

3.3. Ideological and Political Issues

THE KILLER-SIMULACRA: When the Text Become Lethal Weapon (Study on The Politics of Simulacra on Basuki Tjahya Purnana (Ahok)'s Tragedy)

Munawar Ahmad

Sociology of Religion Departemen, Faculty of Study of Religion and Thought,
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, munawar.ahmad@uin-suka.ac.id

This paper will elaborate how text transforming from ordinary to be lethal weapon on Basuki Tjahya Purnama's Tragedy. Based Chomsky's TGG theory, that language within context has trans-forming into varieties forms, included meaning. Furthermore, the text phenomena on Basuki Tjahya Purnama Tragedy, shown that transforming of meaning it so extremely changing from ordinary to be lethal weapon. In that Tragedy, we found that all parties have authorities to produce and interpret simulacra. In other hand, the conflict escalating strictly, and the haters appears on surrounding among all which impacted to the social relations. The people become "sumbu pendek" (short-burner) to response the situations, the society divided clearly into pro-contra, and relations become high tension. In my paper, focused on the transforming generative meaning on simulacra. It's used data from media to put on the text activities during tragedy.

UNRAVELING THE IDEOLOGICAL VEIL OF PURITANS **A Study of The View of Khaled Abou El-Fadl**

Zaprukhan

State College for Islamic Studies (STAIN) Bangka Belitung, zaprukhan_zahra@yahoo.co.id

In khaled Abou El Fadl's perspective, there are two outlooks in Islam: Muslim moderates and Muslim puritans. Generally, if characteristic of moderates is humanistic, compassion, and care toward all creation, dominant characteristic of puritans is the absolutist and uncompromising nature of its beliefs. There is an already existing schism in Islam between Muslim moderates and Muslim puritans. Puritans accuse the moderates of having changed and reformed Islam to the point of diluting and corrupting it. And moderates accuse the puritans of miscomprehending and misapplying Islam to the point of undermining and even defiling the religion. The problem is puritans do not care for the lived Islam. On the contrary, puritans do care about an imagined Islam, either as a past mythology or a future utopia. Therefore, this paper tries to unfold puritans interests by hermeneutical approach and critique of ideology. Then, author presents counter of discourse from moderates' perspective as a constructive solution to puritans movement.

A. Pendahuluan

Karen Armstrong dalam pamungkas karya autobiografi spiritualnya yang kedua¹⁸⁷ mengungkapkan statemen yang sangat menarik bahwa ujian satu-satunya bagi keabsahan ide

¹⁸⁷ Armstrong sebelumnya pada tahun 1981 telah menulis pengalaman spiritualnya ketika menjalani kehidupan sebagai seorang biarawati Katolik Roma selama tujuh tahun. Lihat buku keduanya, Karen Armstrong, *Through The Narrow Gate*, terj. Yudi Santoso & Toni Setiawan (Surabaya: Pustaka Promethea, 2003).

religius, pernyataan doktrinal, pengalaman spiritual atau praktik peribadatan adalah bahwa ia harus langsung menggiring ke arah tindakan belas kasih. Jika pemahaman seseorang tentang yang Ilahi membuat dirinya lebih ramah, lebih empatik, dan mendorongnya untuk menunjukkan simpati dalam tindakan nyata, itulah teologi yang baik. Tapi jika pemahaman seseorang tentang Tuhan membuat dirinya tidak ramah, pemaarah, kejam, atau merasa benar sendiri atau jika itu menggiring dirinya membunuh atas nama Tuhan, itu adalah teologi yang buruk.¹⁸⁸

Apabila mengikuti pemetaan yang dilakukan oleh Khaled Abou El-Fadl, secara sederhana apa yang dilukiskan Armstrong mengilustrasikan dua modus keberagamaan seseorang: cara beragama kaum moderat dan kaum puritan.¹⁸⁹ Jika artikulasi keyakinan kaum moderat menampilkan wajah keberagamaan yang humanistik, santun, toleransi terhadap berbagai puspa ragam pandangan, menebarkan aroma kedamaian, rahmat, cinta, kasih sayang serta keindahan bukan hanya kepada sesama kaum Muslim melainkan juga kepada non-Muslim, artikulasi kepercayaan kaum puritan justru menyuguhkan panorama keberagamaan yang bercorak absolutisme, kaku, puritan, intoleransi terhadap pelbagai perbedaan pendapat keagamaan, pemahaman terhadap teks Al-Quran dan hadis secara literal, serta mengibarkan panji-panji kebencian, permusuhan, dan kekerasan bukan hanya terhadap kalangan internal Muslim tetapi juga kepada kelompok eksternal non-Muslim.

Persoalan yang mengganggu adalah segala hal yang diamalkan oleh kaum puritan akan dijustifikasi dan dilegitimasi sebagai hukum Tuhan yang bersifat mutlak, absolutisme, tidak bisa ditawar-tawar lagi. Pertanyaan atau apalagi gugatan apapun tidak diizinkan, interpretasi tidak diberi ruang kebebasan sedikit pun, dan proses penalaran kritis dibungkam. Seluruh sikap dan tindakan kaum puritan oleh mereka secara internal akan didaulat atas nama Tuhan, sehingga segala perilaku mereka seolah-olah mengimplikasikan hukuman Tuhan yang mesti berlaku dan siapa pun mesti tunduk kepadanya.

Padahal kepatuhan kepada Tuhan hanya mempunyai makna jika manusia bebas untuk patuh atau tidak patuh.¹⁹⁰ Terlebih lagi tanpa disadari oleh kelompok puritan sendiri, saat mereka menyebarkan kebengisan, kepicikan, intoleransi, dan serangan kepada orang-orang yang berbeda paham atas nama Tuhan, sejatinya mereka memproyeksikan ketakutan dan kebencian mereka pada sebuah ketuhanan yang mereka ciptakan atas dasar citra dan kemiripan dengan mereka sendiri, dan dengan demikian melekatkan kebencian itu sebagai cap persetujuan

¹⁸⁸ Karen Armstrong, *Menerobos Kegelapan*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2004), h. 528.

¹⁸⁹ Untuk lebih detailnya mengenai pemetaan kaum moderat dan puritan, lihat Khaled Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006).

¹⁹⁰ Mengenai pijakan normatif-tekstual prinsip ini, ada dalam al-Quran QS. Al-Kahfi: ayat 29.

mutlak.¹⁹¹ Dalam tilikan yang lebih menitik, tidak jarang prinsip-prinsip mereka hakikatnya hanya untuk memperkuat pandangan mereka yang picik dan sempit, namun dengan klaim di bawah payung agama dan Tuhan.

Dengan alasan-alasan inilah, tulisan ini akan menelisik makna-makna tersirat atau maksud yang tak terbaca dan kepentingan-kepentingan terselubung kaum puritan melalui pendekatan hermeneutik dan kritik ideologi sebagai pisau bedah analisis.¹⁹² Dalam hal ini, hermeneutik yang digunakan adalah hermeneutik fenomenologi (eksistensial) Heidegger yang akan menyibak fenomena secara ontologis bukan epistemologis.¹⁹³ Hermeneutik fenomenologis bertugas mengungkap makna yang tersembunyi: menyibak apa yang tak dikatakan oleh teks, gagasan atau pemikiran (*bringing out a hidden meaning, bringing what is unknown to light*). Seorang hermeneut di sini bertugas mempertanyakan apa yang tidak diutarakan oleh teks: *He asks what the text did not say*.¹⁹⁴

Selanjutnya kritik ideologi¹⁹⁵ digunakan untuk menyingkap selubung-selubung ideologis atau kepentingan-kepentingan¹⁹⁶ tersembunyi (*vested interest*) kaum puritan di balik klaim-klaim mereka atas nama Tuhan atau agama. Dalam konteks tulisan ini, sebagaimana

¹⁹¹ Armstrong, *Menerobos*, h. 529.

¹⁹² Di sini secara substantif, penulis hanya berusaha memetakan pendekatan yang digunakan Khaled yakni hermeneutik dan kritik ideologi, walaupun ia juga menggunakan pendekatan historis-sosiologis. Dalam tilikan Amin Abdullah, Khaled memang menggunakan pendekatan hermeneutik yang sangat terlihat bagaimana dia mendialogkan antara teks, pengarang dan pembaca. Lihat pengantar Amin Abdullah dalam Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2001), h. vii-xvii.

¹⁹³ Secara spesifik, mengenai hal ini ada dalam Martin Heidegger, *Being and Time* (Albany: State University of New York Press, 1996), h. 32-33. Bandingkan juga dengan Donny Gahral Adian, *Martin Heidegger* (Jakarta: Teraju, 2003); Serta Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian* (Jakarta: KPG, 2003).

¹⁹⁴ Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 147. Bandingkan juga dengan Bleicher yang mengkategorikan hermeneutik Heidegger, termasuk juga Gadamer, sebagai filsafat hermeneutik (*philosophical hermeneutics*), selain dua aliran lainnya sebagai teori hermeneutik (*hermeneutical theory*) dan hermeneutik kritis (*critical hermeneutics*). Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990), h. 1-5.

¹⁹⁵ Kritik ideologi atau *ideologiekritik* secara longgar bermakna refleksi diri secara kritis untuk membuka kedok selubung ideologis terhadap suatu pengetahuan, gagasan, ide, atau pemikiran manusia agar tidak terjebak dalam salah satu kutub, entah transcendental atau empiris (dalam doktrin puritan, mereka terjebak dalam kutub transcendental sebuah kepentingan yang berada dibalik teks yang empiris). Untuk lebih detilnya, lihat Budi Hardiman, *Kritik Ideologi* (Yogyakarta: Buku Baik, 2003). Bandingkan secara lebih spesifik dengan Thomas McCarthy, *Teori Kritis Jurgen Habermas*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006); Serta Martin Jay, *Sejarah Mazhab Frankfurt*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005).

¹⁹⁶ Sebenarnya bagaimana pun moderat bahkan liberalnya sebuah pemikiran, pasti tidak bisa terlepas dari kepentingan pula. Sebab ketika seseorang mengklaim tanpa kepentingan, di sana sudah tersembunyi kepentingan pula walaupun tidak secara eksplisit. Lihat pengakuan Nasr Hamid yang tidak bisa lepas dari pembacaan ideologis: Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesenjangan Kritis Al-Quran* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 159-161. Bandingkan dengan buku Nasr langsung, *Iskaliyat al-Qira'ah wa Aliyat at-Ta'wil* (Beirut: Al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, 1994), 227-229. Persoalannya, bila kaum moderat memberi pandangan alternatif dan tidak memutlakan pandangan mereka, kaum puritan justru terjebak pada absolutisme dan tidak menawarkan alternatif, sehingga nuansa indoktrinasi atau kepentingan ideologisnya menjadi begitu transparan dan konkret.

akan lebih jelas nanti, kritik ideologi akan menyibak kepentingan-kepentingan (transendental) yang berada di balik data-data empiris tekstual yang diproduksi oleh kaum puritan.

Tentu saja makalah ini juga akan menguraikan pandangan-pandangan kaum moderat sebagai penyeimbang atau bahkan *counter* wacana terhadap kaum puritan. Di akhir tulisan akan ditayangkan sekilas *counter* wacana secara spesifik sebagai sebuah solusi untuk membendung gerakan puritan. Namun terlebih dulu, di sini akan dipaparkan sekilas pemaknaan moderat dan puritan, melacak akar historis-teologis, serta memetakan tipologi gerakan kaum puritan.

B. Pemaknaan Moderat dan Puritan

Dalam pemetaan Khaled Abou Fadl,¹⁹⁷ terminologi yang tepat untuk menamai sehimpunan keyakinan dan pendirian dalam Islam, kendati sulit, yang mewakili dua kutub berlawanan adalah *moderat* dan *puritan*. Dalam hal ini yang dimaksud dengan moderat adalah meneladani perilaku Nabi yang dalam hadis-hadis diriwayatkan bahwa manakala dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, Nabi selalu memilih jalan tengah. Dengan kata lain, Nabi selalu dilukiskan sebagai sosok moderat yang cenderung menolak terjatuh pada kutub ekstrem.

Di sinilah istilah moderat menemukan akarnya di dalam tradisi Islam, dan tradisi ini mentransmisikan dan mewariskan karakter normatif yang diharapkan dimiliki mayoritas Muslim. Bagi Khaled, boleh jadi orang-orang yang dikategorikan sebagai moderat sudah secara beragam digambarkan sebagai kelompok *modernis*, *progresif*, atau pun juga *reformis*. Namun kesemua istilah tersebut tetap tidak dapat menggantikan istilah moderat.

Jika istilah modernis, progresif dan reformis, secara global lebih merujuk kepada segelintir atau sekelompok kaum elit intelektual yang berusaha mengatasi tantangan modernitas, berupaya melakukan kemajuan atau perubahan, maka moderasi yang dianut kaum moderat lebih tepat untuk menggambarkan pendirian keagamaan mayoritas umat Islam. Dalam pandangan Khaled, Islam moderat secara umum berkarakteristik membawa pesan kasih sayang, rahmat, cinta, dan keindahan yang mencerminkan inti keimanan.¹⁹⁸

Sedangkan mengenai sebutan puritan, menurut Khaled sudah dideskripsikan pula oleh beragam penulis dengan berbagai istilah, seperti *fundamentalis*, *militan*, *ekstremis*, *radikal*,

¹⁹⁷ Mengenai pemetaan tersebut secara spesifik definisinya lihat Khaled, *Selamatkan Islam*, h. 27-38.

¹⁹⁸ Kendati demikian Muslim moderat juga adalah orang-orang yang yakin pada Islam sebagai keyakinan yang benar, yang mengamalkan dan mengimani lima rukun Islam, menerima warisan tradisi Islam, namun sekaligus memodifikasi aspek-aspek tertentu darinya demi mewujudkan tujuan-tujuan moral utama dari keyakinan itu di era modern. *Ibid.*, h. 130.

fanatik jahidis dan bahkan cukup dengan istilah *islamis*.¹⁹⁹ Namun bagi Khaled, istilah puritan lebih suka digunakan karena ciri menonjol dari kelompok ini dalam hal keyakinannya menganut paham absolutisme dan tak kenal kompromi. Dalam banyak hal, orientasi kelompok ini cenderung menjadi puris, dalam arti dia tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas pluralitas sebagai satu bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati.²⁰⁰

Selain itu kaum puritan juga menolak mistisisme, doktrin perantara, rasionalisme, intelektualisme, sektarianisme dan filsafat.²⁰¹ Secara umum, jika kaum moderat memancarkan wajah Islam yang penuh kedamaian, inklusif dan humanistik, maka Islamnya kaum puritan menampilkan panorama Islam yang garang, eksklusif dan tidak humanistik.

C. Melacak Akar Historis dan Tipologi Kaum Puritan

Dalam telaah Khaled, secara historis-sosiologis sejarah Islam puritan lebih tepat dimulai dari kaum Wahhabi. Dasar-dasar teologi Wahhabi dibangun oleh seorang fanatik abad ke-18 yaitu Muhammad ibn Abd al-Wahhab (w.1206 H/1792 M.). Gagasan utama Abd al-Wahhab adalah bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dengan menyimpang dari jalan Islam yang lurus, dan hanya dengan kembali ke satu-satunya agama yang benar mereka akan diterima dan mendapat rida dari Allah. Dengan semangat puritan, Abd al-Wahhab hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakininya telah menggerogoti agama Islam, yang di antaranya adalah tasawuf, doktrin perantara (*tawassul*), rasionalisme, ajaran Syiah, serta banyak praktik lain yang dinilainya sebagai inovasi bidah.²⁰²

Secara paradoks, sebenarnya ide puritan kaum Wahhabi justru berpijak pada doktrin gerakan pembaruan. Dalam sorotan Fazlur Rahman, spektrum pembaruan yang bercorak

¹⁹⁹ Puritanisme Islam yang menunjukkan aksi kekerasan seperti peristiwa 11 September di AS juga telah mendeskripsikan Islam dengan sejumlah istilah pejoratif: *militant Islam*, *fundamentalist Islam*, *Islamic bombs*, *Islamic extremism*, *Islamic fanatics*, *Islamic guerrillas* dan *Islamic terrorism*. Lihat Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi* (Bekasi: Gugus Press, 2002), h. 230.

²⁰⁰ Padahal para Imam mazhab klasik yang sangat alim pun menerima perbedaan dengan lapang dada: Syafi'i berbeda 6 ribu pandangan dengan Imam Malik dan Imam Malik berbeda 13 ribu dengan Imam Hanafi. Lihat dalam Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 62. Sikap para Imam mazhab ini diekspresikan dalam sebuah slogan terkenal: *Mazhabuna shawab yahtamilu al-khatha wa mazhabu ghairina khatha yahtamilu al-shawab*: mazhab kami benar, namun mengandung kekeliruan; dan mazhab selain kami keliru, namun mengandung kebenaran. Dikutip dari Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak Di atas Fikih* (Bandung: Muthahhari Press, 2003), h. 33. Bandingkan kelapangan dada para Imam mazhab ini dalam Asy-Syarastani, *Almilal wa Al-Nihal*, terj. Asywadie Syukur (Surabaya: Bina Ilmu, 2006), h. 188.

²⁰¹ Khaled, *Selamatkan*, h. 61-64.

²⁰² *Ibid.*, h. 61-62.

puritan, setidaknya menampilkan dua tipologi.²⁰³ *Pertama*, gerakan revivalisme pra-modernis sebagai aliran pembaruan yang dipelopori oleh Abd Wahhab pada abad ke-18 M, sehingga gerakan-gerakan pembaruan ini terkenal dengan gerakan Wahhabiyyah.

Muhammad Abd Al-Wahhab menyuarkan beberapa prinsip fundamental mengenai pemikiran pembaruan dalam Islam, yaitu sebagai berikut: 1). Hanya Al-quran dan hadistlah yang merupakan sumber asli dari ajaran-ajaran Islam. Pendapat Ulama tidak merupakan sumber; 2). Taklid kepada ulama tidak dibenarkan; dan 3). Pintu ijtihad terbuka tidak tertutup.²⁰⁴ Menurut Abd al-Wahhab, umat Islam perlu kembali kepada Al-Quran dan hadis dengan meninggalkan taklid, menjauhi bidah, khurafat dan syirik, menghilangkan sikap fatalistis, serta perlu melakukan ijtihad dalam berbagai masalah yang tidak jelas ketentuannya dalam al-Quran dan hadis.

Bagi Azra, akar gagasan pembaruan Abd Al-Wahhab dipengaruhi oleh Ibn Taymiyah. Namun Abd Al-Wahhab menggoyang pendulum reformisme Islam ke titik ekstrem: Fundamentalisme Islam radikal. Fundamentalisme Wahabi tidak hanya berupa purifikasi tawhid, tetapi juga penumpahan darah dan penjarahan Makkah dan Madinah, yang diikuti pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktek-praktek menyimpang.²⁰⁵ Tidak berlebihan jika pembaruan Wahabi yang sangat rigid, memberi kesan umum bagi para cendekiawan Barat bahwa gerakan tersebut bersifat literalis tanpa interpretasi.²⁰⁶

Kedua, gerakan Neo-Revivalisme. Pemikiran kaum Neo-Revivalisme sebenarnya masih mendekati Revivalisme pra-modernis atau bahkan fundamentalisme. Mereka menggagas pembaruan dari dalam Islam *an sich* dan menolak pengaruh dari luar Islam. Gerakan tipologi tersebut diwakili oleh Abul A'la Mawdudi dan Sayyid Quthb.²⁰⁷ Kendati demikian, seperti sudah disinyalir di awal, dua macam gerakan pembaruan tersebut bersifat paradoks sehingga lebih tepat bila disebut sebagai gerakan puritan dalam Islam, bukan sebagai gerakan pembaruan.

D. Selubung ideologis Kaum Puritan

²⁰³Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam di Tengah-Tengah Tantangan Dewasa Ini", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 20-38.

²⁰⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 26.

²⁰⁵Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 112.

²⁰⁶ Nasution dan Azra, *Perkembangan*, h. 23.

²⁰⁷ Namun dalam pemetaan yang dilakukan oleh Khaled, baik Mawdudi maupun Quthb dapat dikategorikan sebagai perpaduan antara Wahhabisme dan Salafisme sekaligus. Khaled, *Selamatkan*, h. 99.

Di bawah ini akan dicoba untuk menyibak teks-teks atau klaim-klaim pemikiran kaum puritan melalui pendekatan hermeneutik fenomenologi dan menguak berbagai kepentingan picik dan sempit kaum puritan melalui pisau bedah kritik ideologi.

Pertama, menyuarakan etnosentrisme Arab dengan bahasa agama. Kaum Wahhabi cenderung menyikapi segala sesuatu yang tidak datang dari wilayah Arab sebagai sesuatu yang layak dicurigai. Mereka percaya bahwa pengaruh-pengaruh non-Islam itu berasal dari bangsa Persia, Turki dan Yunani, seperti sufisme, tawassul serta rasionalisme dan filsafat. Klaim Wahhabi ini terlalu menyederhanakan dan tidak akurat. Namun yang jelas tak perlu diragukan lagi bahwa kaum Wahhabi selalu menyamakan praktik budaya kehidupan Badui yang keras dengan satu-satunya Islam yang benar.²⁰⁸

Ironi sesungguhnya adalah bahwa di dalam semangat Abd al-Wahhab untuk menjaga kemurnian Islam tertanam suatu etnosentrisme pro-Arab yang seutuhnya bertentangan dengan semangat universal Islam. Seperti dalam gerakan-gerakan puritan berikutnya, ada satu tujuan politik dan nasionalistik yang kuat dalam pemikiran Abd al-Wahhab—sebuah tujuan yang didorong dan disembunyikan di balik ungkapan bahasa agama. Abd al-Wahhab terpengaruh oleh keyakinan etnosentris lama bahwa bangsa Arab yang sanggup merepresentasikan satu-satunya Islam yang sejati dan autentik.

Abd al-Wahhab mendeklarasikan bentuk budaya Badui sebagai satu-satunya Islam sejati dan menguniversalkan dengan menjadikannya sebagai sesuatu yang wajib diikuti oleh semua umat Islam.²⁰⁹ Semua ini menunjukkan satu fakta bahwa gerakan puritan Wahhabisme telah diwarnai inkonsistensi ideologis. Contoh konkretnya: sementara mengutuk semua praktik budaya dan menandakan kepatuhan secara ketat pada Islam, kenyataannya Wahhabisme justru merupakan bangunan budayanya sendiri—yaitu budaya Badui dari wilayah Najd di Semenanjung Arab. Sementara bersikeras bahwa hanya ada satu Islam sejati, sesungguhnya Wahhabisme menguniversalkan budayanya sendiri dan menyatakannya sebagai satu-satunya Islam sejati.²¹⁰

Kedua, memperkuat pandangan mereka yang picik dengan dalih memperkuat hukum Tuhan. Dengan kekuasaan otoritarian, kaum puritan memaksakan hukum-hukum mereka yang sangat rigid dengan dalih untuk memperkuat hukum Tuhan. Kenyataannya, tindakan mereka itu hanya menguatkan pandangan mereka yang sempit dan ganjil tentang hukum Islam yang sangat berbeda dengan keyakinan dan praktik kaum muslim yang hingga sekarang masih tetap

²⁰⁸*Ibid.*, h. 63.

²⁰⁹*Ibid.*, h. 68-69.

²¹⁰*Ibid.*, h. 70.

bertahan. Misalnya, Wahhabi secara berkala memberi hukuman cambuk kepada para penghuni wilayah yang ada di bawah kekuasaan mereka karena mendengarkan musik, mencukur janggutnya, memakai sutra atau emas, merokok, bermain dadu, catur atau kartu, atau tak mematuhi aturan ketat menyangkut pemisahan jenis kelamin.²¹¹

Seperti disinyalir Khaled, bahwa Al-Quran dan Sunah menempati posisi otoritatif yang sangat tinggi di dalam keyakinan Islam, dan bahwa keduanya merupakan sumber tak terbatas bagi pemikiran tentang etika, moralitas, hukum dan kearifan.²¹² Namun, sebagai sumber petunjuk, keduanya memuat berbagai sisi yang beragam dan berlapis-lapis, dan ketika Al-Quran dan Sunah dipandang serentak, keduanya mengisahkan cerita yang kompleks. Keduanya dapat menjadi sumber bimbingan dan penguatan intelektual dan moral yang sangat mendalam. Akan tetapi yang sebaliknya juga bisa terjadi dan sangat berbahaya: bila didekati dengan komitmen intelektual dan moral yang keliru, atau bahkan didekati dalam kerangka moral hedonistik dan tanpa komitmen, keduanya dapat berkontribusi bagi proses kejumudan intelektual dan etis, jika bukan kemunduran dan kebusukan.²¹³ Dalam konteks ini, kaum puritan memproyeksikan diri mereka kepada Tuhan dan melihat Tuhan dengan lensa yang sepenuhnya aneh dan subjektif.

Mereka merancang sosok tuhan di dalam imaji mereka sendiri dan kemudian jatuh cinta dengan sosok imajiner tersebut. Dalam hal ini Tuhan dimanfaatkan di dalam sebuah proses yang sangat narsistik, dan yang disebut kemitraan dengan Tuhan kemudian menjadi semacam metode untuk meneguhkan egoisme dan arogansi.²¹⁴ Di sinilah Alquran senantiasa mengingatkan umat Islam akan bahaya mengubah Tuhan menjadi sumber pembenaran, bukan sebagai sumber kekuatan untuk peningkatan moral. Meminjam ungkapan bahasa Alquran, dengan kedok kesalehan, Tuhan tak seharusnya dijadikan bantalan stempel bagi hasrat buruk manusia.²¹⁵

Ketiga, melarang taklid tapi justru harus taklid kepada doktrin mereka. Salah satu slogan pembaruan kaum Wahhabi yang dideklarasikan kepada umat Islam adalah tidak boleh bertaklid kepada siapa pun, sekalipun kepada mujtahid klasik.²¹⁶ Namun dalam telaah kritis Sulayman

²¹¹*Ibid.*, h. 86.

²¹² Menurut Izutsu, dalam menganalisis konsep-konsep dalam Al-Quran misalnya, seseorang harus memperhatikan keterpaduan dan hubungan yang saling memberi muatan makna dalam keseluruhan system sebagai kerangka kerja gabungan konseptual, sehingga merepresentasikan semangat paradigma qurani yang integral. Lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Hesein, dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), h. 4-29.

²¹³ Khaled, *Selamatkan*, h. 177-178.

²¹⁴*Ibid.*, h. 170.

²¹⁵ Lihat al-Furqan:43; al-Qashash:50; al-Rum:29; al-Jatsiyah:23 & Muhammad: 14.

²¹⁶ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1996), h. 184.

ibn Suhaym sebagai saudara Abd al-Wahhab sendiri, ironinya Abd al-Wahhab dan para pengikutnya, meskipun melarang taklid, pada akhirnya menegaskan dan bahkan memerintahkan taklid, namun dalam bentuk yang berbeda. Mereka melarang praktik taklid sejauh terkait dengan ahli hukum yang tidak disukainya, namun meminta umat Islam mengikuti pemikiran Wahhabi secara buta dan tidak kritis—sebuah standar ganda yang dikrtisi habis-habisan oleh Sulayman.

Intinya kata Sulayman, orang-orang Wahhabi bertindak seolah-olah satu-satunya ukuran komitmen terhadap Islam adalah mengikuti dan menaati mereka, sebab bila seorang muslim tidak sejalan dengan mereka, mereka menganggap muslim tersebut sebagai orang yang melakukan bidah *per se*. Tentunya orang-orang Wahhabi biasa menyebut diri mereka *al-muslimun* (muslim) atau *al-muwahhidun* (monoteis), yang mengisyaratkan bahwa mereka yang tak menerima keyakinan mereka bukanlah termasuk muslim dan monoteis.

Pendek kata, Sulayman menegaskan bahwa metodologi Wahhabi didasarkan atas cita rasa despotisme: seluruh tradisi intelektual Islam diabaikan begitu saja dan kaum muslim diberi pilihan untuk menerima interpretasi ganjil mereka atas Islam atau didakwa kafir dan dibunuh. Faktanya, pada abad ke-18 para penduduk disumpah untuk mengikuti keyakinan kaum Wahhabi dan terjadi pembantaian besar-besaran bagi siapapun yang menolak doktrin mereka.²¹⁷ Dengan demikian, pintu ijtihad yang dikumandangkan oleh mereka selalu terbuka, hakikatnya juga tertutup sebab tidak ada yang boleh berijtihad selain kalangan internal mereka dan seluruh umat Islam mesti mengikuti ijtihad mereka.

Keempat, mengutip ayat, hadis dan pemikiran yang hanya mendukung mereka. Ketika Alquran membicarakan beberapa sikap kepada non-muslim, ada yang keras dan lunak, ada yang memerintahkan kerja sama dan non aliansi, ada yang menjelaskan ketidakselamatan mereka dan keselamatan mereka di akhirat kelak, maka kaum puritan menyikapi ayat-ayat yang tampaknya tidak konsisten tersebut dengan menyatakan bahwa ayat-ayat yang bernada mendamaikan, bersikap lunak dan keselamatan telah di *nasakh* (dihapus) oleh ayat-ayat non aliansi misalnya. penghapusan berarti bahwa semua ayat yang berbicara tentang toleransi atau kerja sama dengan non muslim batal dan tak berlaku lagi.

Menurut orang-orang puritan, Tuhanlah yang memutuskan untuk membatalkan semua ayat Alquran yang memperingatkan umat Islam untuk memaafkan atau mengupayakan koeksistensi damai dengan non muslim. Menurut orang-orang puritan, Tuhan mendorong umat Islam untuk memaafkan dan toleran manakala umat Islam dalam kondisi lemah dan tidak

²¹⁷ Khaled, *Selamatkan*, h. 75-76.

berdaya menempuh kebijakan konfrontatif terhadap non muslim. Tetapi ketika umat Islam kuat, Tuhan memerintahkan umat Islam untuk menghancurkan semua non muslim—atau minimal membenci mereka.

Bagi orang moderat, sikap puritan benar-benar tidak bisa dimengerti. Dalam pandangan moderat, logika oportunistik ini tidak layak disandingkan pada Tuhan Yang Mahaadil, Etis, dan Mahakasih. Jika Tuhan pada satu waktu memerintahkan manusia untuk bertindak dalam kerangka moral, lalu tiba-tiba Dia sepenuhnya bersikap berseberangan dengan alasan-alasan yang murni oportunistik, ini jelas tak masuk akal. Sederhananya yang seperti ini bukanlah Tuhan yang disembah kalangan moderat, dan kalangan moderat punya terlalu banyak penghormatan terhadap Alquran untuk membacanya dengan cara yang tak etis dan oportunistik. Akan tetapi sayangnya, orang puritan biasanya menyatakan bahwa setiap bagian Alquran yang tidak sejalan dengan pandangan dunia mereka sebagai terhapus. Tak habis-habisnya, orang-orang puritan ingin menemukan doktrin atau mekanisme apa pun yang akan memungkinkan mereka memproyeksikan pandangan dunia mereka ke dalam keyakinan Islam. Dengan cara ini mereka bisa mengelak untuk bertanggung jawab dari menelikung kitab Tuhan dan sebaliknya justru melemparkan tanggung jawab langsung kepada Tuhan.²¹⁸

Dalam persoalan hadis, mereka pun sering menyandarkan suatu hukum pada satu hadis saja yang ditemukan dari sekian sumber yang mendokumentasikan hadis-hadis tersebut. Dalam paradigma Muhammad Ghazali, kaum puritan tidak lebih daripada sekadar pelempar hadis—yakni melemparkan hadis-hadis kepada lawan-lawan mereka untuk menyalahkannya. Para pelempar hadis karena kebodohan mereka akan teori dan metodologi yurisprudensi, memperlakukan hukum dengan gaya oportunistik dan tak karuan. Mereka melacak ribuan hadis demi menemukan apa pun yang bisa mereka gunakan untuk mendukung sikap yang sudah terbentuk dan ditentukan sebelumnya.²¹⁹

Begitu pula, kendati mengklaim pintu ijtihad terbuka, mereka sangat taklid kepada mazhab hukum Hanbali sebagai mazhab yang dipandang menyediakan satu-satunya sistem hukum yang valid dan benar. Namun kenyatannya kaum puritan sangat memilih-milih dan sedemikian oportunistiknya, bahkan terhadap para ahli hukum mazhab Hanbali sendiri. Kaum puritan secara selektif memilih para ahli hukum Hanbali tertentu saja, seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dan memperlakukan pandangan-pandangan para ahli hukum ini seolah-olah ujaran itu terwahyukan dari Tuhan, tidak boleh dipertanyakan atau didebat.

²¹⁸*Ibid.*, h. 261-263.

²¹⁹*Ibid.*, h.111.

Lebih jauh lagi, kaum puritan bahkan membaca Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim dengan cara selektif dan menyeleweng—mereka menerima apa pun yang dijumpainya di dalam tulisan-tulisan keduanya sejauh mendukung pandangan dunia dan ideologi mereka, dan dengan nyaman membuang dan mengabaikan bagian yang lainnya. Mereka tidak pernah mengutip ahli hukum mazhab Hanbali seperti Ibn Aqil atau Najm al-Din al-thufi yang sangat terkenal karena pendekatan rasional dan liberalnya.²²⁰

Kelima, mengidealkan kembali ke masa silam. Dalam perspektif kaum puritan, karena panorama modernitas merupakan sebuah konsep yang memiliki bias kultural (Barat), mereka mengidealkan zaman keemasan masa silam. Bagi orang-orang puritan, benar-benar menjadi modern justru berarti mundur ke belakang dan mencipta kembali zaman keemasan Islam, di mana orang-orang puritan sangat menegaskan keyakinan mereka bahwa sejarah mencapai puncaknya pada zaman Nabi dan *khulafa al-Rasyidun*.²²¹

Bagi Khaled, kenyataan yang gagal diakui orang-orang puritan adalah bahwa para khalifah itu tidak mengambil satu bentuk pemerintahan saja; sebaliknya setiap mereka menerapkan kebijakan-kebijakan berbeda dan menciptakan institusi yang berlainan. Para khalifah tidak merepresentasikan suatu teori pemerintahan tertentu, melainkan merupakan sebuah institusi historis yang berhasil menyatukan banyak umat Islam pada waktu yang berlainan di masa silam. Intinya khalifah menjadi simbol kesatuan umat Islam tanpa serta merta membentuk suatu model pemerintahan tertentu.²²²

Masa keemasan Rasul dan terkadang pula para Sahabat Rasyidun inilah yang acapkali diidealisir oleh gerakan-gerakan puritan Islam untuk menciptakan kembali sistem klasik pada konstelasi hari ini. Kaum puritan cenderung melakukan glorifikasi tradisi dan meyakiniya sebagai agama otentik. Bagi mereka, kemurnian dan kesalehan seseorang diukur dengan tradisi: makin jauh seseorang dari tradisi yang dikonstruksinya sendiri, makin ia jauh dari agama itu sendiri.²²³

Padahal menurut Armstrong, kita tidak bisa menjadi religius dalam cara yang sama seperti para pendahulu kita di dunia pramodern yang konservatif.²²⁴ Betapapun kerasnya kita

²²⁰*Ibid.*, h. 74, 184-185.

²²¹*Ibid.*, h. 206-207.

²²²*Ibid.*, h. 237-238. Fakta ini diakui oleh R. Bellah bahwa kendati masyarakat era khalifah sangat modern, dalam arti terbuka, egaliter dan partisipatif, namun belum baku; sehingga kembali menjadi system kerajaan. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. lxxxii, 114, 559. Bandingkan juga dengan bukunya yang lain, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1999), h. 62-63.

²²³ Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama* (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 8.

²²⁴ Karen Armstrong, *The Battle for God* (New York: Alfred A. Knopf, 2001), h. 365.

berusaha menerima dan melaksanakan warisan tradisi agama pada masa keemasannya, kita memiliki kecenderungan alami untuk melihat kebenaran secara faktual, historis, dan empiris. Itulah alasannya dikatakan tetap mustahil kembali ke masa silam. “Reformasi” betapapun konservatifnya tetap merupakan “pembaruan” dan adaptasi kepercayaan terhadap tantangan-tantangan yang dihadapi para pembaru pada masanya sendiri yang unik.²²⁵

Kaum moderat justru mempunyai paradigma yang sangat kontradiktif dengan kaum puritan. Kaum moderat tak percaya bahwa Islam mencapai puncak kekuatannya pada apa yang disebut zaman keemasan Islam atau bahkan pada masa hidup Nabi.²²⁶ Potensi Islam itu abadi dan masa depan dapat membuahkan aktualisasi potensi yang lebih besar ketimbang yang pernah ada di masa silam. Oleh karena itu, orang-orang moderat tertarik dengan sejarah karena sejarah mengandung catatan kesuksesan dan kegagalan di masa silam.

Kaum moderat tidak percaya bahwa sejarah dapat dibuat mengulang dirinya. Sebaliknya setiap periode sejarah menyuguhkan sehimpunan tantangannya sendiri yang unik dan harus dihadapi dengan cara mengkajinya dan memberikan perhatian penuh terhadap kebutuhan-kebutuhan masa kini dan pelajaran-pelajaran dari masa silam. Ini berarti tak ada kebutuhan untuk secara apologetis mengidealkan masa silam—kesalahan-kesalahan di masa silam harus diakui dan dikaji, sementara kesuksesan harus dirayakan tetapi tidak dijadikan idola.

Islam bagi orang-orang moderat, adalah kekuatan progresif yang menawarkan kesempatan tiada akhir untuk meraih pencapaian moral dan etis yang lebih besar di setiap era baru. Menurut sebuah hadis Nabi, kebijaksanaan dan pengetahuan tidak menjadi milik bangsa tertentu dan karena itu, lepas dari sumbernya, orang muslim bebas belajar sepanjang mereka menggunakan pengetahuan ini untuk mengabdikan pada Tuhan dan menegakkan nilai-nilai kebertuhanan di muka bumi. Jadi salah satu dari sifat menonjol orang-orang moderat adalah bahwa mereka mengambil manfaat penuh dari pencapaian ilmiah di bidang ilmu-ilmu sosial dan humaniora.²²⁷

²²⁵ Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: The Modern Library, 2023), h. 76.

²²⁶ Jika merujuk pada pandangan Shahrur, kehadiran Rasul pada abad ke-7 H merupakan hasil interaksi alternative pertama dalam memahami Islam, namun bukan satu-satunya pemahaman dan tidak final. Rasul pun saat itu hanya melakukan ijtihad sebagai ijtihad terbaik kala itu. Lihat M. Sharur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin & Burhanudin Dzikri (Yogyakarta: Elsaq, 2004), h. 47, 134-135. Bandingkan juga dengan pandangan Jamal Al-Bana yang memandang era para sahabat tidak mutlak sebagai era ideal, tapi ada juga kekurangannya. Jamal Al-Bana, *Runtuhnya Negara Madinah*, terj. Jamadi Sunardi & Abdul Mufid (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), h. 51-159.

²²⁷ Fakta ini diamini oleh Quraish Shihab, bahwa generasi-generasi selanjutnya akan meraih keistimewaan dalam bidang ilmiah, teknologi, pengetahuan dan pengalaman dibandingkan generasi awal, walaupun mungkin mereka lebih utama dalam bidang akhlak. Lihat Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi* (Jakarta: Lentera, 2006), h. 252.

Kaum moderat yakin bahwa pencapaian di bidang-bidang ini meningkatkan kesadaran kita akan dinamika sosial, pola-pola perilaku, struktur ekonomi dan politik, peran masyarakat sipil, dan fungsi pranata-pranata. Mustahil kiranya mencapai tujuan-tujuan moral dan etis keyakinan Islam tanpa pemahaman akan tuntutan dan tantangan khas dan spesifik setiap zaman. Juga tidak mungkin memenuhi kewajiban kita sebagai wakil Tuhan dan melaksanakan tugas untuk menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkaran tanpa memahami lingkungan dan kondisi manusia yang senantiasa bergeser dan berubah secara perlahan.

Kaum moderat berusaha untuk menemukan sebuah keseimbangan antara fleksibilitas yang dibutuhkan dalam berhubungan dengan tatanan unik modernitas dan kebutuhan akan autentisitas historis. Keseimbangan itu ditemukan secara berbeda oleh para pemikir Islam yang berlainan, tetapi esensi tantangan itu adalah mempersandingkan warisan sejarah Islam dengan kemajuan-kemajuan yang telah diraih di dalam pengetahuan dan juga di dalam cara baru memperoleh pengetahuan yang dicapai di dalam modernitas. Era modern telah mencapai wawasan baru tentang pengetahuan, memori, persepsi, pemahaman, sudut pandang, realitas dan struktur sosial politik, dan tradisi Islam harus dapat terlibat dengan paradigma-paradigma baru di era kontemporer itu.

Misalnya di era modern terdapat banyak kajian tentang bidang-bidang tersebut, seperti keandalan ingatan manusia dan akurasi kesaksian manusia, makna dan peran gender dan kelas, dan pengaruh sosial dari despotisme dan fungsi-fungsi masyarakat sipil. Pertanyaan yang dihadapi kaum moderat adalah bagaimana pemahaman dan kesadaran baru ini mempengaruhi tradisi Islam, dan bagaimana tradisi Islam sanggup untuk ikut memberi andil bagi pemahaman dan kesadaran baru ini?

Dalam banyak hal, kaum moderat tidak menolak modernitas sebagai sesuatu yang tak relevan dan mereka juga tidak meruntuhkan sejarah Islam dengan memandangnya sebagai sebuah penyimpangan.²²⁸ Jika diformulasikan secara singkat, paradigma kaum moderat bisa diartikulasikan demikian: baik konservatisme maupun modernisme keduanya merupakan produk historis yang perlu dikaji ulang validitasnya dan dalam mengkaji dituntut refleksi kritis bukan hanya mengambil yang baik dan membuang yang buruk tapi juga memahami relevansinya dengan zaman sekarang, untuk di sini dan kini.²²⁹

Keenam, membangun kerja sama dengan non muslim. Kalangan puritan menggembargemborkan doktrin *al-wala' wa al-bara'* (doktrin loyalitas dan pemisahan), bahwa kaum

²²⁸ Khaled, *Selamatkan*, h. 211-213.

²²⁹ Lihat lebih detailnya mengenai keseimbangan perspektif sejarah dan hari ini, Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 1-24.

muslim wajib untuk peduli, berinteraksi dan berteman hanya dengan muslim. Selebihnya umat Islam hanya boleh berinteraksi atau meminta bantuan kaum non muslim untuk tujuan terbatas dan jelas. Umat Islam melakukan tindakan ini hanya jika mereka lemah dan membutuhkan; tetapi selagi umat Islam mampu memperoleh kekuatannya, mereka harus merebut status superioritasnya.

Singkatnya, umat Islam tidak dapat mencintai non muslim karena hal ini sama dengan mencintai sesuatu yang tak bermoral, dan umat Islam harus berjuang menegaskan superioritasnya sesegera mungkin. Tujuan akhirnya adalah menyeret seluruh dunia untuk berada di bawah Islam, baik sebagai *dzimmi* yang rendah maupun sebagai orang yang pindah ke Islam. Dengan kata lain, kelompok kebaikan (Islam) harus tidak mencintai kelompok kejahatan. Kelompok kebaikan harus mendominasi kelompok kejahatan dan mengubah kejahatan menjadi kebaikan.²³⁰

Kendati mengutuk hubungan dan kerja sama dengan non muslim, faktanya kaum puritan justru membangun aliansi politis dengan kalangan non muslim. Sebuah tritunggal telah terbentuk antara keluarga Al-Saud, kaum Wahhabi dan Inggris, untuk mengubah semenanjung Arab dan negara-negara muslim. Keluarga Al-saud ingin mengalahkan semua pesaing lain dan menguasai Arabia. Wahhabi ingin memperkuat citra puritan Islam di seluruh Arab. Dan akhirnya Inggris menginginkan pemerintahan kuat di Arabia yang kelak dapat melayani kepentingan-kepentingan Inggris dengan memberikan konsesi eksklusif pertambangan minyak kepada perusahaan-perusahaan Inggris.

Al-Saud memberi dukungan finansial kepada kaum Wahhabi untuk memperkuat doktrin puritan mereka dan Inggris memperkuat dengan persenjataan perang mereka; bahkan dalam perkembangan selanjutnya mereka juga bekerja sama dengan Amerika Serikat. Celakanya, meskipun aliansi antara Al-saud dan Inggris, sebuah aliansi muslim/non muslim, tidak konsisten dengan ajaran Wahhabi, namun menurut Al-Saud dan Wahhabi, aliansi mereka tidak termotivasi oleh dorongan praktis dan kemudahan, melainkan oleh kesamaan motivasi ideologis yang sungguh-sungguh dan keyakinan yang tulus.²³¹

Ketujuh, Pembumihangusan buku-buku kaum moderat dan pendonaturan dana. Doktrin-doktrin yang disebarkan oleh kaum puritan bukanlah tidak mendapat tanggapan dan kritikan dari para ulama atau ilmuwan-ilmuwan Muslim. Muhammad al-Ghazali secara cukup panjang lebar mengkritisi pandangan-pandangan kaum puritan yang dianggapnya sangat

²³⁰ Khaled, *Selamatkan*, h. 248-249.

²³¹ *Ibid.*, h. 81-82; 88-89; & 127.

bertentangan dengan nilai-nilai Islam secara substansial. Demikian pula Hasan al-Hudaybi menulis sebuah buku yang menyangkal klaim-klaim tokoh-tokoh penting kaum puritan: Abd al-Wahhab, Abul A'la al-Mawdudi²³² dan Sayyid Quthb.²³³

Al-Hudaybi mengkritisi pandangan para tokoh puritan tersebut yang menyatakan bahwa masyarakat muslim secara keseluruhan berada dalam era *jahiliyyah*. Al-Hudaybi berpendapat bahwa kedaulatan politik seharusnya dipegang oleh manusia, dan karena itu sistem pemerintahan teokratis tidak selaras dengan teologi, sejarah, dan moralitas Islam. Al-Hudaybi sangat kritis terhadap ide kedaulatan Tuhan dan menyatakan bahwa ide itu terlihat asing bagi Islam dan telah dipakai untuk tujuan-tujuan yang keliru. Ia menegaskan bahwa konsep negara utopis, bahwa Tuhan sendiri yang memegang kedaulatan, secara faktual mustahil dan secara politik naif.²³⁴

Bahkan Sulayman Ibn Suhaym, saudara Abd al-Wahhab sendiri, juga membongkar pemikiran-pemikiran Abd al-Wahhab yang bercorak puritan dalam segala aspeknya. Namun celakanya, buku-buku para pengcounter doktrin-doktrin kaum puritan tersebut dilarang oleh pemerintah Arab Saudi²³⁵ dan diadakan upaya besar-besaran untuk mengubur risalah tersebut. Pemusnahan buku-buku tersebut di samping terlihat jelas kepentingan ideologis kaum puritan, para pengkritik ini merupakan ilmuwan-ilmuwan ahli yang menguasai secara mendalam metodologi ilmu-ilmu hukum Islam sehingga mampu melancarkan kritik profesional yang mampu meruntuhkan sendi-sendi ajaran kaum puritan.

Sementara kaum puritan, sekalipun para tokoh-tokoh pentingnya, lemah argumentasinya secara filosofis dan intelektual, sebab mereka tidak mengadopsi apalagi memproduksi penalaran filosofis kritis. Bahkan Mawdudi dan Quthb²³⁶ sama-sama tidak

²³² Mengenai pandangan-pandangan fundamental Mawdudi tentang politik dan khalifah, lihat dua buku induknya, *Khilafah dan Kerajaan*, M. al-Baqir (Bandung: Mizan, 1984); dan *Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1990).

²³³ Ide-ide Quthb sebenarnya sangat dipengaruhi oleh filsuf fasis Jerman Carl Schmidt, walaupun Quthb tidak sekali pun menyebut Schmidt dalam karya-karyanya. Secara detil pengaruh fasis terhadap Quthb sudah diteliti oleh penulis luar, Roxanne L. Euben, *Musuh Dalam Cermin*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), h. 99-177. Mengenai politik, lihat Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), h. 121-139.

²³⁴ Khaled, *Selamatkan*, h. 109-115; 104.

²³⁵ Menurut laporan Azra, bahkan buku-buku tasawuf Imam Ghazali pun masih dilarang beredar di kawasan Mekah dan Madinah. Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani* (Bandung: Rosdakarya, 2000), h. 51.

²³⁶ Sebagai contoh demonstrative mengenai fakta ini adalah tafsir *Fi Zilalil Quran* karya Quthb yang sangat mempengaruhi kaum puritan. Ternyata menurut Dr Husein Az-Zahabi dalam *At-Tafsir wal Mufasssirun*, menganggap bahwa tafsir *Fi Zilal* itu bukanlah tafsir dalam pengertian teknis istilah itu; itu adalah refleksi dan kontemplasi Quthb saja, sehingga membaca tafsir tersebut persis kayak pidato. Lihat dalam Ulil Abshar-Abdalla dkk., *Islam Liberal dan Fundamentalisme* (Yogyakarta: Elsaq, 2005), h. 281.

terdidik sebagai ahli hukum dan pengetahuan mereka tentang tradisi yurisprudensi Islam sangat minim. Demikian pula dengan Abd al-Wahhab yang kurang berpendidikan.²³⁷

Namun di atas segalanya, fakta yang paling meresahkan dan paling menentukan dalam penyebaran doktrin-doktrin kaum puritan di negara-negara muslim adalah pemerintah Arab menciptakan sejumlah sistem bantuan finansial berskala dunia dengan memberi bantuan yang melimpah bagi mereka yang mendukung doktrin puritan atau mereka yang benar-benar menahan diri untuk tidak mengkritisi paham Wahhabi. Sistem bantuan finansial ini juga dipakai untuk mengontrol apa yang dicetak oleh penerbit atau siapa yang diundang untuk mengikuti perkumpulan atau konferensi prestisius.

Kesenjangan kekayaan antara kebanyakan negara muslim dan Arab Saudi, dan pengaruh hegemonik atas uang minyak di negara-negara muslim, membuat kebanyakan sarjana Islam mustahil untuk mencoba mengkritisi paham Wahhabi. Sebagai contoh konkret, misalnya, seorang sarjana muslim yang selama enam bulan menjalankan tugas belajar di Universitas di Arab Saudi akan memperoleh uang yang lebih banyak selama masa belajar ini ketimbang sepuluh tahun mengajar di Universitas al-Azhar Mesir.²³⁸

Dengan cara yang sama, para penulis atau imam yang mendukung sikap pro Wahhabi akan memenuhi syarat untuk mendapatkan kontrak, kucuran dana, dan hadiah yang menguntungkan. Acapkali pemerintah Saudi membeli buku-buku yang ditulis para penulis pro Wahhabi dalam jumlah yang besar untuk menjamin para penulis ini agar mendapatkan keuntungan yang sangat tinggi dan menciptakan sistem insentif bagi para penerbit untuk menerbitkan buku-buku jenis tertentu.

Perkembangan yang paling menggelisahkan pada dekade 1980-an dan 1990-an adalah adanya sejumlah sarjana muslim yang dikenal karena liberalisme dan rasionalisme, mereka ternyata juga menulis buku-buku yang membela Abd al-Wahhab dan paham Wahhabi—mereka memotret Wahhabisme sebagai suatu gerakan yang paling sanggup menghadapi tantangan modernitas. Apa pun yang ada di benak orang tentang motif para penulis ini, yang jelas mereka mendapatkan banyak imbalan atas kontribusi mereka ini, walaupun buku-buku

²³⁷ Khaled, *Selamatkan*, h. 73-4; & 102. Bandingkan juga dengan buku Khaled yang lain yang melukiskan bahwa kebanyakan kaum puritan angan minim ilmu tentang keislamannya: *Melawan Tentara Tuhan*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), h. 114-117.

²³⁸ Fakta ini diakui oleh Ed Husein, mantan seorang islamis atau yang pernah mengikuti gerakan fundamentalisme, ketika ia menjadi seorang islamis di Arab Saudi. Dua bulan kehadirannya di Arab Saudi, Husein difasilitasi gaya hidup yang sangat mewah: sebuah Jeep mewah, dua kolam renang, bantuan domestik dan gaji bebas pajak yang jauh lebih tinggi ketimbang yang ia terima sewaktu di Syria. Fakta ini membuat Husein mengakui bahwa kehidupan di Arab Saudi merupakan surga jika dibandingkan dengan di Damaskus. Ed Husein, *The Islamist* (England: Penguin Books, 2007), 237.

mereka sangat diwarnai dengan sikap memilih-milih dan banyak menampilkan fakta yang secara historis tidak akurat.²³⁹

Dalam konteks inilah, semua eksposisi di atas memperlihatkan bahwa hermeneutik fenomenologi dan kritik ideologi memainkan perannya. Menyuarakan etnosentrisme Arab dengan bahasa agama, memperkuat pandangan kaum puritan dengan dalih memperkuat hukum Tuhan, dan mengidealkan zaman keemasan di masa silam, menjadi terkuak makna-makna terselubungnya melalui pembacaan hermeneutik fenomenologi. Sedangkan larangan taklid tapi harus taklid kepada doktrin kaum puritan, hanya mengutip dalil yang mendukung mereka, membangun kerja sama dengan non muslim, serta pemusnahan buku-buku kaum moderat dan pendonaturan dana, menggambarkan kepentingan-kepentingan picik kaum puritan yang tersibak dengan analisis kritik ideologi. Dengan demikian, sebenarnya banyak pesan-pesan yang tak dikatakan pada level permukaan wacana kaum puritan dan banyak pula kepentingan-kepentingan terselubung yang menyelubungi doktrin-doktrin mereka.

E. Penutup: *Counter Wacana* Sebagai Sebuah Solusi

Perbincangan mengenai wajah keberagamaan kaum moderat dan puritan, secara sederhana sebenarnya memperlihatkan adanya pertarungan wacana antara keduanya dalam memaknai Islam dalam tataran teoretis dan praktis. Di bawah serbuan gencar modernitas, baik muslim moderat maupun puritan saling berebut klaim mengenai “kebenaran iman Islam”. Masalahnya, muslim puritan tak peduli pada “Islam yang hidup” di masa kini maupun dalam sejarah. Mereka malah menggandrungi “Islam yang dibayangkan”, baik sebagai mitologi masa silam maupun utopia masa datang.

Orang-orang puritan agresif, penuh semangat, lantang bersuara, dan didanai dengan baik. Bagi muslim moderat atau bagi muslim yang condong pada orientasi moderat, tak ada pilihan lain selain juga menjadi agresif, penuh semangat, dan lantang bersuara dalam menyuarakan apa yang kita yakini sebagai Islam yang autentik dan benar. Jika orang-orang puritan berbicara lantang disertai tindakan kekerasan, orang-orang moderat harus berbicara lebih lantang lagi disertai dengan tindakan damai.²⁴⁰

²³⁹ Tokoh liberal dan rasional yang membela Wahhabi, seperti Fathi Osman dan Jalal Kisyk. Fathi Osman memuji-muji Abd al-Wahhab dan gerakannya, namun yang menarik Fathi ketika menulis buku pembelaan terhadap Wahhabi sedang menjadi seorang professor di Arab Saudi. Begitu juga Kisyk bahkan menerima penghargaan Raja Fayshal yang sangat berpengaruh. Mengenai hal ini, Lihat Khaled, *Selamatkan*, h. 361; foot note no. 76.

²⁴⁰ *Ibid.*, 343.

Untuk menyelamatkan jiwa dan nama baik Islam, kaum moderat mempunyai beberapa tugas. *Pertama*, mereka harus terdidik dan menguasai berbagai pengetahuan tentang Islam dan syariat. Hanya dengan itulah orang-orang moderat dapat memiliki klaim yang sama terhadap legitimasi dan mampu mendapatkan kekuasaan yang sah untuk mendefinisikan Islam.²⁴¹

Kedua, bila kaum puritan begitu semangat mengcounter buku-buku yang ditulis oleh para pemikir moderat, maka kaum moderat pun harus memberi respons atau tanggapan balik secara profesional. “Untuk setiap buku puritan yang ditulis, harus ada sepuluh buku yang ditulis sebagai responsnya”, demikian imbauan Khaled.

Ketiga, kaum moderat mesti berusaha dan harus mampu mengartikulasikan gagasan-gagasan moderasi Islam dengan bahasa yang sederhana, tidak *sofisticated*, dan terlalu abstrak, sehingga mudah dipahami dan diakses oleh mayoritas muslim. Sebab, persoalannya selama ini kalangan intelektual dan cendekiawan muslim moderat seringkali memformulasikan pemikiran-pemikiran mereka dengan bahasa yang tinggi, atau bahasa akademik yang banyak menggunakan istilah-istilah ilmiah yang rumit, sehingga hanya bisa diapresiasi oleh kalangan terbatas, namun tidak mungkin dicerna oleh kalangan mayoritas.²⁴²

Atau setidaknya, karena problem wawasan seseorang yang tinggi terkadang akan mempengaruhi cara berbahasa dan bertuturnya yang tinggi pula, harus ada orang-orang yang menerjemahkan, mensosialisasikan atau *melandingkan* pemikiran-pemikiran intelektual atau para filsuf papan atas (seperti Abed Jabiri, Arkoun, Hassan Hanafi, Adonis, Nasr Hamid, Rahman, dan lain-lain)²⁴³ sebagai wacana alternatif ke dalam bahasa yang mudah dimengerti dan mudah dicerna oleh mayoritas muslim. Hal ini bisa membantu menghilangkan fanatisme

²⁴¹*Ibid.*, h. 344.

²⁴² Harus diakui banyak kalangan awam atau bahkan sebagian mahasiswa yang masih kesulitan untuk mencerna gagasan sebagian cendekiawan lokal kita. Sebut saja buku Nurcholish Madjid: *Islam Doktrin dan Peradaban*; Buku Kuntowijoyo: *Identitas Politik Umat Islam* atau *Paradigma Islam*; Dan juga buku Moeslim Abdurrahman: *Islam Sebagai Kritik Sosial*. Apalagi sebagian pemikir luar yang cukup rumit dicerna gagasannya, seperti M.Arkoun atau Fazlur Rahman. Mengenai kerumitan Arkoun, lihat Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 127. Sedangkan Rahman, kesulitannya bahkan diakui oleh Jalaluddin Rahmat. Lihat dalam pengantar karya Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1993), h. 32. Mungkin Khaled Abou El Fadl merupakan pengecualian dalam hal ini. Ia mampu mengartikulasikan gagasan-gagasan yang menukik, ilmiah, sarat makna dan berbobot namun dengan bahasa yang cukup sederhana.

²⁴³ Sayangnya semangat ini justru dilakukan oleh kalangan puritan dalam menerjemahkan dan mensosialisasikan gagasan-gagasan para pemikir puritan dari Timur Tengah, seperti Hasan al Banna, Quthb, Mawdudi, Said Hawwa, dan al-Siba'i. fakta ini bisa dilihat pada buku-buku Adian Husaini dan Hartono Ahmad Jaiz. Lihat Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat* (Jakarta: Gema Insani, 2005); lihat pula Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di IAIN* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005) dan *Menangkal Bahaya JIL dan FLA* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004).

kaum puritan, sebab siapa pun yang tidak terbiasa berpikir komparatif tentu akan terjebak fanatisme.²⁴⁴

Keempat, kalangan moderat harus memandang diri mereka dalam kondisi jihad-defensif untuk melindungi agama dari serangan interpretasi dan informasi cacat yang dilakukan orang-orang puritan terhadap Islam. Demi memenangkan perang nyata yang sudah membuahkan kerusakan tak terkira terhadap begitu banyak umat Islam dan pada kebenaran iman Islam, kalangan moderat mutlak harus menyatakan jihad tandingan terhadap kaum puritan berupa aktivisme intelektual yang tak kenal lelah. Inilah jihad tandingan untuk merebut kembali kebenaran iman Islam serta merebut hati dan pikiran kaum muslim dan non muslim di seluruh dunia.²⁴⁵

Dengan demikian, jika Islam ingin tetap terus hidup, agar Islam senantiasa *shalih likulli zaman wa makan*, Islam tidak dapat dimaknai sekali jadi untuk selamanya, *once for all situations*, sebagaimana pembacaan orang-orang puritan, melainkan harus terus-menerus dibaca melalui sudut pandang baru untuk menghadapi pelbagai tantangan yang semakin kompleks dewasa ini. Kiranya cukup relevan untuk mengapresiasi peringatan Wilfred C. Smith tiga dasawarsa yang lalu: “*Religion must not only modern, to fit a situation, which is different today from what, it was in twelfth, or seven century. Religion must also dynamic, to fit a situation, which is different one minute from what, it will be the next.*”³⁶

DAFTAR PUSTAKA

- Armstrong, Karen, *The Battle for God*, New York: Alfred A. Knopf, 2001.
- Armstrong, Karen, *Islam: A Short History*, New York: The Modern Library, 2023.
- Armstrong, Karen, *Menerobos Kegelapan*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Mizan, 2004.
- Armstrong, Karen, *Through The Narrow Gate*, terj. Yudi Santoso & Toni Setiawan, Surabaya: Pustaka Prometheus, 2003.
- Adian, Donny Gahral, *Martin Heidegger*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Iskalyat al-Qira'ah wa Aliyat at-Ta'wil*, Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.
- Asy-Syarastani, *Almilal wa Al-Nihal*, terj. Asywadie Syukur, Surabaya: Bina Ilmu, 2006.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Azra, Azyumardi, *Menuju Masyarakat Madani*, Bandung: Rosdakarya, 2000.

²⁴⁴ Lihat pengantar Komaruddin Hidayat dalam Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. xii-xvii.

²⁴⁵ Khaled, *Selamatkan*, h. 345.

³⁶ Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India* (New York: Russell & Russell, 1972), h. 100.

- Abdalla, Ulil Abshar-dkk., *Islam Liberal dan Fundamentalisme*, Yogyakarta: Elsaq, 2005.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1993.
- Bana, Jamal Al-, *Runtuhnya Negara Madinah*, terj. Jamadi Sunardi & Abdul Mufid. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1990.
- Euben, Roxanne L., *Musuh Dalam Cermin*, terj. Satrio Wahono, Jakarta: Serambi, 2002.
- Ed Husein, *The Islamist*, England: Penguin Books, 2007.
- El-Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- El-Fadl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2001.
- El-Fadl, Khaled Abou, *Melawan Tentara Tuhan*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi, 2003.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Albany: State University of New York Press, 1996.
- Hardiman, Budi, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, Jakarta: KPG, 2003.
- Hardiman, Budi, *Kritik Ideologi*, Yogyakarta: Buku Baik, 2003.
- Hidayat, Komaruddin, *Tragedi Raja Midas*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hidayat, Komaruddin, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Husaini, Adian, *Wajah Peradaban Barat*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Keserjanaan Kritis Al-Quran*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Hesein dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Ada Pemurtadan di IAIN*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004.
- Jay, Martin, *Sejarah Mazhab Frankfur*, terj. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- McCarthy, Thomas, *Teori Kritis Jurgen Habermas*, terj. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholish, *Atas Nama Pengalaman*, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1999.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Mawdudi, Abul A'la, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. M. al-Baqir. Bandung: Mizan, 1984.
- Mawdudi, Abul A'la, *Sistem Politik Islam*, terj. Asep Hikmat. Bandung: Mizan, 1990.
- Nasution, Harun dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1996.

- Palmer, Richard E., *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Quthb, Sayyid, *Keadilan Sosial dalam Islam*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak Di atas Fikih*, Bandung: Muthahhari Press, 2003.
- Smith, Wilfred C., *Modern Islam in India*, New York: Russell & Russell, 1972.
- Sirry, Mun'im A., *Dilema Islam Dilema Demokrasi*, Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Sirry, Mun'im A., *Membendung Militansi Agama*, Jakarta: Erlangga, 2003.
- Sharur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin & Burhanudin Dzikri, Yogyakarta: Elsaq, 2004.
- Shihab, Quraish, *Menabur Pesan Ilahi*, Jakarta: Lentera, 2006.