

KAWAH CANDRADIMUKA KADER PMII SURABAYA SELATAN

Mochamad Syaifudin

mochamadthoe81@gmail.com

Institut Agama Islam Al-Khoziny Buduran, Sidoarjo

Abstrak

Masa Penerimaan Anggota Baru (MAPABA) dan Pelatihan Kader Dasar (PKD) adalah pelatihan formal organisasi kemasiswaan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) di seluruh Indonesia. Seorang mahasiswa layak disebut sebagai kader, bila telah mengikuti keduanya dan dinyatakan lulus. Banyak materi yang disampaikan dalam dua pelatihan itu, mulai dari sejarah berdirinya PMII, transformasi dari masa ke masa, ke-Islaman baik yang membahas tentang kajian pemikiran tokoh nasional maupun tokoh dunia, keindonesiaan yang menitikberatkan bagaimana mahasiswa lebih mencintai Indonesia dengan pendekatan logis dan rasional maupun menyoroti tentang geopolitik dalam percaturan politik internasional, Aswaja yang menjadi pondasi penguatan, bagaimana kader berfikir, bergerak dan beramaliyah dengan panduan aswaja al-nahdliyah, analisis sosial, pendidikan, kesetaraan gender dan lain sebagainya.

Dengan menamatkan dua pelatihan itu diharapkan setiap kader, tidak hanya berkutat dengan perkuliahan tetapi menjadi bagian dari agent of change, agen perubahan yang akan merubah tatanan masyarakat sesuai dengan prinsip dasar aswaja yang tawasut, tawazun, i'tidal, tasamuh dan cinta tanah air. Kader juga diharapkan menjadi bagian dari masyarakat global yang fasih menyuarakan Islam yang moderat, peran Indonesia dalam memainkan peran dalam perdamaian dunia, dan menjunjung tinggi nilai kemanusiaan di atas prinsip primordial berdasarkan agama, suku, ras dan antar golongan.

Menggunakan pola diskusi atas fenomena sosial, para kader digugah untuk selalu up date terhadap berita kekiniaan dan memberikan analisis yang tajam berdasarkan data yang akurat dan valid. Argumentasi yang dibangun haruslah berbasis data dan beragam teori yang dibutuhkan sehingga dalam memberikan solusi tidak sekedar menggunakan pendekatan agama, semua ini adalah takdir yang harus dijalani, tapi bagaimana setiap problem harus diurai sedemikian detail sehingga akan menghasilkan formula yang solutif.

Kata Kunci: Kawah Candradimuka, Kader, PMII Surabaya Selatan

|

PENDAHULUAN

Ada perbedaan mendasar antara Islam dengan pemikiran Islam. Islam adalah respons ilahi terhadap realitas melalui Nabi Muhammad, sedangkan pemikiran Islam adalah respons manusia (intelektual muslim atau ulama) terhadap realitas melalui al-Qur'an dan hadis Nabi. Islam pada dirinya hanya ada pada Tuhan semata, bersifat absolut, otentik, universal dan tidak mengalami perubahan sepanjang waktu. Sebaliknya, pemikiran Islam berhubungan dengan manusia, bersifat relatif, subyektif, partikular dan mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Islam sebagai agama bersifat tunggal karena berasal dari Yang Maha Tunggal, sedangkan pemikiran Islam beragam karena lahir dari manusia yang beragam. Karena itu, muncul beragam pemikiran Islam.¹

Para sarjana lantas membuat tipologi atas pemikiran Islam yang responsif dan sangat beragam tadi dengan mendasarkan diri pada kaidah-

kaidah tertentu. Ada yang mendasarkan tipologinya pada basis epistemologi yang digunakan, ideologinya, pengaruh pemikirannya, organisasinya, dan ada yang mendasarkan diri pada tema kajiannya, sehingga tipologi pemikiran Islam itu pun menjadi sangat beragam. Fazlur Rahman membagi pemikiran Islam secara umum dengan melihat kecenderungan dan babakan sejarahnya menjadi empat kategori: revivalis, modernis klasik, neo-revivalis, neomodernis;² Issa Boullata membagi pemikiran Islam modern di Timur Tengah dengan melihat penyikapannya terhadap relasi tradisi dan modernitas menjadi tiga kategori: Islam idealistik, transformatif dan reformatif.³ Begitu juga muncul tipologi terhadap gerakan pemikiran Islam di Indonesia, baik yang dilakukan oleh para peneliti yang berasal dari luar negeri maupun dari dalam negeri.

Peneliti dari luar negeri, misalnya Howard M. Federspiel, membagi gerakan pemikiran Islam di Indonesia menjadi tiga kategori:

¹ Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dāri Epistemologi Teosentris ke Antroposentris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hal. 18.

² Taufiq Adnan Amal (pengantar) dalam Fazlur Rahman, *Neo-Modernisme Islam*,

terj. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 70-90.

³ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 4.

muslim puritan, muslim nominal dan muslim nasionalis;⁴ Clifford Geertz membaginya menjadi tiga kategori: abangan, santri dan priyai;⁵ dan William Liddle menggolongkannya menjadi dua kategori: skripturalis dan substansialis.⁶ Sedangkan para peneliti yang berasal dari Indonesia, misalnya Deliar Noer, membagi gerakan pemikiran Islam antara tahun 1900-1942 menjadi dua kategori utama: tradisional dan modernis;⁷ Syafi'i Anwar membedakannya menjadi enam kategori: formalistik, substansialistik, transformatik, totalistik, idealistik dan realistik;⁸ Syafi'i Ma'arif mengidentifikasinya menjadi

empat kategori: modernis diteruskan oleh neomodernis, neo-tradisionalis, eksklusif Islam, modernissekularis muslim;⁹ Dawam Raharjo membaginya menjadi lima kategori: nasionalis-muslim, humanis-sosialis, muslim-sosialis, sekuler-muslim dan modernis-sekuler;¹⁰ dan Masdar Farid Mas'udi mengklasifikasikannya menjadi empat kategori: Islam skripturalis (tekstualis dan formalistik), ideologis, modernis, dan emansipatoris.¹¹

Aksin Wijaya membaginya menjadi empat kategori dilihat dari sisi epistemologinya: Islam sekuler, Islam formalistik, Islam

⁴ Howard M. Federspiel, *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)*, terj. Ruslani dan Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 7-13.

⁵ Clifford Geertz, *Santri, Abangan dan Priyai dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), hal. 126.

⁶ William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi, cet. Ke-2 (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 283-312.

⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

⁸ Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995); lihat juga, Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986)

⁹ Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992).

¹⁰ Dawam Raharjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1992)

¹¹ Masdar F. Mas'udi, "Pengantar Umum: Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), hlm. ix-xviii; Rumadi, *Postradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), hlm. 164-164.

pribumi dan Islam integralistik;¹² dan ketika membahas tema gerakan Islam dan relasinya dengan kekerasan dia membaginya menjadi tiga kategori: Islam Khawariji Wahhabi, Islamisme dan Pluralis.¹³

Berikut ini akan diuraikan tentang beberapa pelabelan Islam yang dikesankan sebagai Islam yang “buruk” berbeda dengan beberapa label yang dinilai sebagai “baik”.

Fundamentalisme

Terminologi fundamentalisme¹⁴ merupakan istilah yang relatif baru. Di dunia Islam istilah ini baru digunakan dan populer setelah revolusi Iran tahun 1979¹⁵, sementara di Barat sudah muncul sekitar tahun 1950-an. Meskipun istilah ini muncul di Barat dengan fenomena dan latar belakang yang berbeda, tetapi sudah ada kesepakatan akademis bahwa istilah fundamentalisme juga bisa dipakai alat analisis untuk melihat kasus-kasus yang terjadi di

dunia Islam. Adapula fenomena Kristen Evangelis, Yahudi ultra-ortodox, militan Sikh, dan gerakan-gerakan dari kelompok keagamaan lainnya seperti pejuang perlawanan Budha, militan Hindu dan lain sebagainya.

Fundamentalisme selalu diidentikkan dan dihubungkan dengan agama. Baik di Barat maupun Islam, gerakan fundamentalisme sangat melekat dengan isu-isu agama seperti purifikasi, kebangkitan dan reinterpretasi. Namun menurut Graudy,¹⁴ fundamentalisme merupakan fenomena yang tidak terbatas pada agama; terdapat fundamentalisme pada wilayah politik, sosial budaya. Karena baginya, fundamentalisme merupakan pandangan yang ditegakkan akan keyakinan baik bersifat agama, politik atau budaya yang dianut pendiri yang

¹² Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dāri Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

¹³ Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018).

¹⁴ Istilah lain yang memiliki makna sama adalah *revivalisme, resurgence Islamic*

awakening istegrisme atau *al-Ushuluyyah al-Islamiyyah, Islamiyyun, salafiyyun, asliyyun* dan bahkan radikalisme sebagaimana konotasi yang dikembangkan oleh Barat.

¹⁵ Lihat Martin Riesebrodt, *Pious Passion; The Emergence of Modern Fundamentalism in The United States and Iran* (Barkeley: University of California Press, 1993), hal. 13.

menanamkan ajaran-ajarannya di masa lalu dalam sejarah.¹⁶

Untuk mengelompokkan fundamentalisme sebagai fenomena sosial dan budaya yang berdiri sendiri memang tidak mudah, karena isu-isu agama sangat melekat dan selalu memiliki hubungan dengannya. Karena hampir semua fenomena bisa berhubungan dengan masalah sosial. Tugas sosiologi adalah mengelompokkan, mengkategorisasi dan menempatkan secara sosial semua fenomena termasuk didalamnya fundamentalisme pada agama. Azyumardi Azra mengelompokkan gerakan ini menjadi dua tipologi, yakni pra modern dan kontemporer (neo fundamentalisme), dalam istilah lain juga disebut dengan fundamentalisme tradisional dan modern.¹⁷ Pra modern muncul disebabkan oleh situasi dan kondisi tertentu di kalangan muslimin, karena itu lebih *genuine* dan *inward oriented*. Fundamentalisme kontemporer muncul sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem

dan nilai sosial, budaya, politik dan ekonomi Barat, baik melalui kontak langsung maupun melalui pemikir muslim.¹⁸

Gerakan fundamentalisme menurut analisis Reistenbrodt bersumber dari perubahan sosial dengan segala akibat yang ditimbulkannya kemudian melahirkan respons yang beragam di kalangan masyarakat. Dari respons ini, ada upaya untuk *counter* dengan argumen-argumen teologis dalam rangka *counter* terhadap perubahan tersebut. *Counter* tersebut dalam ilmu-ilmu sosial dianggap sebagai tesis kemudian melahirkan antitesis dan beranjak pada tesis lagi.

Untuk melihat kasus fundamentalisme sebagai fenomena sosial yang berkembang di dunia, akan digunakan sudut pandang Martin E. Marty, seperti yang dikutip Azyumardi Azra untuk memetakan prinsip dan elemen gaya fundamentalisme. Menurutnya ada empat prinsip dan gaya fundamentalisme; pertama, prinsip fundamentalisme adalah

¹⁶ R. Grady dalam Islam Fundamentalisme dan Fundamentalisme lainnya, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hal, 108.

¹⁷ Lihat Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 73-74.

¹⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 111.

oppositionalisme (paham perlawanan). Semua bentuk modernitas, sekularitas dan tata nilai Barat yang dapat mengancam eksistensi agama akan dilawan.

Kedua, penolakan terhadap *hermeneutika*. Kaum fundamentalisme menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Ketiga, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi fundamentalisme pluralisme merupakan hasil pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalisme merupakan bentuk dari relativisme keagamaan.

Keempat, adalah penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalisme berpandangan bahwa, perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dilihat sebagai "*as it should be*" bukan "*as it is*". Dalam kerangka inilah masyarakat harus menyesuaikan

perkembangannya bukan sebaliknya, teks atau penafsiran yang mengikuti masyarakat.¹⁹

Menurut Riesebrodt, kajian sosiologi tentang fundamentalisme membentuk dua arah utama²⁰. Yang pertama yang menempatkan fundamentalisme sebagai upaya terakhir dari agama melakukan perlawanan kolektif di seluruh dunia terhadap arus modernisasi dan sekularisasi. Aksi kolektif dimaksudkan agar agama dapat bertahan di tengah gelombang sekularisasi tersebut.

Arah kedua yang disebut sebagai paradigma baru, bahwa modernisasi dan sekularisasi merupakan lahan yang subur bagi kebangkitan kembali agama, khususnya dalam bentuk ketegangan fundamentalis. Di mana tanda-tanda modernisasi menguat, begitu pula di sana terjadi penguatan keterlibatan agama.

Kita dapat mengkategorisasi bagaimana kelompok keagamaan fundamentalisme menafsirkan kitab suci, sikap mereka terhadap prinsip-prinsip keagamaan serta implikasinya terhadap sikap mereka kepada

¹⁹ Abdul Chalik, *Islam, Negara dan Masa Depan Ideologi Politik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hal. 220.

²⁰ Michael O. Emersom dan David Hartman, *The Rise of Religious Fundamentalism*, dalam *Annual Review of Sociology*, (2006), hal. 133.

kelompok-kelompok dan kepada modernitas. Kategorisasi ini akan membentuk kontinum sikap keberagamaan kelompok keagamaan dari yang sangat berpegang teguh kepada prinsip keagamaan dan menentang modernitas yang dikategorikan sebagai fundamentalisme radikal di satu titik ujung kontinum, dan kelompok yang justru meninggalkan prinsip keagamaan malah berpegang pada modernitas sebagai prinsip kehidupan yang berada di ujung kontinum yang lain yang kita kategorikan sebagai modernis liberal. Dalam kontinum tersebut paling tidak kita dapatkan kelompok fundamentalisme radikal, fundamentalisme moderat di satu sisi, dan modernis liberal dan modernis moderat di sisi yang lain.²¹

Fundamentalisme radikal cenderung menafsirkan sumber keyakinan (kitab suci, referensi klasik atau tradisional keagamaan) secara tekstual. Dalam penafsiran tekstual tersebut mereka merujuk kepada penafsiran tradisional seperti yang dilakukan oleh generasi awal agama, kalau dalam Islam bagaimana para sahabat dan

tabiin menafsirkan nash-nash (teks) al Qur`an dan hadits. Sedangkan dalam tradisi kristen adalah tradisi penafsiran yang dilakukan oleh para rasul sahabat Yesus maupun tokoh-tokoh utama kristen sepeninggal para rasul tersebut seperti Santo Paulus.

Kelompok kedua adalah fundamentalisme moderat. Mereka meskipun berpegang pada teks sumber ajaran agama namun ketika menafsirkannya dengan pendekatan kontekstual. Ada upaya untuk mengontekstualisasikan penafsiran terhadap teks kitab suci dengan kondisi sosial dan budaya kekinian.

Kelompok yang berada di ujung kontinum adalah kelompok modernis yang liberal bahkan sangat liberal. Kelompok ini sangat longgar mengikat diri mereka dengan prinsip-prinsip keagamaan. sebagian yang ekstrim bahkan meninggalkan prinsip-prinsip keagamaan. Agama bagi mereka tidak lebih sebatas identitas penanda bahwa mereka adalah anggota komunitas keagamaan tertentu karena kebutuhan ikatan

²¹ Michael O. Emersom dan David Hartman, *The Rise of Religious*

Fundamentalism, dalam *Annual Review of Sociology*, (2006), hal. 131.

kekeluargaan, kekerabatan ataupun keorganisasian.

Kelompok ini memahami agama dengan sangat liberal bahkan tidak berpijak pada teks-teks keagamaan. Pada sebagian agama ditafsirkan secara liberal sesuai dengan logika nalar mereka sendiri. Sementara, pada kelompok lain non modernis mereka dapat menjalin pertemanan dan kerjasama. Namun, umumnya mereka memandang rendah pada kelompok keagamaan yang konservatif dan fundamentalis. Mereka biasanya melabeli kelompok ini sebagai jumud, terbelakang, tidak rasional, dan tidak toleran.

Sementara Hammond²² mengidentifikasi karakteristik kelompok fundamentalisme dari sisi ideologi dan organisasi. Pada ideologi mereka menemukan ada lima karakteristik kelompok fundamentalisme yaitu: *pertama*, reaksi terhadap marjinalisasi agama. Mereka beranggapan bahwa tradisi keagamaan mengalami erosi dan mendapat

serangan oleh proses modernisasi dan sekularisasi. Ini adalah karakteristik ideologis yang utama dari fundamentalisme. *Kedua*, selektif. Mereka selektif dalam mempertahankan dan membentuk kembali tradisi keagamaan. bahkan mereka juga harus selektif ketika harus menggunakan instrumen modernitas. *Ketiga*, pandangan dunia yang dualistik. Menurut mereka dunia terbagi ke dalam oposisi biner: benar vs salah, baik vs buruk, hitam vs putih. *Keempat*, absolutisme dan bersih dari dosa. mereka meyakini kebenaran teks agama, asli, dan akurat sepanjang masa. *Kelima*, millenianisme dan messianisme. Meyakini kedatangan juru selamat di akhir zaman.

William O. Beeman²³ mengidentifikasi ada empat unsur suatu gerakan fundamentalisme. Keempatnya adalah: revivalisme, orthodoxy, evangelisme dan aksi sosial. Gerakan fundamentalisme diinspirasi oleh mitos ganda. Mitos ini dikaitkan dengan era kejayaan sejarah agama di masa lalu

²² Michael O. Emersom dan David Hartman, *The Rise of Religious Fundamentalism*, dalam *Annual Review of Sociology*, (2006), hal. 140.

²³ William O Beam, *Fighting the Good Fight, Fundamentalism and Religious*

Revival. Dalam J. MacClancy. Ed. *Exotic No More: Anthropology on The Religion Lines*. (Chicago, University of Chicago, 2002), hal. 15.

dengan utopia masa depan. Era kejayaan agama di masa lalu dilihat sebagai era di mana anggota gerakan atau yang mereka identifikasi sebagai anggotanya terlihat sangat kuat, vital dan mengontrol dunia. Utopia masa depan berkaitan dengan perasaan tanggungjawab anggota untuk mengembalikan masa kejayaan tersebut dengan kekuatan dan keseluruhan gerakan. Dua hal ini menjadi mitologis yang membangun spirit mereka untuk menghadirkan kembali peran penting agama di dalam kehidupan masyarakat.

Unsur kedua dari gerakan fundamentalisme adalah *orthodoxy*. *Orthodoxy* keagamaan dilihat sebagai paradigma dalam terminologi Thomas Kuhn. Paradigma dalam terminologi Kuhn berarti pandangan dunia yang meliputi seperangkat asumsi dan teori-teori tentang bagaimana dunia bekerja. Bagi gerakan fundamentalis, *orthodoxy* lebih dari sekedar teori. *Orthodoxy* merupakan seperangkat keyakinan yang tidak pernah usang yang melingkupi seluruh anggota untuk berserah diri dan berkomitmen di dalam gerakan.

Unsur ketiga gerakan fundamentalisme adalah *evangelisme*. Gerakan fundamentalis secara umum

disebarkan oleh satu atau lebih pemimpin kharismatik. Mereka memimpin pertemuan para jemaat dan menyampaikan pesan-pesan sentra dari gerakan. Dengan artikulasi yang memukau mereka dapat menginspirasi anggota atau jemaat untuk terlibat dalam gerakan mereka. Gerakan fundamentalis berusaha untuk mengevanjilisasi atau menyebarkan pesan mereka kepada masyarakat secara luas dan meyakinkan mereka tentang kebenaran *orthodoxy* (ideologi) mereka.

Unsur keempat adalah aksi sosial. Aksi sosial merupakan unsur terpenting gerakan fundamentalisme. Tanpa aksi sosial keyakinan akan *revivalisme*, kebenaran cita-cita *orthodoxy*, kewajiban menyebarkan *orthodoxy* tidak akan berarti apa-apa.

Aksi sosial yang menjadikan fundamentalisme menjadi gerakan sosial. Karena itu, aksi sosial merupakan karakteristik utama yang dimiliki oleh semua gerakan fundamentalisme. Aksi sosial merupakan kegiatan prinsipil dari organisasi. Aksi sosial bisa menjadi beragama bentuk dan berbeda dari satu kelompok fundamentalisme dengan kelompok fundamentalisme yang lain. Aktifitas bisa mengambil bentuk penyebaran informasi

seperti menyebarkan pandangannya melalui media komunikasi massa seperti radion, televisi, internet, media sosial. Bahkan, ada pula yang membuat dan mengelola radio dan televisi seperti yang dilakukan oleh satu kelompok keagamaan salafi di Indonesia yang membuat radio dan stasiun televisi Rodja. Stasiun radio dan televisi mereka diakses secara luas oleh masyarakat hampir di seluruh pelosok di Indonesia.

Puritanisme

Istilah puritanisme diadopsi dari kata “purity” atau “pure” yang artinya kemurnian, dan “purify” yang maknanya memurnikan. Kata puritan sering dipakai oleh para peneliti ataupun pengamat untuk melabeli suatu kelompok masyarakat atau individu dalam kehidupan beragama lebih mengedepankan aspek keaslian dan kemurnian. Konsep pemurnian ini tidak hanya muncul di agama Islam saja melainkan juga di agama Budha,

Hindu, Taoisme, Kristen dan agama-agama yang lain.²⁴

Islam puritan memosisikan Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tak berubah dan kekal. Bangunan hukum dan ajarannya harus merujuk pada teks yang termaktub dalam Kitab Suci dan Sunnah Nabi saw. yang diimplementasikan di Makkah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam, tanpa mengalami proses historisasi ajaran, karena sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dipandang tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia.²⁵

Islam sebagai suatu ideologi dimaknai sebagai realisasi pengislaman seluruh sistem hidup, ekonomi, masyarakat, negara, lengkap dengan bentuk dan simbolnya. Konsekuensinya, tindakan sosial politik Nabi dan para sahabat juga dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapan pun dan dimanapun, tidak semata nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-

²⁴ Hilman Latif, **Post Puritanisme : Pemikiran dan Arah Baru Gerakan Islam Modernis**, (Yogyakarta: LP3M Universitas Muhammadiyah Yogyakarta: 2017), hal. 23.

²⁵ Ummu Farida, *Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal*, FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan Volume 3, No.1, Juni 2015, hal. 146.

bentuk dan simbol-simbolnya.²⁶ Dengan demikian, Islam harus dipahami sebagai suatu totalitas. Pemisahan agama dan negara tidaklah dapat diterima, karena Islam adalah aqidah dan syariah, din dan daulah. Islam adalah kesatuan organik yang utuh dan sempurna, sehingga hanya Islam saja yang dapat menjamin perjalanan kehidupan manusia. Islam tidak hanya menjadi wahana untuk mengetahui kebenaran metafisis, melainkan juga menjadi sarana dalam menemukan prinsip-prinsip yang harus diikuti dalam kehidupan sehari-hari. Prinsip-prinsip ini tidak saja wajib diikuti dalam bidang spritual semata, namun juga harus ditaati dalam problemproblem kemanusiaan-duniawi seluruhnya.²⁷ Atau dengan kata lain, Islam mencakup aspek spiritual dan politik, wilayah pribadi maupun publik. Perhatian pada lingkup yang satu mensyaratkan keterlibatan pada yang lainnya. Berbuat tidak demikian sama halnya dengan merancukan atau memecah-belah Islam.²⁸

Pandangan seperti ini jelas berbeda dari apa yang diyakini Islam Pribumi yang menyebutkan bahwa Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Menurutnya, Islam yang ideal sebagaimana yang dibayangkan kaum Islam puritan itu sebenarnya tidak ada. Sejatinya yang ada hanyalah Islam yang riil hidup di tengah masyarakat. Sayyid Vali Reza Nasr sebagaimana dikutip Syafiq Hasyim lebih suka menyebut para puritan di belahan dunia Islam sebagai Islam revivalis. Menurutnya, istilah ini menyimpan makna yang lebih dalam, tidak hanya menggambarkan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan kepada teks semata, akan tetapi merupakan gerakan yang sangat berkaitan dengan persoalan-persoalan politik umat, pembentukan identitas, persoalan kekuasaan dalam masyarakat yang plural. Dengan demikian, istilah revivalisme ini lebih luas jangkauannya karena pada kenyataannya kemunculan gerakan Islam radikal di negara-negara Islam di Timur Tengah

²⁶ Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003, hlm. 13-14

²⁷ Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 190.

²⁸ Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan*, Jakarta: Serambi, 2004, hlm. 127.

maupun Asia memang tidak semata-mata didorong oleh keinginan mereka untuk menerapkan makna literal dari teks-teks suci dalam kehidupan nyata, dan tidak hanya pula sekadar tandingan terhadap cengkeraman Barat, akan tetapi lebih filosofis.²⁹

Revivalis

Penulis-penulis seperti Youssef Chouieri³⁰, R. Hrair Dekmejian³¹ dan John Obert Voll³² memiliki perspektif yang beragam dalam melihat fenomena fundamentalisme dan revivalisme. Chouieri menyatakan bahwa munculnya revivalisme Islam dilatarbelakangi oleh kemerosotan moral, sosial dan politik umat Islam. Menurutnya, revivalisme Islam hendak menjawab kemerosotan Islam dengan kembali kepada ajaran Islam yang murni. Contoh dari gerakan Islam revivalis adalah Wahhabiyyah yang memperoleh

inspirasi dari Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) di Arabia, Shah Wali Allah (1703-1762) di India, Uthman Dan Fodio (1754-1817) di Nigeria, Gerakan Padri (1803-1837) di Sumatra, dan Sanusiyyah di Libya yang dinisbatkan kepada Muhammad Ali al-Sanusi (1787-1859). Chouieri melihat adanya kemiripan agenda yang menjadi karakteristik gerakan-gerakan revivalis Islam tersebut, yaitu: (a) kembali kepada Islam yang asli, memurnikan Islam dari tradisi lokal dan pengaruh budaya asing; (b) mendorong penalaran bebas, ijtihad, dan menolak taqlid; (c) perlunya hijrah dari wilayah yang didominasi oleh orang kafir (*dar al-kufr*); (d) keyakinan kepada adanya pemimpin yang adil dan seorang pembaru.

Sementara itu, Dekmejian menyatakan bahwa munculnya pelbagai orientasi ideologi revivalis Islam dipengaruhi oleh adanya perbedaan yang timbul dari

²⁹ Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal Tashwirul Afkar, Edisi no. 13 tahun 2002, hlm. 8

³⁰ Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Boston, Massachusetts: Twayne Publishers, 1990), hal. 35.

³¹ R. Hrair Dekmejian. "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and

Consequences." Dalam *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. Shireen T. Hunter. 3-19. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988).

³² John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*. Second Edition. (Syracuse: Syracuse University Press, 1994).

penafsiran yang berbeda terhadap al-Qur'an, al-Sunnah dan sejarah Islam awal. Selain itu ada faktor lain seperti watak dari situasi krisis, keunikan dalam kondisi sosial dan gaya kepemimpinan dari masing-masing gerakan. Atas dasar itu, Dekmejian mengidentifikasi empat kategori ideologi revivalis: (a) adaptasionis-gradualis (al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir, Iraq, Sudan, Jordan, Afrika Utara; dan Jama'at-i Islami di Pakisan); (b) Shi'ah revolusioner (Republik Islam Iran, Hizb al-Da'wah Iraq, Hizbullah Libanon, Jihad Islam Libanon; (c) Sunni revolusioner (al-Jihad Mesir, Organisasi Pembebasan Islam Mesir, Jama'ah Abu Dharr Syria, Hizb al-Tahrir di Jordania dan Syria; (d) primitivis Mesianis (al-Ikhwan Saudi Arabia, al-Takfir wa al-Hijrah Mesir, Mahdiyyah Sudan, Jama'at al-Muslimin lil-Takfir Mesir.

Voll cenderung tidak membuat pembedaan yang signifikan antara revivalisme dan fundamentalisme. Menurutnya, Islamic revivalism atau *Islamic resurgence* mewujudkan dirinya dalam bentuk yang beragam, misalnya Wahhabiyyah, yang dia anggap sebagai representasi dari

"the prototype of rigorous fundamentalism in the modern Islamic experience," yang oleh Choueiri dipandang sebagai revivalis dalam makna yang positif, seperti disebut terdahulu.³³

Terlepas dari beberapa perbedaan perspektif dan implikasi yang ditimbulkannya, korelasi, kaitan atau kemiripan karakteristik dasar antara fundamentalisme, revivalisme, Islamisme dan radikalisme tidak bisa dikesampingkan. Jika ditelaah lebih mendalam akan tampak adanya semacam *family resemblance* antara berbagai orientasi ideologis tersebut, meskipun masing-masing tetap memiliki tekanan dan strategi yang berbeda, tergantung situasi dan kondisi sosial dan gaya kepemimpinan (*leadership style*) dari masing-masing gerakan.

Neo-Fundamentalisme dan Islam Politik (*Political Islam*)

Mengikuti penjelasan Ayubi dan Roy di atas, fundamentalisme Islam juga sering digunakan untuk menunjuk Islam politik (*political Islam*). Ini tidak terlepas dari beberapa agenda fundamentalis di bidang politik. Watak politis

³³ Ahmad Nur Fuad, *Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer: Survei Pendahuluan*, *Islamica : Jurnal Studi*

Keislaman, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 2, No. 1, September 2007, hal. 20-21.

fundamentalisme Islam termanifestasikan dalam simbol-simbol keagamaan yang mereka gunakan dalam konteks perjuangan politik atau kekuasaan, misalnya negara Islam, pemerintahan Islam dan formalisasi syari'ah dalam negara. Salah satu doktrin Islam fundamentalis –dan pelbagai varian di dalamnya - adalah bahwa tidak ada pemisahan agama dari politik. Olivier Roy menyebut paham ini sebagai *Islamic political imagination* (imajinasi politik Islam). Menurut Roy, fundamentalisme ini tampak pada Ikhwan al-Muslimin di Mesir yang didirikan oleh Hasan al-Banna, dan Jamaat-i Islami di Indo-Pakistan yang didirikan oleh Abu al-A'la al-Mawdudi. Keduanya mendefinisikan Islam sebagai sistem politik (ideologi) *vis-à-vis* ideologi-ideologi besar abad ke-20.

Eskpresi kontemporer dari fundamentalisme Islam adalah Hizb al-Tahrir al-Islami yang didirikan oleh Taqi al-Din al-Nabhani (w.1977) di Jerussalem pada 1953. Sejak awal gerakan ini bersaing dengan Ikhwân al-Muslimîn. Gerakan ini sangat unik karena ia mendeklarasikan diri

secara terbuka sebagai partai politik yang menjadikan Islam sebagai ideologi dan bergerak dalam lapangan politik. Ia bertujuan untuk membangun kembali khilafah Islam sebagai sebuah sistem tunggal, dan tidak terpecah-pecah ke dalam negara-bangsa. Khilafah didasarkan kepada syari'ah, tidak pada demokrasi sekular. Gerakan ini tergolong radikal dan revolusioner, karena ia menggunakan strategi jihad. Menurut gerakan ini, seluruh negara di dunia saat ini tidak menerapkan Islam (shari'ah), karena itu merupakan *dâr al-kufr*, meskipun penduduknya.³⁴

Islamis

Islam adalah agama yang turun dari Tuhan kepada Nabi Muhammad Saw., terkadang bersifat langsung dan terkadang melalui Malaikat Jibril yang belum bercampur dengan penafsiran manusia, sedang islamisme adalah Islam yang ditarik ke ranah politik dalam bentuk mengagamaisasi politik atau politik yang diagamaisasi. Jargon yang terkenal dalam islamisme

³⁴ *Ibid*, hal. 20-21.

adalah menyatunya agama dan negara (*al-dîn wa al-daulah*).³⁵

Islamisme adalah pemahaman agama (Islam) dalam bentuk tatanan sebuah negara, yaitu negara Islam. Kelompok Islamisme telah mengidolakan Islam pada zaman Nabi saw. di Madinah, dan mereka berupaya untuk mengembalikan praktik berislam pada zaman sekarang untuk kembali seperti praktik berislam pada zaman Nabi saw., yaitu zaman empat belas abad yang silam. Agenda utama Islamisme adalah mendirikan tatanan negara Islam dan memobilisasi umat Islam dalam rangka membangun tatanan yang totaliter yang disebut sebagai nizam Islami.³⁶

Agamaisasi politik kelompok islamis bermaksud mempromosikan suatu tatanan politik yang dipercaya beremanasi dari kehendak Allah, dan bukan berdasarkan kedaulatan rakyat. Islam sendiri sebenarnya tidak melakukan hal seperti ini. Secara etis, Islam memang berhubungan dengan nilai-nilai politik, tetapi

tidak berhubungan dengan tata pemerintahan khusus, misalnya pemerintahan Tuhan yang didasarkan pada jargon menyatunya agama dan negara. Karena itu, islamisme bukanlah sebuah kebangkitan kembali Islam, melainkan suatu sikap yang berusaha membawa dan menarik agama ke dalam ranah politik dan merekonstruksi Islam yang tidak sesuai dengan warisan sejarahnya yang secara politik pernah berjaya di masa lalu.³⁷

Bahkan terkadang, makna islamisme lebih dari sekadar bermuatan politik. Islamisme dipahami sebagai gerakan yang memahami Islam sebagai ideologi. Para islamis memahami Islam sebagai ajaran yang mencakup segala dimensi kehidupan, dan Islam harus menentukan segala bidang kehidupan tersebut, baik berkaitan dengan pemerintahan, pendidikan, sistem hukum, kebudayaan, maupun ekonomi. Dengan demikian, islamisme lebih merupakan upaya untuk menegaskan kembali pesan-

³⁵ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, h. 6; Menurut Asymawi, seseorang atau kelompok yang mengagamaisasi politik atau memolitisasi agama adalah orang bodoh. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsi*, cet. ke 5 (Libanon-Beyrut:al-Intishâr al-'Arabi, 2004), h. 27

³⁶ Siti Mahmudah, *Islamisme : Kemunculan dan Perkembangannya di Indonesia*, JURNAL AQLAM -- Journal of Islam and Plurality -- Volume 3, Nomor 1, Juni 2018 , hal. 2.

³⁷ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, hal. 6

pesan ideologis para pendukung islamisme, baik berkaitan dengan sistem politik, sistem pendidikan, sistem hukum, kebudayaan, dan ekonomi yang mereka klaim sebagai watak inheren dari Islam itu sendiri, dan bukan merupakan perluasan dari agama ke ranah politik. Sebab, bagi mereka, Islam tidak sekadar sebuah sistem yang bersifat teoretis, tetapi juga harus diimplementasikan ke dunia nyata, terutama dalam bentuk pendirian negara berbasis Islam.³⁸ Di antara tokoh yang oleh para analis gerakan Islam dianggap mewakili gerakan islamisme adalah Abu al-A'la al-Maududi dan Sayyid Qutb.³⁹

Di era Abul A'la al-Maududi, India sedang mengalami gejolak luar biasa yang melibatkan kelompok yang menghendaki India menjadi negara yang berbasis Hindu dengan kelompok yang menghendaki munculnya negara Islam yang terpisah dari India. Kala itu, ada tiga tokoh utama politikus terkenal yang berada di partai terbesar di India,

yakni Partai Kongres Nasional India. Mereka adalah Ghandi, Nehru, dan Muhammad Maulana Asad yang menghendaki India bersatu, tidak ada dikotomi antara umat Hindu dan Muslim, dan tetap hidup di bawah naungan satu Negara India, tanpa pembagian wilayah. Di sisi lain, muncul dua tokoh utama yang menghendaki berdirinya Negara Islam yang terpisah dari wilayah India, yakni Muhammad Ali Jinnah dan Muhammad Iqbal yang tergabung dalam partai Rabithah Islamiyah. Muhammad Ali Jinnah menjadi pemimpin partai Rabithah Islamiyah, dan Muhammad Iqbal menjadi intelektual-spiritual yang menjadi inspirator gagasan. Dari tarik-menarik itu, lahirlah Negara Islam Pakistan. Tentu saja keberhasilan itu harus dibayar mahal melalui pertumpahan darah antara dua kubu tersebut, karena masing-masing umat yang berada di wilayah yang dihuni mayoritas umat tertentu harus pindah ke wilayah lainnya. Misalnya, umat Islam harus pindah

³⁸ *Ibid*, hal. 43-44.

³⁹ Khaled Abou El Fadl memasukkan kedua tokoh ini ke kelompok puritan salafi, bahkan pada tingkat tertentu, terutama al-Maududi, juga disebut sebagai salafi dan wahabi. Pada awalnya, Qutb merupakan sosok pemikir

moderat hingga dia dijebloskan ke penjara oleh pemerintahan Gamal Abdun Nasser di Mesir. Sejak itu, tokoh ini berubah haluan menjadi pemikir ekstrem. Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, h. 99-103.

dari wilayah Punjab Timur yang dikuasai mayoritas penganut Hindu, dan begitu juga penganut agama Hindu harus pindah dari Punjab Barat yang dikuasai mayoritas Muslim.⁴⁰

Selain dari yang telah disebut di atas, munculnya gerakan Islamisme pada tahun 1928 M, karena adanya tarik menarik dengan relasi kuasa yang ada pada masa itu. Ada sekelompok Muslim di Mesir menolak sistem yang dipraktikkan oleh rezim. Alasannya bahwa rezim tidak menerapkan Syariat Islam sebagai dasar negara dan rezim lebih cenderung pro terhadap hukum Barat. Gerakan Islamisme untuk pertama kalinya ada di Mesir bersamaan dengan munculnya sebuah organisasi Islam, yaitu al-Ikhwan al-Muslimun yang didirikan oleh Hasan al-Banna tahun 1928.⁴¹

Asal usul islamisme (Islam politik) yang muncul sebagai akibat krisis di dunia Islam dapat ditelusuri sejak lahirnya al-Ikhwan al-Muslimun⁹ di Mesir—sebagai

pangkalan awal gerakan Islamisme—pada tahun 1928 M.⁴²

Qutb untuk Islamisme sebanding dengan Marx untuk Marxisme. Alasannya bahwa Qutb adalah penggerak utama Islam politik (Islamisme), di mana ide-ide utamanya begitu cepat menyebar ke seluruh dunia dan sampai ke Indonesia. Sedangkan Yusuf al-Qaradhawi adalah warisan Qutb. Ia menulis dalam bukunya "*al-Hall al-Islami wa al-Hulul al-Mustauradah* (solusi Islam dan solusi yang diimpor). Karyanya sebagai wujud atas penolakan terhadap nilai-nilai Barat untuk menggantikan nilai-nilai yang Islami. Menurutnya bahwa demokrasi solusi yang diimpor, Islam menghadirkan syariah sebagai solusi impor (demokrasi).

Al-Maududi berpendapat, Islam sebagai ajaran yang bersifat universal merupakan kewajiban asasi yang dibawa oleh para nabi dan rasul Allah, bukan sebuah risalah yang hanya dikhususkan bagi Nabi Muhammad Saw. Para nabi dan rasul itu berdakwah

⁴⁰ Jamal al-Banna, *al-Islam: Dinun wa Umatun, wa laytsa Dīnan wa Daulatan*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 2008), hal. 265-266; Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Parta Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 86-87.

⁴¹ Siti Mahmudah, Islamisme : Kemunculan dan Perkembangannya di Indonesia, *JURNAL AQLAM -- Journal of Islam and Plurality -- Volume 3, Nomor 1, Juni 2018* , hal. 2.

⁴² *Ibid*, hal. 4.

untuk mengajak umat manusia ke agama Islam, bertauhid, dan beribadah hanya kepada Allah.⁴³ Akan tetapi, tegasnya, kita harus menyingkap apa yang dihindaki para nabi itu dari dakwah Islam tentang bertauhid dan beribadah hanya kepada Allah. Pernyataan tegas al-Maududi muncul lantaran banyak orang kafir dan musyrik yang mengakui keberadaan Allah, mengakui-Nya sebagai pencipta dan pengatur alam ini (QS al-Mukminun [23]: 84-89, al-Ankabut [29]: 61 dan 63, dan al-Zukhruf [43]: 86) sehingga bisa dikatakan bahwa Nabi diutus tidak untuk mengajak mereka pada akidah yang sudah mereka akui itu.

Jika demikian, untuk membawa akidah apa mereka diutus? Menurut al-Maududi, para utusan Tuhan itu bertugas memberitahukan umat manusia bahwa yang menciptakan alam beserta isinya adalah Allah, sehingga Dia menjadi pengatur mutlak terhadap alam ini (*Murabbi*) dan sekaligus menjadi Zat yang harus disembah (*al-Ma'bud*). Kita tidak boleh menjadikan Rabb dan Ilâh selain

Allah. Namun, dari kedua status Allah itu, menurut al-Maududi, yang menjadi titik tekan Islam adalah Allah dalam posisinya sebagai Zat yang disembah (*Ma'bûd*) atau ulûhiyah, bukan dalam posisinya sebagai pencipta dan pengatur (*Khaliq* dan *Murabbi*) atau rububiyah.⁴⁴

Karena itu, umat Islam, menurut al-Maududi, harus kembali ke jalan yang benar dengan cara meng-ulûhiyah-kan Allah, bukan meng-ulûhiyah-kan manusia sebagaimana pernah dilakukan Fir'aun, baik secara langsung maupun tidak langsung. Kehancuran manusia saat ini, dalam pandangan al-Maududi, disebabkan manusia meng-ulûhiyah-kan manusia. Meng-ulûhiyah-kan manusia merupakan dosa besar yang menjadi perilaku manusia modern, sehingga bisa merusak moralitas, pikiran, dan perilaku manusia.⁴⁵

Karena itu, menurut al-Maududi, manusia harus diajak kembali untuk meng-ulûhiyah-kan Allah dan melepaskan diri dari meng-ulûhiyah-kan thaghut.

Inilah tugas sejati para nabi dan rasul Allah. Misalnya, Nabi

⁴³ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme ...*, hal. 88-96

⁴⁴ Abu A'la al-Maududi, *Nazhariyyah al-Islâm al-Siyasi*, (al-Qahirah: Dar al-Fikr, 1967), hal. 8

⁴⁵ *Ibid*, hal. 8

Nuh, Nabi Hud, Nabi Shaleh, dan Nabi Syu'aib, mengatakan: "Wahai kaumku, sembahlah Allah, karena tidak ada Tuhan yang layak disembah selain Dia." (QS Hud [11]: 26, 50, 61, 84). Begitu juga tugas Nabi Muhammad Saw. (QS Shad [38]: 65-66; al-A'raf [7]:54; al-An'am [6]: 102; al-Bayyinah [98]: 5; dan Ali Imran [3]: 64).

Sejalan dengan itu, tujuan mendasar dakwah yang diajarkan Islam, menurut al-Maududi, meliputi tiga unsur:⁴⁶ Pertama, ajakan kepada seluruh umat manusia dan khususnya umat Islam agar hanya menyembah Allah, menjauhi syirik, dan tidak menjadikan selain-Dia sebagai Tuhan (Ilâh) dan Pengatur (Rabb). Kedua, setiap orang sejatinya memurnikan agamanya hanya karena Allah dan menyucikan diri sendiri dari berbagai penyakit nifaq dan dari amal perbuatan yang kontradiktif. Ketiga, seluruh umat manusia di muka bumi diseru untuk melakukan perubahan revolusioner terhadap dasar-dasar pemerintahan yang saat ini dikuasai oleh thâghûl dan orang-orang sombong yang justru membuat kerusakan. Juga diseru agar mengambil alih pemikiran dan hal-hal yang bersifat praktis dari tangan mereka, dan menjadi

kekuasaan orang-orang yang percaya kepada Allah, dan Hari Akhir, serta beragama dengan agama yang benar yang tidak akan melakukan kerusakan di muka bumi ini.

Simpulan

Dari penjelasan di atas tulisan ini dapat disimpulkan sebagai berikut; Fundamentalisme, Revivalisme, Puritan dan Islamis muncul sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik dan ekonomi Barat, baik melalui kontak langsung maupun melalui pemikir muslim. keempatnya terlihat memiliki kemiripan agenda yang menjadi karakteristik yaitu,; (a) kembali kepada Islam yang asli, memurnikan Islam dari tradisi lokal dan pengaruh budaya asing; (b) mendorong penalaran bebas, ijtihad, dan menolak taqlid; (c) perlunya hijrah dari wilayah yang didominasi oleh orang kafir (*dar al-kufr*); (d) keyakinan kepada adanya pemimpin yang adil dan seorang pembaru. Jika ditelaah lebih mendalam akan tampak adanya semacam *family resemblance* antara berbagai orientasi ideologis tersebut, meskipun masing-masing tetap memiliki tekanan dan strategi yang

⁴⁶ *Ibid*, hal. 8

berbeda, tergantung situasi dan kondisi sosial dan gaya kepemimpinan (*leadership style*) dari masing-masing gerakan.

Pelaksanaan Kegiatan Gambaran kegiatan

Kegiatan pelaksanaan MAPABA dan PKD PMII Surabaya Selatan tidak berbeda dengan pelaksanaan kegiatan serupa di PMII Cabang lain. Mungkin yang membedakan hanya dua hal. *Pertama*, kegiatan ini diawali dengan kajian terbatas antar fasilitator/SC dengan nara sumber utama yang akan dilibatkan pada kegiatan MAPABA atau nara sumber pengganti. Mereka berdiskusi terbatas dalam rangka menentukan tema, hingga merumuskan kesamaan persepsi, karena biasanya nara sumber akan menyampaikan materi kajiannya sekitar 1-1.30 jam selanjutnya, fasilitator memegang peranan penting untuk memahami para kader sesuai dengan yang dikehendaki pelatihan. *Kedua*, pola kegiatan tidak selalu diawali dengan materi yang disampaikan oleh nara sumber, tapi terkadang, fasilitator/SC memasuki ruangan terlebih dahulu, mereka melakukan *brain washing*, mengobrak-abrik pemahaman

para kader akan konsepsi tertentu yang selama ini mereka yakini sebagai sebuah kebenaran mutlak. Maka ketika sudah mencapai titik jenuh, berada pada keadaan "*ling-lung*", barulah nara sumber memberikan materi untuk mengkonstruksi pemahaman sesuai dengan standar pelatihan. Selanjutnya, pola kegiatan pelatihan sama dengan kegiatan pengkaderan lainnya.

Pilihan metode, strategi dan teknik pelatihan menjadi kewenangan penuh nara sumber. Nara sumber pun akan memperhatikan kondisi para kader, kondisi tempat pelatihan dan materi pelatihan. Bisa menggunakan metode ceramah, simulasi, diskusi, *problem solving*, *sosio drama*, *role playing* atau yang lain. bisa juga digunakan dua atau lebih metode secara bersamaan, tergantung dari suasana yang terbangun dalam pelatihan itu.

Di sisi lain, respon dari kader juga menjadi alasan, apakah materi pelatihan atau gaya penyampaian perlu dirubah atau tetap sebagaimana biasanya. Bila ada komplain dari kader, pengurus terkadang mengingatkan nara sumber secara lisan tentang catatan-

catatan dari kader atau bisa juga mengganti materi yang relevan dengan kompetensi nara sumber atau untuk sementara waktu nara sumber diabaikan karena banyaknya catatan dari kader. Ini sebagai bagian penjaminan mutu nara sumber ketika menyampaikan materi sehingga materi pelatihan menjadi lebih bermanfaat karena lebih mudah dipahami dan dijamin oleh jama'ah.

Untuk kegiatan MAPABA ini dilaksanakan pada :

Waktu : Kamis-Ahad, 6-9 Oktober 2022

Tempat : Villa Cemara Pacet Mojokerto

Untuk kegiatan MAPABA ini dilaksanakan pada :

Waktu : Kamis-Ahad, 13-16 April 2023

Tempat : Balai Diklat PWNU Leduk Pasuruan

Untuk detail sebaran jadwal dan nama khotib sebagaimana edaran dari panitia MAPABA dan PKD PMII Surabaya Selatan.

Dinamika keilmuan

Untuk kegiatan pelaksanaan kajian pemikiran keislaman kontemporer salah satu nara sumbernya adalah Mochamad Syaifudin, M.Pd.I dosen IAI al-Khoziny Buduran Sidoarjo. Dengan latar belakang sebagai dosen, dalam paparan kajiannya, nara

sumber senantiasa mengajak para kader berfikir kritis, realistis dalam menjalani keagamaan sehari-hari. Kritis dalam artian materi kajian keislaman ini adalah hal-hal yang punya dukungan data konkret, kitab rujukan yang otoritatif (mu'tamad), bukan sekedar asumsi apalagi dalam kategori hoax, berita bohong, yang lagi marak belakangan ini. Karena itu sebelum memutuskan mengambil sebuah tema kajian, kepastian rujukan menjadi hal wajib. Kalaupun ada cerita-cerita inspiratif, kisah-kisah itu harus melalui penuturan orang yang bisa dipercaya kalaupun bersumber dari lisan, atau punya basic dukungan rujukan yang otoritatif bila cerita itu produk tradisi tulis.

Realistik dalam artian materi kajian adalah hal-hal yang bisa dilakukan oleh kader dalam kehidupan sehari-hari bukan hal yang muluk-muluk yang hanya akan menjadi angan. Kajian hanya berisi bagaimana respon kader dalam menyikapi fenomena keberagaman yang semakin kompleks, sulit menemukan titik temu.

Nara sumber tidak akan menyampaikan ajakan untuk berjihad di negara Timur Tengah yang sekarang mengalami perang saudara berkepanjangan. Karena bagaimana pun menjadi muslim

Indonesia sangatlah luar biasa, muslim yang ditampakkan dengan ramah, santun, menghargai perbedaan sedemikian rupa. Bahkan perbedaan adalah sesuatu yang indah, dengan berbeda semakin menunjukkan bahwa Allah Swt adalah Dzat Yang Maha Kuasa. Menciptakan keragaman manusia dengan beragam latar belakang.

Teori Yang Dihasilkan dari Pendampingan

Dari pendampingan kajian pemikiran keislaman kontemporer muncul beberapa teori yaitu : a) teori *takamul*, artinya dalam materi ini harus mengaitkan dengan tema-tema kekinian sehingga kader bisa merespon isu-isu terkini yang terkait dengan materi kajian bersangkutan. Materi kajian haruslah terintegrasi, artinya materi itu hanya disampaikan dengan sudut pandang tunggal, tapi bagaimana materi itu disampaikan dengan beragam sudut pandang sehingga kader memiliki banyak pertimbangan ketika akan melangkah atau mengambil keputusan. Kader tidak menjadi orang yang kagetan dan gumunan. b) *waqi'iy*, berdasarkan realitas kehidupan sehari-hari yang dihadapi oleh

kader ini untuk mencarikan titik temu antara tema dengan kasusistik dalam kehidupan sehari-hari. Ada cantolan, sebagai titik awal pembahasan sebuah tema, sehingga tema itu terkesan tidak berjarak dengan audien dan secara tidak langsung menjadi solusi bagi problem kehidupan sehari-hari. c) *tasawu'*, bahasa yang dipakai nara sumber hendaklah tidak berjarak dengan kader dalam artian bahasa yang disampaikan adalah bahasa keseharian tidak menggunakan bahasa ilmiah yang biasa digunakan dalam konteks perkuliahan di perguruan tinggi. Tidak perlu menganggap bahwa semakin banyak kata ilmiah yang disampaikan sebagai tolak ukur kualitas intelektual seorang nara sumber, dengan bahasa yang sesuai bahasa sehari-hari, pesan dari nara sumber tersampaikan dan jama'ah lebih menerima, mencerna dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. d) *al-Mutsiroh*, materi yang disampaikan hendaknya mampu membuat perubahan walaupun secara minimalis, bagaimana selepas materi disampaikan antusiasme untuk menambah pengetahuan agama semakin meningkat. Bahwa kondisi yang ideal sebagaimana nasehat-nasehat

yang dibaca bisa menjadi media untuk belajar dan belajar serta melakukan perubahan ke arah yang lebih baik, e) *tadarruj*, materi itu harus disampaikan dengan tahapan tertentu. Jangan terlalu ambisius, ingin mengeluarkan apa yang dimiliki oleh nara sumber dalam satu sesi tatap muka. Nara sumber hendaklah menyadari bahwa ia mendapatkan materi itu membutuhkan waktu yang lama, membaca banyak buku, inten dalam diskusi dengan sejawat, karena itu, maka ia harus menyampaikan materi sesuai dengan daya tangkap para kader dan durasi yang diberikan.

DISKUSI KEILMUAN

Diskusi Data

Tiada data pasti tentang PMII Surabaya Selatan karena memang tidak pernah dilakukan perhitungan secara khusus termasuk pembuatan Kartu Tanda Anggota (KTA) dan pengisian form tertentu sebagai tabulasi kader. Hanya bila memperhatikan jumlah peserta MAPABA tiap tahun yang mencapai 250 sampai 350 orang mahasiswa dan hanya menyisakan 60 % untuk keikutsertaan pada gelaran PKD, maka bisa dikalkulasi jumlah kader aktif sekitar 650 orang mahasiswa setiap pergantian tahun akademik.

Ini tentu menggembirakan karena menjadi bukti kesadaran untuk menjadi mahasiswa yang hanya berjibaku dengan buku dan nilai indeks prestasi tapi juga berfikir persoalan masyarakat, umat, bangsa dan negara yang cukup tinggi. Faktor adanya kegiatan serupa yang diselenggarakan oleh organisasi intra kampus berupa Unit Kegiatan Mahasiswa (UKM) atau kegiatan lainnya, menyebabkan mereka yang mendaftarkan diri sebagai kader PMII SS lewat pelatihan MAPABA berkurang. Itu tidak hanya terjadi para kurun tertentu, tapi hampir setiap tahun. Ke depan, agar masing-masing organisasi baik intra kampus maupun ekstra kampus saling berkomunikasi sehingga jadwal pelatihan mereka tidak saling bertabrakan satu organisasi dengan organisasi lain. Semoga.

Follow Up

Untuk memaksimalkan kegiatan serupa pada tahun mendatang perlu tindak lanjut sebagai berikut :

- 1) Kegiatan tetap dilakukan sebagaimana biasanya secara lebih intens sesekali membedah pemikiran tokoh lengkap dengan karya tertulisnya.
- 2) Perlu evaluasi secara berkelanjutan tentang materi yang disampaikan dalam

MAPABA dan PKD sesuai dengan trend perdebatan para intelektual muslim. Dulu banyak dibicarakan tentang Islam liberal, maka kajian ini harus dirubah sebagaimana perdebatan yang hari sedang terjadi atau akan terjadi misalkan gagasan tentang toleransi, Islam dan ekologi lingkungan dan lain-lain.

- 3) Perlu memperjelas detail waktu, antara satu materi dengan materi lain, sehingga masing-masing nara sumber tidak perlu menunggu waktu lama dan pasti untuk mendapatkan giliran tampil sebagai pembicara.

Kesimpulan

Dari hasil paparan di atas dapat disimpulkan :

1. Kegiatan pelaksanaan penyampaian materi keislaman kontemporer pada MAPABA dan PKD PMII SS berjalan lancar dan efektif.
2. Respon kader atas kegiatan penyampaian materi keislaman kontemporer pada MAPABA dan PKD PMII SS sangat luar biasa dengan indikator antusiasme kader untuk menambah pengetahuan agama, wawasan pemikiran keagamaan kekinian dan

merespon terhadap pola keberagaman yang semakin kompleks dan lintas benua.

DAFTAR REFERENSI

- al-Asymawi, Muhammad Sa'id. 2004. *al-Islam al-Siyasi*, cet. ke 5. Beirut: al-Intishar al-'Arabi.
- al-Maududi, Abu A'la. 1967. *Nazhariyyah al-Islam al-Siyasi*. Al-Qohiroh: Darr al-Fikr.
- Anwar, Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- Beam, William O.. 2002. *Fighting the Good Fight, Fundamentalism and Religious Revival*. Dalam J. MacClancy. Ed. *Exotic No More: Anthropology on The Religion Lines*. Chicago, University of Chicago.
- Boullota, Issa J. 2002. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS.

- Chalik, Abdul. 2017. *Islam, Negara dan Masa Depan Ideologi Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Choueiri, Youssef M. 1990. *Islamic Fundamentalism*. Boston, Massachusetts: Twayne Publishers.
- Dekmejian, R. Hrair. 1998. "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences." Dalam *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. Shireen T. Hunter. 3-19. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Effendy, Bahtiar. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Emersom, Michael O. dan David Hartman. 2006. *The Rise of Religious Fundamentalism*, dalam *Annual Review of Sociology*.
- Farida, Ummu. 2015. *Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal*, FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan Volume 3, No.1, Juni.
- Federspiel, Howard M. 2004. *Labirin Ideologi Muslim: Pencarian dan Pergulatan PERSIS di Era Kemunculan Negara Indonesia (1923-1957)*, terj. Ruslani dan Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi.
- Fuad, Ahmad Nur. 2007. *Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer: Survei Pendahuluan*, *Islamica : Jurnal Studi Keislaman, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya*, Vol. 2, No. 1, September.
- Geertz, Clifford. 1981. *Santri, Abangan dan Priyai dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hasyim, Syafiq. 2002. "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi no. 13.
- Latif, Hilman. 2017. **Post Puritanisme : Pemikiran dan Arah Baru Gerakan Islam Modernis**. Yogyakarta: LP3M Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
- Lawrence, Bruce B. 2004. *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan*. Jakarta: Serambi.
- Liddle, William, 1999. "Skripturalisme Media

- Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi, cet. Ke-2. Bandung: Mizan.
- Ma'arif, Syafi'i. 1992. *Peta Bumi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Mahmudah, Siti. 2018. *Islamisme : Kemunculan dan Perkembangannya di Indonesia*, JURNAL AQLAM -- Journal of Islam and Plurality -- Volume 3, Nomor 1, Juni.
- Mas'udi, Masdar F.. 2004. "Pengantar Umum: Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Pembebasan*. Jakarta: P3M.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Raharjo, Dawam. 2004. *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan.
- Rahman, Fazlur. 1987. *Neo-Modernisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal. Bandung: Mizan.
- Rahmat, Imdadun. 2003. "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam Jurnal Tashwirul Afkar, edisi no. 14.
- Rais, Amin. 1999. *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan.
- Riesebrodt, Martin. 1993. *Pious Passion; The Emergence of Modern Fundamentalism in The United States and Iran*. Barkeley: University of California Press.
- Rumadi. 2008. *Postradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI.
- Wijaya, Aksin. 2014. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dāri Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 2015. *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamis Kekerasan*. Bandung: Mizan.