejarah kritis dan dalam merespon tantangan modernitas dengan melarikan diri kepada tempat-tempat yang aman, yaitu teks. Setiap bentuk khazanah intelektual yang berwawasan moral rasional dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Islam, karena dapat mengurangi kemurnian ajaran Islam.¹⁸

Pada fase inilah, kemudian Salafisme dan Wahhabisme masuk ke fase apologetisnya. Keduanya sama-sama dijangkiti sejenis pemikiran yang memandang diri mereka sebagai kelompok superior dan lebih unggul.¹⁹ Oleh karena merasa superior, maka mereka merespon tantangan-tantangan intelektual yang datang dari Barat dengan mengadopsi fiksi-fiksi kesalehan tentang tradisi Islam. Mereka mengelak penilaian kritis terhadap doktrin-doktrin Islam dan merayakan kesempurnaan Islam menurut apa yang mereka sangkakan. Dalam banyak hal, respon apologetik tersebut, secara fundamental mereka pusatkan pada kekuasaan (*daulah*). Tujuan utamanya bukan untuk menyatukan nilai-nilai partikular di dalam dunia Islam, tetapi untuk memperkuat Islam melawan musuh peradabannya. Akibat buruk dari sikap apologetis ini adalah menyumbangkan rasa 'intelektual kecukupan diri' yang seringkali merosot pada arogansi moral, namun mereka tidak menyadarinya. Pemikiran semacam ini terus bertahan hingga kini.²⁰ Perpaduan Salafisme dan Wahhabisme yang mulai

¹⁸ Sikap semacam ini menunjukkan adanya sesuatu yang kontradiktif di dalamnya, jika dicermati bagaimana peradaban Islam itu sendiri telah menghasilkan satu tradisi filsafat Islam yang sangat kaya. *Ibid.*, 99.

¹⁹ Kholid Abou el-Fadl, "The Ugly Modern and The Modern Agly: Reclaiming The Beautiful in Islam", *Progressive Moslems: on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 57-58.

²⁰ Dalam konteks ini, karya-karya yang lahir dari kaum Salafi generasi awal seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang memperlihatkan tingkat kecanggihan intelektual mereka, menjadi jarang (untuk enggan mengatakan tidak) ditemukan. Karya-

terjalin pada tahun 1970-an inilah yang membentuk teologi gerakan puritan saat ini.

IV. Kaum Moderat dan Tantangan Puritanisme

Sebagaimana paparan di atas bahwa ikatan teologis antara Salafisme dan Wahhabisme menghasilkan sikap apologetis, maka buah selanjutnya dari perpaduan itu adalah rasa keterasingan yang akut, baik dari institusi-institusi kekuasaan dunia modern, bahkan juga dari warisan dan tradisi Islam sendiri. Dalam konteks kekinian, puritanisme tidak lagi direpresentasikan oleh institusi-institusi formal, melainkan puritanisme telah menjadi orientasi teologis (*world view*).

Ada banyak variasi dan kecenderungan ideologis di dalam teologi puritanisme, namun demikian ciri khas yang menjadi identitasnya adalah konsisten pada ideologi supremasi; bahwa mereka selalu merasa lebih unggul dan superior, yang berfungsi sebagai kompensasi atas perasaan kalah, tidak berdaya, dan keterasingan, disertai sikap arogansi diri yang di dalamnya terkandung perasaan selalu benar ketika berhadapan dengan yang lain. Sementara 'yang lain' dalam pandangan mereka, juga susah untuk diklasifikasikan apakah 'yang lain' itu adalah Barat (kaum ateis secara umum), atau bahkan kaum muslim sendiri yang dinilai melakukan bid'ah.

Dengan pemetaan seperti di atas, kiranya menjadi mudah untuk mengidentifikasi kelompok lainnya yang biasa disebut sebagai kaum moderat. Sederhananya, jika kaum puritan identik dengan ideologi supremasi, maka kaum moderat adalah identik dengan ideologi moderasi.²¹ Dalam hal ini, Khalid Abou el-Fadl menuturkan bahwa kaum moderat adalah mereka yang meyakini Islam, menghormati kewajiban-kewajiban kepada Tuhan (mengamalkan rukun Islam yang lima), dan meyakini

karya kaum Salafi menjadi tidak bisa dibedakan dengan Wahhabi. *Kholid Abou el-Fadl, Selamatkan*, 99.

²¹ Muslim moderat merespon secara serius perintah-perintah al-Qur'an dan pernyataan-pernyataan Nabi SAW yang menerangkan bahwa keseimbangan dan moderasi adalah inti semua kebaikan dan inti setiap kebajikan. *Ibid*, 134.

bahwa Islam sangat pas untuk segala zaman, mereka tidak memperlakukan agama mereka laksana monumen yang beku, tetapi memperlakukannya dalam kerangka iman yang dinamis dan aktif;²² menerima warisan tradisi Islam, namun sekaligus memodifikasi aspek-aspek tertentu darinya demi mewujudkan tujuan-tujuan moral dari keyakinan itu di era modern.

Mencermati keberadaan kaum puritan, secara sederhana dapat dikatakan bahwa mereka adalah anak yatim modernitas. Mereka dilahirkan oleh serangan modernitas yang bertubi-tubi, tetapi seperti anak haram, mereka adalah aib bagi abad modern yang melahirkan mereka.²³

Sepanjang waktu yang telah berlalu, semua sistem agama pernah terjangkau ektrimisme absolut, tidak terkecuali Islam. Akan tetapi, arus utama kaum muslim selalu berhasil mendominasi dengan memaksa kaum ekstremis ini untuk memoderatkan pandangan mereka. Selain Khawarij, ada ekstremis lain seperti Qaramitah dan Hasyasyin yang bisa menjadi rujukan. Sesudah berabad-abad terlibat dalam pertumpaan darah, dua kelompok ini mendapatkan penilaian yang sangat buruk dalam tulisan para sejarawan, teolog, dan ahli hukum Islam, namun dari situ, mereka kemudian belajar bersikap moderat.

Dari sejarah ini, satu *point* penting yang bisa digaribawahi bahwa kelompok ekstremis tertolak dari arus besar Islam, atau dengan kata lain, ia tidak memiliki akar kuat dalam peradaban Islam. Mereka terpinggirkan, dan pada gilirannya mereka diperlakukan sebagai satu penyimpangan (*bid'ah*) dari ajaran Islam.

Kondisi saat ini berbeda dengan kondisi kesejarahan di atas. Jika pada waktu itu institusi-institusi tradisional yang bertindak dan berfungsi untuk meminggirkan keyakinan mereka masih ada, saat ini institusi-institusi itu

²² *Ibid.*, 133.

²³ Dengan kata lain, sikap puritan adalah hasil yang tumbuh dari ketegangan-ketegangan antara pandangan-dunia modernitas budaya dengan pandangan-dunia kosmologis monoteisme Islam. Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme*, terj. Imran Rasyidi, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 121. Mengenai sebab-sebab tumbuhnya gerakan Islam militan (baca: puritan), dapat juga dilihat pada buku karya S. Yunanta, *Gerakan Militer Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara* (Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung kerjasama dengan The Ridep Institut, t.th.), 17-21.

sudah tidak ada lagi. Inilah yang menyebabkan periode sejarah Islam sangat jauh lebih menyusahkan daripada sebelumnya, dan ini pula yang menjadikan orientasi puritan modern jauh lebih mengancam kepaduan moralitas dan nilai-nilai Islam daripada gerakan ekstremis yang dahulu pernah ada. Bagaimana menghadapi puritanisme?

Menurut Khalid Abou el-Fadl, salah satu penyebab utama dari kegagalan umat Islam dalam menghadapi puritanisme adalah keengganan para sarjana dan intelektual muslim untuk menunjukkan bahwa Wahhabi adalah pangkal dari gerakan puritan ini.²⁴ Khususnya pada tahun 1980-an, selain kalangan sufi dan Syi'ah, sangat sedikit sarjana yang berani mengkritisi pengaruh Wahhabi pada paham Salafi. Kritik yang diarahkan pada Arab Saudi atau Wahhabisme dipandang berisiko dan bahkan berbahaya. Setidaknya, melalui kendali mereka atas dua tempat suci, Makkah dan Madinah, pemerintah Saudi memiliki kekuasaan yang sangat kuat, yakni kekuasaan untuk memberikan visa/tidak kepada setiap muslim di dunia. Kekuasaan untuk mengaatur akses ke Makkah dan Madinah ini pada akhirnya berarti bahwa pemerintah Saudi bisa memutuskan apakah seorang muslim akan dapat melaksanakan ibadah ke tempat suci itu atau tidak. Fakta ini saja memungkinkan pemerintah Saudi untuk memiliki peran yang berdampak sangat serius atas kehidupan umat Islam di dunia. Setiap sarjana muslim yang berani mengkritisi Wahhabisme, umpamanya, tidak akan mendapatkan visa untuk mengunjungi tempat suci itu, dan bagi banyak kaum muslim yang saleh ini akan menjadi tamparan emosional yang sangat serius.

Di samping itu, dimulai pada akhir tahun 1970-an dan awal 1980-an, Arab Saudi telah memulai satu kampanye sistematis untuk menyebarkan pemikiran Wahhabi di kalangan umat Islam yang berada di negara-negara muslim maupun non muslim. Lebih penting lagi, Arab Saudi telah menciptakan sejumlah sistem bantuan finansial berskala dunia dengan memberi bantuan yang melimpah bagi mereka yangn menyokong atau menahan diri mengkritisi paham Wahhabi.

²⁴ Khalid Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, 107.

Menghadapi tantangan puritanisme di atas, penulis setuju dengan gagasan Hasan Hanafi, yaitu mengalihkan sikap-sikap konservatisme dan sikap cenderung menekankan simbol-simbol keagamaan kepada hal-hal yang lebih substantif.²⁵ Hal ini dapat dilakukan dengan melibatkan mereka di dalam berbagai kegiatan dialog antariman, terbuka atau tertutup.²⁶

Menurut hemat penulis, kegiatan seperti ini tidak kalah pentingnya dibanding dialog ataragama. Karena, sebagaimana telah maklum bahwa kekerasan sektarian dewasa ini, terjadi bukan hanya di antara pemeluk agama yang berbeda, tetapi juga di antara pemeluk agama yang sama, seperti kekerasan Syiah melawan Sunni di Irak.

V. Kedudukan Perempuan dalam Kaca Mata Puritan dan Moderat

Pada dasarnya, *spirit* yang diusung Islam puritan adalah kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah (*al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah*), namun dengan beberapa karakter menonjol yang ada di dalamnya seperti; *oppositionalism* (paham perlawanan), penolakan terhadap hermeneutika, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme, dan penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis,²⁷ maka cara mereka kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah menjadi sangat tekstualis-literalis tanpa memper-tanyakan lebih lanjut mengapa suatu nash berbunyi seperti itu (*bila kaifa/bi ghairi takyif*). Dengan kata lain, paradigma keislaman yang dibangun adalah *tathbiq al-Syari'ah* yaitu model paradigma keislaman dengan cara menekankan pentingnya kembali kepada penerapan Syari'ah Islam.²⁸

²⁵ Moh. Nurhakim, *Islam Tradisi*, 160.

²⁶ Dalam bahasa Habermas, disebut dengan tindakan komunikatif yaitu tindakan komunikasi yang tidak berangkat dari situasi monologis (di mana ada saya dan kamu), tetapi dari situasi dialogis (yang ada adalah kita). Sindhunata, "Berfilsafat di Tengah Zaman Merebak Teror", dalam *Basis*, No 11-12 tahun ke-53 November-Desember 2004, 60.

²⁷ Hamim Ilyas, "Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir al-Qur'an", dalam Agus Maftuh Abegebriel dan A. Yani Anshori Abeveiro, ed. *Negara Tuhan The Thematic Encyclopedia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2004), 126-127.

²⁸ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 24.

Adapun landasan epistemologi pemikiran ini adalah berangkat dari keyakinan adanya suatu konsep abadi yang merupakan petunjuk Allah SWT kepada para hamba-Nya. Petunjuk ini dipahami sebagai perintah dan larangan abadi, mengatasi sejarah dan terbebas dari campur tangan manusia dan pembentukannya. Itu merupakan kehendak Tuhan atas hamba yang terkandung dalam firman-Nya yang diturunkan secara verbal melalui skenario yang sudah dibuat dari zaman azali. Sikap yang benar dari manusia terhadap-Nya hanyalah patuh dan taat, tanpa mempertanyakan mengenai keabsahannya.²⁹ Dengan kata lain, teks-teks keagamaan ditujukan untuk mengatur segala aspek kehidupan dan karenanya tidak mungkin bagi estetika (kemampuan bawaan manusia) untuk mampu berpikir secara cermat dan mengetahui 'sesuatu yang baik'.

Salah satu hal menonjol sebagai akibat dari paradigma keislaman di atas adalah pemahaman orang-orang puritan terhadap perempuan. Dalam hal ini, ada satu kata yang merangkum sikap puritan terhadap perempuan yaitu 'fitnah'. Fitnah adalah sebuah istilah umum yang punya banyak arti, yang kesemuanya negatif. Fitnah berarti godaan seksual, sumber bahaya, kerusakan social, kekacauan, dan kejahatan yang akan datang. Walaupun, orang-orang puritan acap kali memuji dan mengakui peran perempuan sebagai ibu, akan tetapi dalam peran-peran lain perempuan dipotret sebagai tidak sempurna. Karena itulah, sebagai seorang istri, ia sepenuhnya berada di bawah pengawasan suaminya. Sebagai anak, ia berada di bawah pengawasan ayahnya. Sebagai anggota masyarakat, ia berada di bawah pengawasan semua laki-laki. Ia tidak pernah menjadi manusia yang independen dan otonom yang memiliki kewajiban setara dalam memenuhi perjanjian Tuhan. Singkatnya, dalam paradigma puritan, perempuan diproyeksikan mengambil peran dengan memenuhi kewajibannya hanya melalui laki-laki (sebagai suami, ayah, ataupun laki-laki yang mengontrol ruang publik).

Pandangan tentang perempuan sebagai fitnah di atas dalam praktiknya banyak didasarkan pada hadis-hadis yang secara redaksional terkesan

²⁹ Machasin, "Metodologi Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Auto Kritik", dalam buku *Islam Liberal dan Fundamental* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 20.

merendahkan kaum perempuan. Hadis-hadis tersebut adalah hadis tentang penghuni neraka kebanyakan perempuan dan kodrat perempuan kurang akal dan kurang agama,³⁰ hadis tentang perempuan, keledai, dan anjing hitam dapat membatalkan shalatnya laki-laki,³¹ hadis tentang perempuan dicipta dari tulang rusuk laki-laki,³² dan lain-lain.

Orang-orang puritan dengan paradigma *tathbiq al-Syari'ah* menempatkan hadis-hadis di atas sebagai bersifat normatif bukan bersifat empiris,³³ dan karenanya apa yang terbaca dalam hadis-hadis tersebut harus dipahami begitu saja apa adanya tanpa mempertimbangkan lebih jauh kondisi dan situasi sejarah serta perkembangan cara berpikir dan kebudayaan manusia itu sendiri.

Berbeda dengan puritan, kaum moderat tidak menggunakan *tathbiq al-Syari'ah* sebagai paradigma keislamannya, melainkan *tajdid al-fahmi*, yaitu sebuah paradigma keislaman yang lebih menekankan pada metode berpikir (*the way of thinking*).

Adapun landasan epistemologi pemikiran ini adalah berangkat dari keyakinan bahwa agama Islam adalah sebuah tradisi kemanusiaan yang terbentuk melalui proses sejarah proses manusia dalam pergulatannya dengan persoalan zamannya. Ini terlihat jelas dalam sejarah Nabi Muhammad SAW sendiri yang sadar akan keruntuhan moral dan sistem sosial masyarakatnya, berusaha untuk mencari pemecahan persoalan zamannya dengan menyepi di gua-gua di sekeliling Makkah. Dengan demikian, khazanah tradisi dan tarikh Islam mesti dilihat sebagai khazanah dan tarikh manusiawi yang jauh dari kekudusan.

Dalam praktiknya, biasanya kaum moderat lebih fokus pada penafsiran Islam substansial-kontekstual sesuai dengan denyut nadi peradaban

³⁰ Al-Kirmani, *Al-Kirmani Syarh Sahih al-Bukhari*, Jilid III (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, 1991), 6.

³¹ Al-Utsaimin, *Fatawa al-Syaikh*, Jilid I (t.kp.: t.p., t.th.), 363.

³² Lihat al-Nawawi, *Sahih Muslim Bi Syarh al-Nawawi*, Jilid X (Beirut: Dar al-Fikr, 1972), 57-58.

³³ Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), 351.

manusia yang sedang terus berubah. Dengan kata lain, penafsiran Islam yang dikembangkan adalah penafsiran Islam yang memisahkan mana unsur-unsur Islam yang merupakan kreasi budaya (pengaruh kultur Arab) dan mana yang merupakan nilai-nilai fundamental.³⁴

Dari sini, kaum moderat mencermati bahwa salah satu cita-cita yang termanifestasikan di dalam nilai-nilai fundamental tersebut adalah kesetaraan di antara sesama manusia. Di hadapan Tuhan, perempuan itu setara dengan laki-laki karena diganjar dan dihukum dengan takaran serupa, dan mereka juga memiliki akses yang sama kepada anugerah dan kebaikan Tuhan. Dari sini, hadis-hadis yang terkesan merendahkan perempuan sebagaimana disebutkan di atas tidak dipahami sebagai seratus persen normatif tetapi juga dilihat aspek historis dan empirisnya.

VI. Simpulan

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa asal muasal Islam puritan dan Islam moderat adalah berakar pada pemikiran yang sama. Keduanya sama-sama berangkat dari kegelisahan untuk melakukan perubahan, hanya bedanya; jika Islam moderat melakukan perubahan dengan menatap ke depan sambil membawa masa lalu yang relevan, sementara Islam puritan sepenuhnya kembali ke masa lalu (masa *al-salaf al-salih*/Nabi SAW, sahabat, dan tabi'in). Dari sini, kemudian Islam puritan menjadi tidak peduli pada 'Islam yang hidup' di masa kini maupun Islam yang pernah ada dalam sejarah di luar *al-salaf al-salih*. Mereka justru lebih mengidealisasi Islam yang dibayangkan, baik sebagai mitologi masa silam maupun sebagai utopia masa yang akan datang.

Barangkali semua sepakat bahwa mayoritas umat Islam pada dasarnya mentoleran puritanisme, tetapi tidak untuk kekerasan. Di sinilah

³⁴ Islam itu kontekstual, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks arab, Melayu, Asia Tenggara, dan seterusnya, tetapi bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya dan tidak wajib diikuti. Dalam hal ini, aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya soal jilbab dan potong tangan tidak wajib diikuti karena merupakan ekspresi local-partikular Islam di Arab. Lihat Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam (dalam Teori dan Praktek)* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 19.

pentingnya menyuarkan kembali tradisi moral Islam yang telah 'dicuri' oleh muslim puritan dengan kekerasan-kekerasan atas nama Tuhan yang dilakukannya selama ini, khususnya terhadap perempuan. Islam dan umat Islam mesti menjadi sarana perwujudan rahmat dan kasih sayang Tuhan bagi semua manusia. Kasih sayang dan moderasi yang menjadi nilai dasar Islam harus dibiakkan dalam hati sanubari setiap muslim, sehingga puritanisme ekstremis tidak mempunyai tempat lagi.

DAFTAR PUSTAKA

- Fadl, Khalid M. Abou el-, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, akarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Fadl, Khalid M. Abou el-, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Fadl, Khalid M. Abou el-, "The Ugly Modern and The Modern Agly: Reclaiming The Beautiful in Islam", *Progressive Moslems: on Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003.
- Ilyas, Hamim, "Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir al-Qur'an", dalam Agus Maftuh Abegebriel dan A. Yani Anshori Abeveiro, ed. *Negara Tuhan The Thematic Encyclopedia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2004.
- Al-Kirmani, *Al-Kirmani Syarh Sahih al-Bukhari*, Jilid III. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, 1991.
- Mahendra, Yusril Ihza, "Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan", dalam *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Mudzhar, Atho', *Pendekatan Studi Islam (dalam Teori dan Praktek)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Najib, Agus Moh., "Gerakan Wahabi: Ajaran dan Metode Penyebaran", dalam Yudian Wahyudi (ed.), *Gerakan Wahabi di Indonesia*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2009.
- Al-Nawawi, *Sahih Muslim Bi Syarh al-Nawawi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1972.
- Nurhakim, *Islam Tradisi dan Reformasi*. t.kp.: Bayumedia Publishing, 2003.
- Rahman, Fazlur, *Gelombang Perubahan dalam Islam; Studi tentang Fundamentalisme Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Sindhunata, "Berfilsafat di Tengah Zaman Merebak Teror", dalam *Basis*, No 11-12 tahun ke-53 November-Desember 2004.
- Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme*, terj. Imran Rasyidi, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Al-Utsaimin, *Fatawa al-Syaikh*, Jilid I. t.kp.: t.p., t.th.

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

Yunanta, S., *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara*, Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung kerjasama dengan The Ridep Institut, t.th.

Zahrah, Abu, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah: Fi al-Siyasah wa al-'Aqid*. t.kp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.

