

**PEMIKIRAN HASAN HANAFI
TENTANG FUNDAMENTALISME ISLAM**

SKRIPSI

Disusun Sebagai Salah Satu Syarat
Memperoleh Gelar Sarjana Strata 1 (S.1)
Dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan Aqidah dan Filsafat (AF)



**ARIES MUNANDAR
(4 1 0 1 1 4 3)**

**FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG**

2007

**PEMIKIRAN HASAN HANAFI TENTANG
FUNDAMENTALISME ISLAM**

Oleh :

ARIES MUNANDAR
(4 1 0 1 1 4 3)

Semarang, Juli 2007

Disetujui Oleh:

Pembimbing I

M. MUKHSIN JAMIL, M.Ag.
NIP: 150 279 717

PENGESAHAN

Skripsi Saudara **ARIES MUNANDAR**
No. Induk: 4101143 telah
dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji
Skripsi Fakultas Ushuluddin Institut
Agama Islam Negeri Walisongo
Semarang, pada tanggal :
30 Juli 2007

Dan telah di terima serta disyahkan
sebagai salah satu syarat guna
memperoleh Gelar Sarjana (S.1) dalam
Ilmu Ushuluddin Jurusan Aqidah Filsafat
(AF).

Ketua Sidang

Dr.H.Yusuf Suyono, M.A
NIP: 150 203 668

Penguji I

Pembimbing I

M. Mukhsin Jamil, M.Ag
NIP: 150 279 717

Prof.Dr.H.M.Amin Syukur, M.A
NIP: 150 263 041

Penguji II

Drs.Zaenul Arifin, M.Ag
NIP. 150 263 041

Sekretaris Sidang

M. Mukhsin Jamil, M.Ag
NIP: 150 279 717

MOTTO

“Saya adalah anak fundamentalisme Islam,
sejarah objektifnya adalah juga sejarah hidup saya”

[Hassan Hanafi]

“Seorang filosof yang ideal adalah yang mampu memmanifestasikan *elan* keutamaan dalam dirinya, dan mewakili ekspresi tuntutan rakyat, disamping ia memformulasikan setiap falsafahnya sesuai dengan kebutuhan zaman, memformulasi wahyu secara etik, revolusi sebagai upaya mempertahankan kebebasan berpikir, ilmu sebagai upaya liberasi (pembebasan), juga konsep perlawanan, etika, perundang-undangan, dan lain-lain. Dengan begitu, filsafat akan mewujud di hadapan setiap subjeknya, dan keluar dari konteks buku-buku diktat dan kata-kata hikmah”

[Hassan Hanafi]

PERSEMBAHAN



Untuk diriku sendiri
[ternyata menulis Skripsi butuh kesabaran juga ya...]



Untuk Ayah dan Ibuku dan adik-adikku tercinta
semuanya.....
Serta semua yang telah mengasah dan mengasuhku,
engkaulah yang membuat aku bisa berucap “terimakasih”



Dan untuk Mereka yang menghargai proses.

KATA PENGANTAR

Ahmdulillah, akhirnya persoalan terbesarku saat ini “SKRIPSI” bisa terselesaikan, setidaknya ekspresi ini muncul secara spontan saat detik-detik terakhir dari seluruh proses panjang penuh resiko, dan hampir-hampir putus asa. Oleh karenanya, tiada pujian seindah *tahmid*, *tahlil* dan *ta'dzim*, kepada Dzat yang selalu mengabulkan hamba-hamba-Nya permohonan atas setiap doa-doanku, walau hamba penuh lumpur dosa. Dengan seraya menaruh harap akan syafa'atmu, sholawat penulis haturkan kepada baginda terkasih, Nabi Muhammad saw yang tetap selalu menjadi spirit umat. Keagunganmu selalu mengilhami setiap langkahku untuk senantiasa berjuang keras memberikan rahmat bagi seluruh alam.

Pada mulanya penulis menngangkat fundamentalisme islam penulis sering melihat gerakan fundamentalisme islam yang ada terutama di indonesia dimana gerakan ini sudah meresahkan, karena sering nya menegakkan islam dengan otot, menganggap islam yang paling benar adalah dirinya yang lainnya salah, maka berdasarkan fenomena semacam itu penulis timbul pertanyaan apakah fundamentalisme islam semacam itu? Dari pertanyaan itu penulis mulai mengkaji dan menanyakan masalah itu kepada dosen, temen, dan pada akhirnya penulis mendapatkan gambaran pertanyaan yang selama ini penulis tanyakan. Dari sinilah penulis akhirnya tertarik untuk mengkaji tokoh yaitu Hasan hanafi yang sebelumnya penulis menganggap beliau sebagai seorang liberal dimana pengertian penulis pada saat itu tentang liberalisme dan fundamentalisme sangat bertentangan, dalam pemikiran. Berdasarkan buku yang di bc penulis pada saat itu yaitu buku Hasan Hanafi yang berjudul *Aku bagian dari fundamentalisme islam*. Yang akhirnya penulis tertarik dengan fundamentalisme islam Hasan Hanafi. Dengan mengambil judul: **PEMIKIRAN HASAN HANAFI TENTANG FUNDAMENTALISME ISLAM.**

Akhirnya penulis berhutang budi kepada banyak pihak yang telah membantu dan memberi *support* dalam penyusunan skripsi ini, menemaniku, mengkritikiku dan seterusnya. Akan tetapi, melalui petunjuk, kritiknya dan bimbingannya, penulis dapat menyelesaikan tugas akhir studi ini, walaupun harus

tertatih-titah. Sungguh hutang budi harus penulis ikrarkan dengan lantang seraya menyampaikan rasa terima kasih. Maka, perkenankanlah pada kesempatan kali ini, penulis menyampaikan perasaan itu kepada: Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA, (Rektor IAIN Walisongo Semarang), Dr. H. Abdul Muhaya, M.A (Dekan Fakultas Ushuluddin), Drs. Nasihun Amin, M.Ag (Pembantu Dekan I), Drs. Adnan, M.Ag (Pembantu Dekan II), Dr. H. Yusuf Suyono (Pembantu Dekan III), Drs. Mahrus M.A (Kajur pada jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin) dan H. Sukendar M.Ag M.A (Sekjur pada jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin), M. Muhsin Jamil, M.Ag pembimbing utama penulis, yang telah memberi kelonggaran waktu, memberi dorongan, diskusi yang hangat dan memberi pesan-pesan futuristik, yang karena “fatwa” beliaulah skripsi ini keluar meski harus mondar-mandir di tengah jalan. Dia sangat menghargai kebebasan berpikir penulis, dan mampu membaca alur berpikir penulis, sehingga ide-ide penulis tidak harus patah di meja bimbingan. Kepada Prof. Amin Syukur, M.A dan Drs.Zaenul Arifin, M.Ag penulis sampaikan terima kasih atas kesediaannya menguji skripsi penulis, dan sangat apresiatif terhadap karya penulis. Dan juga segenap dosen dan staf civitas akademika Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang serta Pimpinan dan Staf Perpustakaan Fakultas Ushuluddin yang ramah, membuatku tercerahkan dengan suasana pikiran yang sedang “banting setir” memburu data yang kadang sembunyi di lemari kuno dan mereka yang mencarinya.. Juga kepada pengelola UPT Perpustakaan IAIN Walisongo Semarang, , yang telah memberi pelayanan sampai dengan selesainya penulisan skripsi ini.

Kepada kedua orang tuaku , yang membiayaiku walaupun aku tau keadaan ekonomi keluargaku lagi carut marud sampai penulis berpikir untuk berhenti dari kuliah. tapi mereka menyemangatkan aku dengan segenap tenaganya membiayaiku sampe tugas ini selesai. Kepada adik adiku yang membuat aku ber kaca diri sehingga aku semangat dalam menyelesaikan sekripsi ini maapkan kakakmu ini yang belum bisa berbuat apa-apa untuk kalian.

Dan yang spesial ucapan terima kasihku pada Rusmadi dan Ahmad Fauzan, makasih atas buku-bukunya dan masukan nya karena kritikanmu aku jadi

semangat untuk membuat sekrips. Buat Para penghuni kos Bp hakim Honggowongso: Agus Koprak, Budi, Madura, Bujang, Ari, mas Ali, Yai dll yang ada di kosku itu, trimakasih juga buat Ana yang pernah menemaniku, dan, akhir kata, penulis berdo'a semoga karya yang sederhana ini dapat bermanfaat bagi kita. Amin

Semarang, Juli 2007

Ariies munandar

ABSTRAKSI

Fundamentalisme Islam, belakangan kembali mencuat dalam wacana pemikiran Islam kontemporer di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia, sebagai refleksi atas maraknya peristiwa-peristiwa anarkhisme yang sering dideskripsikan sebagai bentuk kecenderungan baru kalangan agamawan. Munculnya gejala fundamentalisme agama tidak bisa dilepaskan dari reaksi kaum agamawan atas wacana baru yang diusung oleh modernitas. Bahkan terkadang reaksi itu terlampau berlebihan hingga cenderung bersifat anarkhis dan destruktif. Gejala fundamentalisme Islam dan liberalisme Islam memang menjadi topik pembahasan yang menarik untuk diungkap, karena keduanya tidak hanya tampil ke wilayah publik, tetapi juga ke wilayah politik, dengan mengusung ide-ide yang bisa disebut saling bertentangan. Fundamentalisme Islam gencar mengusung jargon kembali ke ajaran murni Islam (al-Qur'an dan Hadits), karenanya isu Syariat Islam dan *Khilafah Islamiyah* selalu menjadi panji-panji gerakan kaum fundamentalis. Mereka hampir menolak seluruh konsep negara modern seperti demokrasi, *civil society*, dan HAM. Sementara kalangan liberalisme Islam justru mengkampanyekan dan mengusung ide-ide demokratisasi, kesetaraan gender, *civil society*, dan HAM.

Memperbincangkan diskursus Fundamentalisme Islam hampir-hampir membawa kita pada perdebatan kata yang penuh “emosi”, apalagi semenjak istilah ini meledak dan begitu ramai diperbincangkan setelah peristiwa tragedi berdarah 11 September 2001 di gedung WTC Pentagon, Amerika Serikat. Istilah ini kemudian identik dengan terorisme dan radikalisme agama. Ya, karena istilah fundamentalisme –dan juga isme-isme yang lain- adalah sebuah kata yang penuh perangkap pola-pola kekuasaan dan penguasaan yang sangat politis, setidaknya pola-pola kekuasaan itu tercermin pada sejarah pemaknaan kata itu sendiri. Apa yang dikonsepsikan oleh Barat ketika mereka terkejut dengan Revolusi Iran di akhir tahun 70-an dengan mencap pemerintah revolusioner Islam pimpinan Ayatullah Khomeini sebagai rezim fundamentalis. Begitu juga ketika diskursus fundamentalisme selalu diposisikan berhadapan-hadapan dengan diskursus modernis Islam. Para akademisi orientalis pun tidak lepas dari peran “menguasai makna” tersebut. Sebut saja William Montgomery Watt dengan karyanya yang berjudul *Islamic Fundamentalism and Modernity*, yang mengidentikkan istilah fundamentalisme dengan tradisionalisme Islam. Ia menyebutnya, kaum fundamentalisme adalah mereka yang menerima sepenuhnya dan hendak mempertahankan semua pandangan tradisional. Istilah fundamentalisme menjadi benar-benar istilah yang penuh propaganda.

Memperbincangkan fundamentalisme Islam menjadi semakin menarik ketika kita berjumpa dengan sosok Hasan Hanafi. Menarik karena Hasan Hanafi adalah salah satu tokoh pemikir Islam yang memiliki perhatian sangat serius terhadap peradaban dunia, terutama peradaban Islam. Dengan caranya yang khas, Hassan Hanafi memiliki pandangan yang berbeda mengenai Fundamentalisme Islam. Bagi Hassan Hanafi, Fundamentalisme Islam bukanlah ortodoksi, romantisme sejarah, ataupun sikap apriori terhadap modernitas. Juga bukan

gerakan ekstrimisme atau eksklusifisme. Bukan juga terlahir dari sebaagai refleksi atas modernisasi sebagaimana digeembar-gemborkan Barat, akan tetapi telah eksis sepanjang sejarah Islam, dan memiliki alaatar historis, sosiologis, psikologis, dan pemikirannya sendiri. Fundamentaalisme Islam justru merupakan sebuah gerakan yang memiliki visi dan misi pembentukan manusia seutuhnya agar mampu menggalang persatuan umat, menjaga identitasnya, dan membela kaum yang lemah. Oleh karenanya, fundamentalisme Islam tidak melulu berkutat pada seruan mendirikan negara Islam, namun terlahir sebagai gerakan pembebasan negeri-negeri muslim dari penjajahan.

Dalam penelitian ini, penulis berusaha mengungkap dan memahami secara komprehensif pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentaalisme Islam, dan kemudian mencoba mendialektikan dengan realitas perkembangan dan gerakan pemikiran Islam Indonesia kontemporer. Dalam hal ini, penulis menggunakan pendekatan hermeneutika reproduktif yang mensyaratkan adanya empati epistemologis dan empati psikologis. Empati Pendekatan hermeneutika reprodoktif adalah sebuah pendekatan yang bertujuan untuk memahami sebuah objek tertentu dengan mempertimbangkan dua aspek dari objek tersebut: **Pertama;** Empati Psikologis, yakni penulis mentransposisikan dirinya sendiri ke dalam proses kreasi teks (hasil pemikiran sang tokoh), yakni ke dalam perasaan-perasaan pengarang, kemudian melukiskan seutuhnya hasil transposisi itu. Hasilnya adalah potret kondisi psikologis pengarang dalam konteks sejarah tertentu. **Kedua;** Empati Epistemologis, yakni penulis memahami makna simbol-simbol yang dihasilkan pengarang dan sedekat mungkin memahami sesuai dengan intensi penghasilnya. Yang diempati disini adalah dunia mental yang mendasai karya-karya itu, seperti semangat zaman, tema-tema kolektif, dan warna pemikiran tokoh. Semua ini bertujuan untuk aktualisasi teks hostoris ke dalam kekinian. Selanjutnya, sebagai langkah terakhir, penelitian ini juga akan melihat fenomena gerakan pemikiran Islam kontemporer di Indonesia. Dengan kata lain, pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentalisme Islam akan dicoba didialektikan secara kontekstual dengan realitas gerakan pemikiran Islam kontemporer di Indonesia.

**PEDOMAN TRANSLITERASI
ARAB-INDONESIA**

= a	= f
ب = b	ق = q
ت = t	ك = k
ث = ts	ل = l
ج = j	م = m
ح = <u>h</u>	ن = n
خ = kh	و = w
د = d	ه = h
ذ = dz	ء = ‘
ر = r	ي = y
ز = z	
س = s	
ش = sy	
ص = sh	
ض = dl	
ط = th	
ظ = zh	
ع = ‘	
غ = gh	

	<i>Untuk Madd dan Diftong</i>
â = a panjang	
î = i panjang	
û = u panjang	
أَوَّ = aw	
أُوَّ = û	
أَيَّ = ay	
إِيَّ = î	

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA PEMBIMBING.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR.....	vi
ABSTRAKSI.....	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xiv

Bab I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan Penelitian	10
D. Telaah Pustaka	10
E. Metodologi Penelitian	11
F. Sistematika Penulisan.	17

BAB II : DISKURSUS ISLAM DAN FUNDAMENTALISME AGAMA

A. Islam, Fundamentalisme Agama dan Kebangkitan Agama.....	19
B. Sejarah dan Faktor Penyebab Munculnya.....	29
C. Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia: Sejarah dan Corak Gerakannya.....	39

BAB III. DIALEKTIKA PEMIKIRAN HASSAN HANAFI

- A. Biografi Intelektual Hassan Hanafi.....49
- B. Hassan Hanafi dan kritiknya terhadap Ikhwanul Muslimin.....63
- C. Pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam.....76

**BAB IV: ANALISIS PEMIKIRAN HASSAN HANAFI TENTANG
FUNDAMENTALISME ISLAM**

- A. Genealogi Pemikiran Hassan Hanafi.....87
- B. Signifikansi Pemikiran Hassan Hanafi tentang
Fundamentalisme Islam Bagi Gerakan-Gerakan Islam di
Indonesia.....102

BAB V : PENUTUP

- A. Kesimpulan.....107
- B. Saran-Saran.....111
- C. Penutup.....111

DAFTAR PUSTAKA

BIODATA PENULIS

LAMPIRAN-LAMPIRAN

ABSTRAKSI

Memperbincangkan fundamentalisme Islam dalam pandangan Hassan Hanafi merupakan perbincangan yang sangat menarik karena Hasan Hanafi adalah salah satu tokoh pemikir Islam yang memiliki perhatian sangat serius terhadap studi fundamentalisme Islam dan pemikiran Islam. Ia bahkan membela dan mengaku dirinya merupakan bagian dari fundamentaalisme Islam. Karena baginya Fundamentalisme Islam bukanlah ortodoksi, romantisme sejarah, ataupun sikap apriori terhadap modernitas. Juga bukan gerakan ekstrimisme atau eksklusifisme. Bukan juga terlahir dari sebagai refleksi atas modernisasi sebagaimana digembargemborkan Barat, akan tetapi telah eksis sepanjang sejarah Islam, dan memiliki alatar historis, sosiologis, psikologis, dan pemikirannya sendiri. Fundamentaalisme Islam justru merupakan sebuah gerakan yang memiliki visi dan misi pembentukan manusia seutuhnya agar mampu menggalang persatuan umat, menjaga identitasnya, dan membela kaum yang lemah. Oleh karenanya, fundamentalisme Islam tidak melulu berkuat pada seruan mendirikan negara Islam, namun terlahir sebagai gerakan pembebasan negeri-negeri muslim dari penjajahan.

Dalam penelitian ini, penulis berusaha memahami secara konprehensif pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentaalisme Islam, dan kemudian mencoba mendialektikan secara kontekstual dengan realitas gerakan pemikiran Islam Indonesia kontemporer. Dalam hal ini, penulis menggunakan dua metode yakni metode deskriptif-analitis dan metode dialektika-kontekstual. Dalam metode deskriptif-analitis ini penulis menggunakan pendekatan hermeneutika reproduktif yakni sebuah pendekatan yang bertujuan untuk memahami sebuah objek tertentu dengan mempertimbangkan dua aspek dari objek tersebut: *Pertama*; Empati Psikologis, yakni penulis mentransposisikan dirinya sendiri ke dalam proses kreasi teks (hasil pemikiran sang tokoh), yakni ke dalam perasaan-perasaan pengarang, kemudian melukiskan seutuhnya hasil transposisi itu. Hasilnya adalah potret kondisi psikologis pengarang dalam konteks sejarah tertentu. *Kedua*; Empati Epistemologis, yakni penulis memahami makna simbol-simbol yang dihasilkan pengarang dan sedekat mungkin memahami sesuai dengan intensi penghasilnya. Yang diempati disini adalah dunia mental yang mendasai karya-karya itu, seperti semangat zaman, tema-tema kolektif, dan warna pemikiran tokoh. Semua ini bertujuan untuk aktualisasi teks hstoris ke dalam kekinian.

Setelah menemukan gambaran secara utuh mengenai pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentalisme Islam, selanjutnya penelitian ini juga akan melihat fenomena gerakan pemikiran Islam kontemporer di Indonesia. Dengan kata lain, pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentalisme Islam akan dicoba didialektikan secara kontekstual dengan realitas gerakan pemikiran Islam kontemporer di Indonesia. Semua langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini tentu bertujuan untuk menemukan jaaban atas rumusan masalah yang menjadi pokok penelitian ini.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Radikalisme Islam atau Islam radikal atau istilah umumnya Fundamentalisme Islam, belakangan kembali mencuat dalam wacana pemikiran Islam kontemporer di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia, sebagai refleksi atas maraknya peristiwa-peristiwa anarkhisme yang sering dideskripsikan sebagai bentuk kecenderungan baru kalangan agamawan. Munculnya gejala fundamentalisme agama tidak bisa dilepaskan dari reaksi kaum agamawan atas wacana baru yang diusung oleh modernitas. Bahkan terkadang reaksi itu terlampau berlebihan hingga cenderung bersifat anarkhis dan destruktif. Secara sosiologis, agama bisa menjadi magnet yang mampu merekatkan perdamaian, sekaligus bisa menjadi api yang membakar permusuhan.

Beberapa pengamat memberikan kesimpulan bahwa gejala fundamentalisme agama adalah akibat dari arus modernitas yang begitu deras menghantam tradisi agama. John Naisbitt dan Patricia Aburdence dalam *Megatrend 2000*, misalnya –sebagaimana dikutip M. Mukhsin Jamil, menyebut bahwa gejala fundamentalisme adalah gerakan emosional reaksioner yang berkembang dalam budaya-budaya yang sedang mengalami krisis sosial dan tidak toleran, dan bersemangat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat lain. Akibatnya ketidaksanggupan menghadapi arus modernitas dan proses sosial yang berlangsung sangat cepat mengakibatkan munculnya sakralisasi tradisi (Islam), dan menyatakan perang terhadap modernitas yang dianggap telah menghancurkan tatanan nilai dan budaya yang agung.¹

¹ M. Mukhsin Jamil, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal versus Islam Literal*, Pustaka Pelajar Yogyakarta dan ILHAM Institute Semarang, 2005, hlm. vi.

Karen Armstrong dalam *the Battle for God* juga mengungkapkan hal yang sama. Menurutnya fundamentalisme adalah akibat dari modernisasi yang hadir secara agresif sehingga memporakporandakan pandangan dunia lama agama-agama. Arus modernisasi yang begitu agresif menciptakan rasa ketakutan, kecemasan, dan hasrat umum yang tampaknya merupakan respon yang lazim terhadap berbagai kesulitan hidup di dunia modern yang sekuler. Modernitas hendak menggantikan semua tatanan kehidupan yang pernah dibangun oleh agama. Sistem pemerintahan yang dibangun atas hukum agama hendak digantikan dengan hukum ciptaan manusia melalui akalanya, yakni demokrasi. Agama kemudian merasa disingkirkan dari ruang publik. Dari sinilah benih-benih fundamentalisme mulai muncul, terutama fundamentalisme yang muncul di abad ke-20.² Akibatnya –menurut Ulil Abshor Abdalla- masyarakat beragama menjadi kian nyaman dan aman ketika mereka mengangkat simbol-simbol agama ke wilayah publik (re-religiofikasi) sebagai bagian dari peneguhan jati diri dan melawan modernitas.³ Kaum fundamentalisme tidak mau dipusingkan dengan istilah demokrasi, pluralisme, toleransi agama, menjaga kedamaian, kebebasan berbicara, atau pemisahan antara urusan agama dengan urusan publik.

Sejak abad ke-20, pergulatan pemikiran Islam hampir-hampir tidak bisa dilepaskan dari perdebatan atas pemahaman terhadap tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain. Setidaknya proses ini telah melahirkan dua gejala pemikiran keagamaan yang muncul ke permukaan dan saling berhadapan, yakni gejala fundamentalisme Islam dan liberalisme Islam. Dengan menyebut munculnya dua gejala ini tentu tidak bermaksud menyederhanakan dan menafikan munculnya gejala-gejala yang lain, seperti kebangkitan spiritualisme Islam, dan lain-lain. Perdebatan bagaimana memposisikan antara

² Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, Sutrio Wahono dkk (terj), Serambi, Jakarta, dan Mizan, Bandung, Cetakan IV Februari 2004, hlm. ix-xiii.

³ Ulil Abshar Abdalla, *Fundamentalisme Agama: Mungkinkah mendirikan “Kota Tuhan” Kembali?*, dalam Sumanto al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama; Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*, ILHAM Institute Semarang dan Rumah Kata Yogyakarta, 2005, hlm. 12-13.

tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain, memang telah memunculkan berbagai model gerakan pembaruan dalam Islam. Fazlur Rahman misalnya, membagi gerakan pembaruan dalam Islam menjadi empat tahap.

Pertama; gerakan revivalis pra-modernis. Gerakan ini muncul akibat terdapatnya dekadensi moral masyarakat Islam saat itu. Isu yang diangkat adalah kembali ke ajaran Islam (al-Qur'an dan Hadits) dan membuang jauh-jauh segala sesuatu yang merusak aqidah Islam seperti *khurafat* dan *tahayyul*. Karenanya gerakan ini sering disebut sebagai gerakan puritanisme. Tokoh sentral dalam gerakan ini adalah Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1793).

Kedua; gerakan modernisme klasik. Gerakan ini terutama dipengaruhi oleh kondisi umat Islam yang tidak saja mengalami dekadensi moral, tetapi juga sangat tertinggal jauh dari Barat. Ada asumsi bahwa Barat merupakan masyarakat yang maju dan ber peradaban, sementara masyarakat Islam adalah masyarakat yang jauh tertinggal dan peradabannya tidak bersinar. Ini mengakibatkan terjadi semacam superioritas Barat atas Islam. Karenanya gerakan ini melihat bahwa untuk memajukan Islam, maka apa yang dimiliki Barat bisa dijadikan sebagai instrumen untuk pembaruan Islam. Aksioma yang mereka yakini adalah bahwa Barat maju karena mereka mengambil kekayaan yang terkandung di dalam al-Qur'an, sementara Islam mundur karena telah meninggalkan ajaran-ajarannya sendiri. Tokoh sentral dalam gerakan ini adalah Sayyid Ahmad Khan di India (w. 1889), Jamaluddin al-Afghani (1897) di Timur Tengah, dan di Mesir dipelopori oleh Muhammad Abduh (1905) dan muridnya Muhammad Rasyid Ridha.

Ketiga; gerakan revivalis pasca modernis. Gerakan ini justru merupakan kritik terhadap modernisme klasik yang dianggap telah terbaratkan, baik yang berjalan melalui kolonialisme dan imperialisme maupun proses adopsi gagasan-gagasan Barat oleh para modernis muslim. Gerakan revivalisme pasca modernis bahkan menuduh para kaum modernis muslim sebagai agen-agen Barat dan telah menghancurkan Islam dari dalam. Karenanya, Islam harus ditegakkan dengan jati diri Islam itu sendiri. Prinsip

utama yang mereka usung adalah bahwa Islam bersifat total dan mengandung lengkap mencakup seluruh aspek kehidupan, karenanya Islam harus ditegakkan dengan setegak-tegaknyanya. Gerakan semacam ini sering disebut sebagai gerakan Fundamentalisme Islam.

Keempat; gerakan neo-modernis. Gagasan ini sebenarnya menggabungkan antara dua gerakan sebelumnya yakni gerakan yang hendak meneguhkan jati diri Islam di satu sisi dan superioritas Barat di sisi yang lain. Gagasan yang hendak ditawarkan adalah bagaimana bisa berdampingan dengan peraan modern dengan tetap berpegang teguh pada kearifan tradisi yang dimiliki oleh Islam. Wujudnya adalah gerakan yang tidak terjebak pada romantisme sejarah yang apologetik dan juga tidak terjebak pada barat sentris. Tokoh yang berada di garda depan gerakan neo-modernis ini adalah Fazlur Rahman.⁴

Arus modernitas memang disebut-sebut sebagai biang keladi munculnya gejala-gejala fundamentalisme maupun liberalisme dalam wacana keagamaan. Modernitas, dengan segala apa yang ditawarkannya telah mengubah pola pikir dan cara pandang terhadap sesuatu, termasuk tradisi agama yang telah lama berdiri kokoh pada nalar umat Islam. Setidaknya upaya untuk membaca kembali tradisi akibat persinggungannya dengan modernitas telah melahirkan sederet pemikir-pemikir besar sekaliber Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun, Asghor Ali Engineer dan lain-lain dengan tawaran pemikiran yang alternatif.

Gejala fundamentalisme Islam dan liberalisme Islam menjadi topik pembahasan yang menarik karena keduanya tampil ke wilayah publik dan ke wilayah politik dengan mengusung ide-ide yang bisa disebut saling bertentangan. Fundamentalisme Islam gencar mengusung jargon kembali ke

⁴ Penjelasan selengkapnya mengenai tipologi gerakan pembaruan dalam Islam lihat dalam Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago University Press, Chicago, 1984. Atau lihat juga Fazlur Rahman, *Islam: Challenges and Opportunities*, judul terjemahan *Gerakan Pembaharuan Dalam Islam Di Tengah Tantangan Dewasa Ini*, dalam *Perkembangan Modern dalam Islam*, Harun Nasution dan Azyumardi Azra (peny), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1985, hlm. 34. Lihat juga hasil penelusuran M. Mukhsin Jamil, *op. cit*, hlm. 39-48.

ajaran murni Islam (al-Qur'an dan Hadits), karenanya isu Syariat Islam dan *Khilafah Islamiyah* selalu menjadi panji-panji gerakan kaum fundamentalis. Mereka hampir menolak seluruh konsep negara modern seperti demokrasi, *civil society*, dan HAM. Rujukan yang mereka anut adalah pemahamannya mengenai Piagam Madinah, menurut mereka konsepsi dalam Piagam Madinah adalah konsepsi tentang Negara Islam.⁵ Bagi fundamentalisme Islam, meminjam bahasa Ulil Abshar Abdalla, demokrasi adalah sebuah usaha untuk menghancurkan “Kota Tuhan” dan menggantikannya dengan “Kota Sekuler”. Kota Sekuler adalah sebuah dunia hasil ciptaan manusia sendiri dengan memakai akalnya, sebuah kota yang dikerjakan sendiri oleh manusia dengan tanpa menggantungkan diri pada “perwalian Tuhan”. Sementara Kota Tuhan adalah sebuah tatanan dunia yang berdasarkan tuntunan dan aturan yang telah digariskan oleh Tuhan dalam Kitab Suci.⁶

Sementara isu sekulerisme, demokratisasi, HAM, pluralisme dan keadilan gender di usung oleh mereka yang berada di garda depan liberalisme Islam. Bagi mereka, Piagam Madinah yang diagung-agungkan oleh kaum fundamentalis justru bukanlah konsep Islam sebagai dasar negara, melainkan sebuah nota kesepahaman antara umat Islam dengan umat lainnya untuk saling menghormati, karenanya Piagam Madinah justru menghormati pluralitas agama dan egalitarianisme. Bagi kaum liberal, membangun negara Islam adalah mitos yang tidak saja bertentangan dengan ruh Islam itu sendiri, tetapi juga secara sosial-politik tidak mendapatkan dukungan luas. Karenanya, membangun negara Islam justru akan mengundang paradoks tersendiri.⁷

Di Indonesia, gejala fundamentalisme agama semakin nampak sejak bendera reformasi dikibarkan. Reformasi memang memberi angin segar bagi munculnya kebebasan berekspresi setelah sekian lama dipasung oleh kekuasaan totaliter rezim Orde Baru. Angin segar ini pada akhirnya dirasakan oleh gerakan-gerakan keagamaan untuk ber-*euforia*, baik yang sudah ada sejak lama seperti NU dan Muhammadiyah, maupun gerakan-gerakan baru yang

⁵ M. Mukhsin Jamil, *ibid*, hlm. vii.

⁶ Ulil Abshar Abdalla, *op. cit*, hlm.13.

⁷ M. Mukhsin Jamil, *op. cit*, hlm vii.

muncul semenjak reformasi bergulir. Dari sinilah muncul gerakan-gerakan baru seperti HTI, FPI, MMI, Laskar Jihad, dll. Gerakan-gerakan semacam ini tidak jauh berbeda dengan gerakan revivalisme Islam yang pernah muncul dalam sejarah perkembangan Islam. Isu yang di usung pun masih berkuat pada isu modernitas di satu sisi dan jati diri Islam di sisi yang lain

Memperbincangkan fundamentalisme Islam menjadi semakin menarik ketika kita berjumpa dengan sosok Hasan Hanafi. Menarik karena Hasan Hanafi adalah salah satu tokoh pemikir Islam yang memiliki perhatian sangat serius terhadap peradaban dunia, terutama peradaban Islam. Hal ini bisa kita lihat dengan gagasan yang populer diusungnya mengenai proyek peradaban, yakni Tradisi dan Modernisasi (*al-Turats wa Tajdid*) dan Islam Kiri (*al-Yasar al-Islami*). Kedua proyek peradabannya tersebut ditujukan untuk transformasi kehidupan individu dan masyarakat muslim.

Kontruksi pemikiran Hassan Hanafi secara umum adalah berusaha merekonstruksi pemahaman-pemahaman keislaman yang telah terpasung oleh hegemoni kekuasaan, karenanya tidak mampu lagi menjadi gerakan transformasi dan perubahan. Upayanya dengan mengkritisi sisi-sisi konservatisme dalam tradisi pemikiran Islam yang menghalangi kemajuan, menyerah pada penguasa, menyerahkan segala sesuatu yang terjadi di muka bumi ini sebagai “urusan langit”, dan sebagainya.⁸

Proyek *al-Turats wa al-Tajdid*-nya mencoba menganalisis pembentukan dan latar belakang tradisi, dan mencermati bagaimana tradisi disimpangkan menjadi beku, dan mengalami sakralisasi, dan bagaimana tradisi itu akhirnya berlawanan dengan kemaslahatan umum. Proyek peradabannya ini dimulai sejak ia menyelesaikan program doktoralnya dengan proposal berjudul *al-Manahij al-Islami al-'Amm*, yang bertujuan untuk membuat sebuah rancangan reformasi agama yang tidak saja berfungsi sebagai

⁸ Hassan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, Khoiron Nahdiyyin (terj), Syarikat Indonesia, Yogyakarta, 2003, hlm. vi.

kerangka kerja dalam menghadapi tantangan intelektual Barat, tetapi juga dalam rangka merekonstruksi pemikiran keagamaan Islam pada umumnya.⁹

Hassan Hanafi merekonstruksi tradisi yang memproklamasikan kebebasan manusia dalam sejarah dan rasional. Baginya, tradisi bisa digunakan sebagai alat hegemoni. Ini tercermin, misalnya, dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan metodologi tertentu untuk membela kepentingan kekuasaan atau ideologi tertentu. Tradisi, kemudian dijadikan sebagai ideologi politik. Menurutnya, selama tradisi bersifat hegemonik, dan tidak ada jalan bagi kita untuk kebebasan, maka kita harus melakukan perlawanan serupa untuk mengembalikan nilai-nilai kemanusiaan.¹⁰

Tradisi, dalam pandangan Hassan Hanafi, direpresentasikan dalam segala bentuk pemikiran yang sampai ke tangan umat Islam yang berasal dari masa lalu ke dalam peradaban kontemporer. Sementara modernisasi adalah representasi tradisi tersebut agar sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zaman. Reinterpretasi semacam ini sangat signifikan mengingat tradisi akan kehilangan nilai aktualnya jika tidak mampu memberi perspektif dalam menafsirkan realitas dan perubahan sosial.¹¹

Setelah menguraikan latar belakang tradisi dan pensakralannya dengan metode historis, kemudian Hassan Hanafi memfungsikan tradisi baru untuk transformasi sosial, bukan untuk kajian ilmiah belaka. Baginya, tradisi harus diinterpretasikan secara progresif, tidak hanya berhenti semata-mata pada ranah epistemologis. Dengan obsesinya, Hassan Hanafi, kemudian “mempersenjatai” generasi Islam dengan analisis yang tajam mengenai kecenderungan penggunaan tradisi untuk hegemoni. Misalnya, gerakan *Hakimiyah*, dengan slogan *la-hukma illa lillah* dengan pemberlakuan Syari'at Islam. Orang sering dinobatkan dengan retorika bahwa hukum manusia tidak sempurna dan hanya hukum Allah (Syari'at) dengan lembaga-lembaga

⁹ Ilham B Seanong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, Teraju, Jakarta, 2003, hlm. 72-73.

¹⁰ Hassan Hanafi, *op.cit*, hlm.vi.

¹¹ Ilham B Seanong, *op. cit*, hlm. 74.

khalifah- lah yang mampu menjadi solusi bagi krisis dunia saat ini akibat arus modernitas.¹²

Hassan Hanafi tidak menolak begitu saja, tetapi ia juga mengkritisi retorika itu. *Pertama*; fiqih sebagai rumusan syari'at yang operasional pada dasarnya berkembang sesuai dengan ruang dan waktu, karenanya, fiqih haruslah diinterpretasikan dan merekonstruksi spirit syari'at yang sesuai dengan zaman tanpa kehilangan orisinalitasnya. *Kedua*; syari'at Islam, bersifat universal. Hukum Islam adalah berupa hak-hak dan kewajiban. Kita harus lebih dahulu memberikan hak-hak, baru kemudian kita memberikan hukum. Kita tidak bisa menuntut kewajiban umat Islam sebelum hak-haknya dipenuhi. Seorang pencuri misalnya, tidak bisa dipotong tangannya apabila ia miskin, kelaparan dan pengangguran. Sebelum memberlakukan hukum (kewajiban-kewajibannya) kepada mereka, kita harus memberikan hak-haknya terlebih dahulu, seperti pekerjaan, kesejahteraan, penghidupan yang layak yang menjadi tugas negara. Jika kebutuhan dasarnya telah terpenuhi dan negara telah menolongnya tetapi ia masih mencuri, maka ia baru diberi hukuman. *Ketiga*; syari'at tidak dapat diartikan hukum pidana semata. Tetapi, Syariat adalah sesuatu yang bertujuan untuk menjaga nilai-nilai kemaslahatan.¹³

Demikianlah beberapa gagasan Hassan Hanafi. Karena gagasannya yang "liberatif", Hassan Hanafi kemudian sering menjadi rujukan para pemikir liberal. Akan tetapi ia sendiri mengaku sebagai bagian dari Fundamentalisme Islam. Ini menjadi sesuatu yang sangat paradoks: di satu sisi gagasan-gagasan Hassan Hanafi terkesan sangat liberal untuk melakukan rekonstruksi atas berbagai warisan tradisi, tetapi di sisi yang lain Hassan Hanafi mengaku dirinya sebagai bagian dari Fundamentalisme Islam. Akan tetapi konsepsinya mengenai fundamentalismenya berbeda dengan apa yang dikonsepsikan oleh banyak orang. Wacana fundamentalisme Islam yang

¹² Hassan Hanafi, *op.cit*, hlm. vi-vii.

¹³ *Ibid*, hlm. vii-viii. Selain hasil dari rekonstruksi atas tradisi sebagaimana di atas, Hassan Hanafi juga melakukan rekonstruksi atas konsep ideologi dan pembangunan, konsep tasawuf dan perkembangan, metode tafsir al-Qur'an, dan juga rekonstruksi atas filsafat dan pemikiran Islam. Penjelasan selengkapnya lihat Hassan Hanafi, *Rekonstruksi Pemahaman Tradisi Klasik*, Munirul Abidin (terj), Kutub Manar, Malang, 2003.

dikembangkan oleh Hassan Hanafi berbeda dengan wacana kebangkitan Islam yang diusung oleh kalangan revivalis maupun neo-revivalisme Islam yang lebih mengedepankan apologi ideologis dan simbol-simbol keagamaan.

Hassan Hanafi, sebagaimana pernah disinggung di atas, justru mengedepankan proyek peradabannya (*at-turats wa tajdid*) sebagai landasan kebangkitan Islam. Bagi Hassan Hanafi, fundamentalisme Islam bukanlah ortodoksi, romantisme sejarah masa lalu, ataupun sikap apriori terhadap modernitas, anarkhisme justru tidak memiliki tempat di dalam fundamentalisme Islam, dan fundamentalisme Islam juga tidak berarti seruan mendirikan negara Islam. Pada prinsipnya, fundamentalisme Islam bagi Hassan Hanafi bukanlah anak tiri, apalagi kontramodernitas, karena ia tidak lahir sebagai refleksi atas kehidupan modern sebagaimana yang digembar-gemborkan oleh Barat, tetapi fundamentalisme telah ada sepanjang sejarah Islam dengan latar historis, sosiologis, psikologis, dan pemikirannya sendiri.¹⁴

Hal ini menarik untuk dilakukan kajian mendalam mengenai pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentalisme Islam. Melihat beberapa latar belakang tersebut diatas, maka penulis hendak mengkaji salah satu pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam. dengan judul: **PEMIKIRAN HASAN HANAFI TENTANG FUNDAMENTALISME ISLAM.** Nah disinilah penulis ingin melihat, mendalami dan menganalisa pola berfikir Hassan Hanafi, terutama mengenai konsepsinya tentang Fundamentalisme Islam. Selain itu, penulis juga berusaha untuk melihat signifikansi dari konsepsi Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam bagi rekomendasi gerakan-gerakan pemikiran Islam di Indonesia. Studi ini menurut hemat penulis menjadi sangat penting, mengingat gerakan-gerakan pemikiran Islam di Indonesia seringkali berlawanan satu sama lain. Islam Fundamentalis misalnya selalu berhadap-hadapan dengan Islam Liberalis. Ini bisa kita lihat dengan banyaknya gagasan-gagasan dari kedua belah pihak yang saling berseteru. Padahal menurut hemat penulis, gerakan pemikiran Islam sejatinya

¹⁴ Lihat Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, Kamran As'ad dan Mufliha Wijayati (terj), Islamika, Yogyakarta, 2003, hlm. xi.

memiliki tujuan yang sama yakni bagaimana agar nilai-nilai Islam tetap *survive* di tengah-tengah arus modernitas.

B. Rumusan Masalah

Melihat latar belakang diatas, tampaknya menarik untuk mengurai lebih dalam pelbagai permasalahan di antaranya sebagai berikut:

1. Bagaimanakah pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam?
2. Bagaimanakah signifikansi pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam bagi rekomendasi gerakan pemikiran Islam di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan antara lain:

1. Untuk melihat secara utuh bagaimana pemikiran Hassan Hanafi mengenai Fundamentalisme Islam, sehingga kita benar-benar bisa melihat kerangka pemikirannya secara epistemologis, ontologis, maupun aksiologis.
2. Untuk melihat bagaimana signifikansi pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam bagi rekomendasi gerakan-gerakan pemikiran Islam di Indonesia.
3. Untuk diharapkan mampu memberikan kontribusi pemikiran, dan membantu menemukan jalan tengah yang alternatif bagi gerakan-gerakan pemikiran Islam di Indonesia yang senantiasa saling berhadap-hadapan.

D. Telaah Pustaka

Penelitian ini tentu saja bukan penelitian pertama kali yang mencoba mengkaji pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi. Dalam dunia pemikiran Islam, telah banyak buku-buku yang mengupas tentang gejala Fundamentalisme Islam dan pemikiran Hassan Hanafi, akan tetapi sebatas pengetahuan penulis, penelitian yang membahas mengenai konsepsi Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam adalah sesuatu yang baru. Beberapa karya justru

melakukan kajian atas pemikiran Hassan Hanafi yang cenderung mengusung Hassan Hanafi sebagai seorang tokoh pemikir Islam yang memiliki peran besar bagi pemikiran Islam kontemporer.

Hanya saja perlu dikemukakan di sini, misalnya karya Kazuo Shimogaki yang berjudul *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, buku ini sebenarnya tidak berbicara secara khusus mengenai konsepsi Hassan Hanafi mengenai wacana fundamentalisme Islam, akan tetapi apa yang ditulis oleh Shimogaki sudah banyak berbicara mengenai tawaran Hasan Hanafi mengenai sikapnya atas modernitas, yakni Islam Kiri.

Karya yang kedua misalnya *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, karya Ilham. B. Seanong. Buku ini juga tidak berbicara khusus mengenai wacana fundamentalisme Islam yang diusung oleh Hassan Hanafi. Buku ini juga tidak jauh berbeda dengan buku karya Shimogaki, hanya buku karya Ilham B. Seanong berbicara khusus mengenai sikap Hassan Hanafi atas modernitas, yakni rekonstruksi metodologi tafsir al-Qur'an, yang merupakan bagian dari proyek besar *at-Turats wa Tajdid-nya*.

Setelah melakukan telaah pustaka, penulis dapat mengetahui posisi penelitian ini, yakni penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang mengkaji sosok Hassan Hanafi. Penelitian ini berusaha mengkaji secara khusus pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam, dimana Hassan Hanafi adalah seorang tokoh pemikir Islam yang gagasan-gagasannya sangat liberatif dan konstruktif, akan tetapi ia sendiri mengaku bagian dari Fundamentalisme Islam.

E. Metodologi Penelitian

Dalam sebuah Penelitian Ilmiah, agar penelitian tersebut dapat terarah serta mencapai hasil yang optimal, maka harus didukung dengan pemilihan metode yang tepat. Metode inilah yang akan menjadi kaca mata untuk meneropong setiap persoalan yang sedang dibahas, sehingga terwujud suatu

karya yang secara ilmiah bisa dipertanggungjawabkan. Karena objek penelitian ini berupa pemikiran seorang tokoh, yang temuan-temuannya tidak diperoleh melalui prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya, maka jenis penelitian ini adalah **Penelitian Kualitatif**.¹⁵ Metode yang digunakan juga menggunakan **Metode Kualitatif**, karena memiliki beberapa kemudahan, di antaranya lebih mudah menyesuaikan di lapangan apabila berhadapan dengan kenyataan ganda, dan metode ini menyajikan secara langsung hakikat peneliti dengan responden serta lebih peka dan lebih dapat menyesuaikan diri dengan banyak penajaman pengaruh dan terhadap pola-pola nilai yang dihadapi.¹⁶ Selain itu, peneliti dapat mengenal lebih jauh dan mendalam mengenai sang tokoh, peneliti dapat merasakan apa yang dirasakan, dipikirkan, dan diucapkan sang tokoh dalam pergulatan dengan komunitasnya.¹⁷

Adapun bentuk penelitian ini adalah **Penelitian Kepustakaan** (*library research*). *Library research* yaitu penelitian melalui riset kepustakaan untuk mengkaji sumber-sumber tertulis yang telah dipublikasikan ataupun belum dipublikasikan.¹⁸

1. Sumber Data

Sementara, sumber data tersebut dapat penulis bedakan menjadi dua, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder:

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer adalah data autentik atau data yang berasal dari sumber pertama.¹⁹ Dalam hal ini, penulis akan mengambil data dari buku-buku karya Hassan Hanafi, dimana Hassan Hanafi banyak

¹⁵ Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif; Tatalangkah dan Teknik-Teknik Teoritisasi Data*, Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien (terj) Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003, hlm. 4.

¹⁶ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Edisi Revisi), PT. Rosda Karya, Bandung, 2004, hlm. 9-10.

¹⁷ H. Arief Furchan, dan H. Agus Maimun, *Studi Tokoh; Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005, hlm. 16.

¹⁸ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian suatu Pendekatan Praktis*, Jakarta, Bina Aksara, 1989, hlm. 10.

¹⁹ Hadari Nawawi dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, Gajah Mada University Press, Yogyakarta, 1996, hlm. 216.

mencurahkan ide-idenya disana. Buku-buku primer karya Hassan Hanafi antara lain *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*. Buku ini merupakan terjemahan dari *al-Ushuliyyah al-Islamiyyah* dalam *ad-Dien wa as-Sawrah fi al-Misr 1952-1981*, diterbitkan oleh Maktabah Madbuli, cet. I, Kairo, 1989. Buku yang berangkat dari pengamatannya pada gerakan Ihwanul Muslimin di Mesir ini merupakan kumpulan gagasan Hanafi berkaitan dengan keprihatinannya pada gerakan-gerakan Islam. Selain itu, buku ini merupakan autobiografinya kaitannya dengan wacana fundamentalisme Islam yang berkembang di dunia Islam yang ditulisnya sendiri dalam beberapa edisi.

b. Sumber Data Sekunder

Adalah data yang materinya secara tidak langsung berhubungan dengan masalah yang diungkapkan.²⁰ Data ini berfungsi sebagai pelengkap data primer. Data sekunder berisi tentang tulisan-tulisan yang berhubungan dengan pokok penelitian yakni Fundamentalisme Islam dan sosok Hassan Hanafi, baik dari buku, jurnal, majalah dan sebagainya. Termasuk juga dokumen perorangan (*personal document*) yakni materi-materi yang dicatat oleh seseorang, dengan ungkapan sendiri, pandangannya tentang kehidupan mereka sendiri baik secara keseluruhan maupun sebagian, atau beberapa aspek tentang diri mereka. Dokumen perorangan meliputi berbagai materi masalah-masalah yang berbeda seperti catatan harian, hasil penelitian pribadi dan sebagainya. Dari dokumen perorangan memungkinkan dikaji segi-segi masyarakat, peristiwa-peristiwa, dan keadaan yang teramati secara langsung.²¹

2. Metode Pengumpulan Data.

Oleh karena penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, maka peneliti sendiri merupakan alat pengumpul data (instrumen penelitian)

²⁰ Hadari Nawawi dan Mimi Martini, *op. cit*, hlm. 217

²¹ H. Arief Furchan, dan H. Agus Maimun, *op. cit*, hlm. 29.

utama, karena sang penelitalah yang akan memahami secara mendalam tentang objek yang diteliti.²² Dalam melakukan pengumpulan data, penulis menggunakan **Studi Kepustakaan**, yakni dengan mengumpulkan bahan-bahan dari buku, Jurnal, Paper, Majalah, dan bahan-bahan yang dianggap mempunyai keterkaitan dengan permasalahan yang sedang dibahas. Hal ini dikerenakan penelitian ini berbentuk penelitian kepustakaan (*library research*).

Langkah yang ditempuh dalam pengumpulan data ini adalah dengan mengumpulkan deskripsi-deskripsi dan hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan oleh ahli-ahli di bidangnya yang sesuai dengan topik penelitian ini. Hasil-hasil penelitian dari para pakar dalam penelitian ini berfungsi sebagai bahan mentah hasil dari refleksi filosofis sang para pakar yang telah lebih dulu melakukan penelitian, maka dalam bahan deskripsi-deskripsi tersebut dicari garis-garis besar, struktur-struktur fundamental dan prinsip-prinsip dasarnya sedapat mungkin dilakukan secara mendetail dan bahan yang kurang relevan diabaikan.²³ Dalam penelitian mengenai tokoh, penulis menggunakan karya-karya yang dihasilkan oleh sang tokoh selama ini dan karya-karya orang lain yang berkaitan dengan sang tokoh.²⁴

Selain itu, penulis dalam *library research* ini juga mengambil beberapa sumber pelengkap, baik literatur teknis maupun literatur non teknis. Literatur teknis adalah literatur yang dihasilkan dari karya-karya disipliner dan karya tulis profesional sesuai dengan kaidah-kaidah ilmiah. Sedangkan literatur non teknis adalah literatur yang tidak memiliki standar ilmiah.²⁵ Selanjutnya mengingat studi ini adalah menganalisis pemikiran tokoh yang sudah lewat, maka secara metodologis penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*) Salah satu ciri

²² Ida Bagoes Mantra, *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial*, Pustaka Pelajar Yogyakarta, Cet. Pertama, Maret 2004, hlm. 27.

²³ Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1994, hlm. 109-125.

²⁴ H. Arief Furchan, dan H. Agus Maimun, *op. cit*, hlm. 54.

²⁵ Lihat selengkapnya Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *op. cit*, hlm. 39 – 48.

yang menonjol dari penelitian sejarah adalah penyelidikan kritis mengenai pemikiran yang berkembang di jaman lampau dan mengutamakan data primer.²⁶

3. Metode Analisis Data

Setelah data terkumpul, selanjutnya data tersebut disusun secara sistematis dan dianalisa secara kualitatif dengan menggunakan metode sebagai berikut:

a. Metode Deskriptif-Analitis

Metode ini penulis gunakan untuk menganalisa data dengan menggunakan pembahasan yang beranjak dari pemikiran yang bersifat umum, kemudian disimpulkan dalam pengertian khusus. Metode ini penulis gunakan untuk mencoba mengungkap sosok Hassan Hanafi dan pemikirannya-pemikirannya mengenai Fundamentalisme Islam dengan mendeskripsikannya untuk kemudian dilakukan analisis terhadapnya. Data deskriptif akan dianalisis menurut isinya. Oleh karena itu, analisis macam ini juga disebut analisis isi (*content analysis*).²⁷ Dari sini dapat dipahami bahwa analisis ini merupakan analisis ilmiah terhadap data deskriptif yang diberikan para ahli, seperti yang diungkapkan oleh Noeng Muhajir yang mengutip dari Albert Wijaya tentang *content analysis*, "... menampilkan tiga syarat, yaitu objektivitas, pendekatan sistematis, dan generalisasi."²⁸

Dalam menggunakan metode deskriptif-analitis ini, ketika memahami sosok Hassan Hanafi, penulis menggunakan pendekatan **hermeneutika reproduktif**.²⁹ Pendekatan hermeneutika reproduktif

²⁶ Lihat penjelasan selengkapnya dalam Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, Ghalia Indonesia, Jakarta, 1988, hlm. 56-57.

²⁷ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Andi Offset, Yogyakarta, 1993, hlm. 85.

²⁸ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III, Rake Sarasin, Yogyakarta, 1996, hlm. 66.

²⁹ Hermeneutika reproduktif pertama kali digagas oleh seorang filosof dalam filsafat wacana dan filsafat bahasa yakni Friederich Schleiermacher dan Wilhem Dilthey. Lihat Dr. F. Budi Hardiman, *Teori-Teori Hermeneutika*, makalah disampaikan dalam Pendidikan Islam

adalah sebuah pendekatan yang bertujuan untuk memahami sebuah objek tertentu dengan mempertimbangkan dua aspek dari objek tersebut:

Pertama; Empati Psikologis, yakni penulis mentransposisikan dirinya sendiri ke dalam proses kreasi teks (hasil pemikiran sang tokoh), yakni ke dalam perasaan-perasaan pengarang, kemudian melukiskan seutuhnya hasil transposisi itu. Hasilnya adalah potret kondisi psikologis pengarang dalam konteks sejarah tertentu.³⁰

Kedua; Empati Epistemologis, yakni penulis memahami makna simbol-simbol yang dihasilkan pengarang dan sedekat mungkin memahami sesuai dengan intensi penghasilnya. Yang diempati disini adalah dunia mental yang mendasai karya-karya itu, seperti semangat zaman, tema-tema kolektif, dan warna pemikiran tokoh. Semua ini bertujuan untuk aktualisasi teks hostoris ke dalam kekinian.³¹

b. Metode Dialektis-Kontekstual

Metode Dialektis adalah sebuah metode yang ditawarkan oleh G.W.F Hegel.³² Dialektika Hegel diungkapkan melalui tiga langkah yaitu mula-mula adalah tesis, antitesis, dan sintesis, pada tahap berikutnya sintesis sekaligus berubah menjadi tesis baru yang akan berhadapan dengan anti-tesis baru dan begitu seterusnya. Penulis mencoba mendialektikkan gagasan Hassan Hanafi dengan realitas gerakan-gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia, dengan asumsi bahwa pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam diposisikan sebagai “tesis” dan realitas gerakan-gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia sebagai “anti Tesis” yang kemudian menghasilkan “sintesis”. Untuk menghasilkan tesis baru

Emansipatoris P3M Jakarta pada tanggal 22 Mei 2003, tulisan ini disampaikan ulang dalam Pendidikan History of Thought (HOT) USC Satunama Yogyakarta, 2005.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. III, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002, hlm, 35-36. Lihat juga misalnya Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat*, Cet. II, Ghalia Indonesia, Jakarta, 1986, hlm. 100-101.

(sistesis) sebagaimana dikehendaki dalam metode dialektis ini penulis melakukan kontekstualisasi. Langkah kontekstualisasi ini mensyaratkan dua gerakan, yakni memahami pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam sebagai langkah pertama, dan memahami realitas gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia, dengan menerapkan prinsip kontekstualisasi atas pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam sebagai langkah kedua.³³

F. Sistematika Penulisan

Secara garis besar, skripsi ini terdiri dari tiga bagian, yaitu: Bagian muka yang terdiri dari, halaman judul, nota pembimbing, halaman pengesahan, halaman motto, halaman persembahan, halaman kata pengantar, halaman pedoman transliterasi, dan halaman daftar isi serta halaman daftar diagram dan tabel. Adapun bagian isi atau batang tubuh karangan terdiri dari:

Bab pertama: pada bab ini merupakan **Pendahuluan** dari seluruh tulisan, oleh karenanya pada bab pertama ini terdiri dari latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab kedua: pada bab ini merupakan **kerangka teoritik** guna menjadi rujukan dan kerangka berfikir dalam memahami pembahasan-pembahasan pada bab selanjutnya. Pada bab kedua ini penulis banyak berbicara mengenai **Diskursus Islam dan Fundamentalisme Agama**, yang meliputi Fundamentalisme Agama dan Kebangkitan Agama, Sejarah dan Faktor

³³ Metode kontekstual penulis adopsi dari tawaran metode tafsir Fazlur Rahman. Proses penafsiran *a la* Rahman ini melibatkan dua gerakan: dari masa kini ke periode al-Qur'an (masa pewahyuan) dan kembali ke masa kini. Problem-problem yang terjadi pada realitas masa kini dicarikan rujukan dan solusi dari teks al-Qur'an. Selanjutnya, melacak kondisi sosio-historis ayat tersebut dan melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik untuk menemukan ideal moral. Ideal moral inilah yang kemudian menjadi rujukan paling signifikan dalam kemampuannya menghadapi dinamika perubahan zaman. Langkah yang terakhir adalah melakukan kontekstualisasi, yakni menerapkan ideal moral tersebut dalam realitas kehidupan masa kini. Misi metode kontekstual yang dibawa Rahman adalah melacak *world of view al-Qur'an* dalam rangka membumikan al-Qur'an dengan mencoba mencari prinsip-prinsip ideal moral al-Qur'an untuk dikontekstualisasikan pada masa sekarang. Lihat komentar Rahman dalam *Islam and Modernity*, *op. cit.*, hlm. 5-7.

Penyebab Munculnya Fundamentalisme Islam., Isu Sentral Fundamentalisme Islam, dan Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia Pasca Reformasi.

Bab ketiga: bab ketiga ini merupakan **penyajian data** dari hasil penelitian, yakni gambaran secara utuh seorang tokoh Hassan Hanafi. Secara umum, pada bab ketiga ini berbicara mengenai **Dialektika Pemikiran Hassan Hanafi**, yang berisi antara lain: Perjalanan Intelektual Hassan Hanafi, Perkembangan Pemikiran Hassan Hanafi dan Karya-Karyanya, dan Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Fundamentalisme Islam.

Bab keempat: pada bab ini merupakan **analisis** penulis, sebagaimana fokus penelitian ini, yakni; **Analisis Pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam**, yang meliputi dua pokok pembahasan, yakni; Genealogi Pemikiran Hassan Hanafi, dan Signifikansi Pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam Bagi Gerakan-Gerakan Islam di Indonesia

Bab kelima: pada bab kelima ini merupakan **Penutup** dari seluruh isi tulisan, oleh karenanya berisi mengenai: kesimpulan, saran-saran dan penutup. Bagian penutup yang terdiri dari daftar pustaka, lampiran-lampiran, dan riwayat singkat penulis.

BAB II

DISKURSUS ISLAM DAN FUNDAMENTALISME AGAMA

A. Islam, Fundamentalisme Agama dan Kebangkitan Agama

Memperbincangkan diskursus Fundamentalisme Islam hampir-hampir membawa kita pada perdebatan kata yang penuh “emosi”, palagi semenjak istilah ini meledak dan begitu ramai diperbincangkan setelah peristiwa tragedi berdarah 11 September 2001 di gedung WTC Pentagon, Amerika Serikat. Istilah ini kemudian identik dengan terorisme dan radikalisme agama. Ya, karena istilah fundamentalisme –dan juga isme-isme yang lain- adalah sebuah kata yang penuh perangkap pola-pola kekuasaan dan penguasaan yang sangat politis, setidaknya pola-pola kekuasaan itu tercermin pada sejarah pemaknaan kata itu sendiri. Apa yang dikonsepsikan oleh Barat ketika mereka terkejut dengan Revolusi Iran di akhir tahun 70-an dengan mencap pemerintah revolusioner Islam pimpinan Ayatullah Khomeini sebagai rezim fundamentalis.

Begitu juga ketika mereka memposisikan fundamentalisme selalu berhadap-hadapan dengan kalangan modernis Islam. Para akademisi orientalis pun tidak lepas dari peran “menguasai makna” tersebut. Sebut saja William Montgomery Watt dengan karyanya yang berjudul *Islamic Fundamentalism and Modernity*, yang mengidentikkan istilah fundamentalisme dengan tradisionalisme Islam. Ia menyebutnya, kaum fundamentalisme adalah mereka yang menerima sepenuhnya dan hendak mempertahankan semua pandangan tradisional. Istilah fundamentalisme menjadi benar-benar istilah yang penuh propaganda.

Di sini benar-benar terlihat bagaimana kekuasaan bisa menguasai makna. Jika kita melupakan pergeseran makna itu, maka bisa saja kita akan terpojok pada jeram-jeram kekalutan pemikiran yang berujung pada kekacauan semantik (*semantical error*) yang pada akhirnya berujung pula

pada tindakan yang dikehendaki oleh penguasa makna tersebut. Oleh karenanya memahami istilah fundamentalisme diperlukan usaha yang lepas dari pra-konsepsi-pra-konsepsi yang subjektif.

Fundamentalisme sebenarnya –secara etimologi- menurut para pakar, memiliki akar kata “fundamen” dalam bahasa Latin, yang memiliki makna “dasar” atau “landasan”. Istilah fundamentalisme itu sendiri pada awalnya muncul di kalangan tradisi keagamaan Kristen di Barat (tepatnya di Amerika Serikat). Amerika Serikat adalah sebuah negara yang menganut sekulerisme dan kebebasan beragama secara mutlak. Liberalisme religius inilah yang pada akhirnya melahirkan ratusan sekte-sekte Kristen dengan spektrum pemahaman yang cukup lebar. Dalam rangka memahami aliran-aliran yang muncul tersebut diciptakanlah istilah “fundamentalisme” untuk mendeskripsikan aliran-aliran yang mengusung ide mengembalikan pemahaman-pemahaman Kristiani kepada interpretasi literal Injil, sebagai fundamen agama Kristen. Sementara mereka yang menginterpretasikan Injil secara modern dan progresif dengan melakukan penyesuaian-penyesuaian dengan modernitas disebutnya kaum liberal. Kemudian kata ini dipinjam oleh para orientalis untuk melukiskan aliran-aliran di luar Kristen, terutama Islam. Kata itu juga dipertentangkan dengan apa yang mereka sebut sebagai “modernisme Islam”, yakni aliran pemikiran yang mau menyesuaikan Islam dan alam pemikiran modern.¹

Dalam tradisi pemikiran Islam, fundamentalisme bisa dilacak dari akar gerakan revivalisme Islam (tepatnya revivalisme pasca modernis, meminjam istilah yang dipopulerkan oleh Fazlur Rahman). Gerakan ini awalnya domotori oleh Muhammad Abdul Wahab di Arab Saudi yang sepiring dikenal dengan gerakan Wahabiyah. Gerakan revivalisme Islam dengan berbagai variannya mengusung ide mengembalikan semangat jati diri Islam.

Tetapi setidaknya, menurut Roger Garaudy, bisa ditarik kesimpulan bahwa terdapat unsur-unsur yang ada dalam fundamentalisme: *pertama*;

¹ Lihat Armahedi Mahzar, dalam pengantar edisi Indonesia, Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, Pustaka, Bandung, 1993, hlm. iv.

adalah kestatisan yang menentang penyesuaian dan kemajuan yang menentang setiap perkembangan atau perubahan. *Kedua*; adalah konsep-konsep “kembali ke masa lalu”, keterikatan pada warisan tradisi. *Ketiga*; adalah sifat yang tidak toleran, tertutup, menganut kekerasan dalam bermadzhab, “beku”, “penentangan” dan “perlawanan”. Karenanya, menurut gambaran di atas, fundamentalisme bisa diartikan sebagai statisisme *vis a vis* pembaruan, suatu warisan *vis a vis* perubahan, dan kejumudan dalam bermadzhab *vis a vis* sikap non sektarian, singkatnya fundamentalisme adalah lawan dari sekulerisme.²

Dalam konteks Islam, menurut M. Abid al-Jabiri, sebagaimana dikutip oleh Zaunul Ma'arif- istilah fundamentalisme awalnya dicetuskan sebagai signifier bagi gerakan Salafiyah Jamaluddin Al-Afghani. Istilah ini, dicetuskan karena bahasa Eropa tak punya istilah padanan yang tepat untuk menterjemahkan istilah Salafiyah. Hingga Anwar Abdul Malik pun memilih istilah itu sebagai representasi dari istilah Salafiyah Al-Afghani, dengan tujuan memudahkan pemahaman dunia tentangnya dengan istilah yang sudah cukup akrab: fundamentalisme.³ Pendapat senada juga diungkapkan oleh Hassan Hanafi. Professor filsafat Universitas Cairo ini mengatakan bahwa term fundamentalisme adalah istilah untuk menunjuk gerakan kebangkitan Islam, revivalisme Islam, dan gerakan/kelompok Islam kontemporer, yang sering digunakan peneliti Barat lalu sering digunakan oleh banyak pemikir.⁴

Tetapi Hassan Hanafi tidak sepakat dengan apa yang dikonsepsikan oleh Barat tentang fundamentalisme Islam. Bagi Hassan Hanafi, fundamentalisme Islam tidak mesti diidentikkan sebagai konservatif, terbelakang, dan menentang peradaban modern. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diartikan sempit sebagai sikap fanatisme, berwawasan sempit, menolak dialog, dan menutup diri (eksklusif). Buktinya banyak representator

² Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, Pustaka, Bandung, 1993, hlm. 3 - 4.

³ Zainul Ma'arif, *Menggali Akar Fundamentalisme Islam: Paradigma Kompleks sebagai Pisau Analisis*, dimuat dalam kolom website Jaringan Islam Liberal pada Senin, 8 Januari 2007, lihat: <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=74> , data diakses pada hari Kamis, 11 Januari 2007, 10.38 PM.

⁴ Hassan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*, Islamika, Yogyakarta, 2003, hlm. 107.

fundamentalisme Islam yang terkenal sebagai pemikir liberal, rasionalis, berwawasan luas, menguasai sejarah bangsa-bangsa sedunia, menerima tantangan zaman, terbuka pada peradaban-peradaban modern.⁵

Hassan Hanafi juga tidak sepakat jika fundamentalisme Islam dianggap sebagai fenomena kontemporer yang muncul diakibatkan oleh gelombang modernitas sebagaimana dikemukakan oleh Barat. Baginya, fundamentalisme Islam tidak lahir dari rahim masa sekarang, tetapi fundamentalisme Islam telah eksis sepanjang sejarah Islam. Ia mempunyai asal-usul sejarah dan akar pemikiran yang telah lama ada semenjak awal Islam, sejak Imam Ahmad ibn Hambal, Ibn Taimiyah, dilanjutkan murid kesayangannya Ibn al-Qayim al-Jauziah, ia pun akan tetap eksis sampai gerakan-gerakan Islam kontemporer.⁶ Setidaknya menurut Haideh Moghissi, revivalisme Islam –yang belakangan disebut-sebut sebagai akar fundamentalisme Islam- telah muncul sejak Imam Muhammad Ghazali (1058-1111). Tetapi tidak semua kelompok revivalis adalah kelompok fundamentalis.⁷

Seluruh paparan di atas tampaknya berkonvergensi pada sebuah kesimpulan bahwa istilah muslim fundamentalis telah mengalami pematokan, pelebaran dan penyempitan. Istilah itu sempat dipatok untuk fenomena Salafiah Al-Afghani, kemudian dilebarkan untuk semua gerakan revivalisme Islam. Lalu disempitkan untuk gerakan muslim radikal/ekstrem/literal/garis-

⁵ *Ibid*, hlm. 108-110.

⁶ *Ibid*, hlm. 110-111

⁷ Terma fundamentalisme Islam memang memiliki terma-terma yang lain, yang biasanya berfungsi sebagai pengganti terma fundamentalisme Islam, seperti terma-terma “kelompok revivalis”, “nasionalis religius”, “Islam radikal”, “Islam polulis”, atau “Islamis”. Akan tetapi masing-masing memiliki sejarah pemaknaan yang berbeda. “Revivalisme Islam” misalnya, tidak semua kelompok revivalis adalah kelompok fundamentalis. Lebih-lebih “Nasionalis Religius”, tidak cukup untuk mendefinisikan gerakan-gerakan Islam seperti Khomeinisme di Iran, juga Hamas, dan Hisbullah yang lebih memfokuskan perhatiannya pada Muslim atau Syi’ah yang tercabut hak-haknya sebagai warga masyarakat. Penggunaan “Islam Radikal” juga tidak memadai, karena terdapat kelompok radikal Islam seperti Mujahidin di Iran yang bukan merupakan kelompok fundamentalis, mereka justru banyak menggunakan jargon-jargon sosialis modern dalam diskursus mereka. Begitu juga istilah “Islam Polulis”, mungkin istilah ini lebih memiliki kecocokan dibanding dengan istilah yang lain, akan tetapi terma ini hanya menunjuk salah satu aspek dari gerakan fundamentalis. Menurut Hhaideh Moghissi, istilah yang tepat mungkin adalah “Islamis”, sebab ia mengumpulkan secara bersamaan beragam kategori para aktivis Islam. Lihat, Haideh Moghissi, *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*, LKiS, Yogyakarta, 2004, hlm. 88-93.

keras. Dan penyempitan inilah yang kini sering dijadikan sebagai *relational meaning* bagi kata muslim fundamentalis. Hal ini karena setidaknya -menurut sosiolog C.F. Martin E Marty sebagaimana dikutip M Mukhsin Jamil- terdapat empat prinsip yang menandai gejala fundamentalisme agama menjadi gerakan yang radikal: *pertama*; fundamentalisme adalah *oppositionalism* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama apapun mengambil bentuk perlawanan, yang seringkali bersifat radikal terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernitas ataupun dalam bentuknya yang lain. Tolok ukur untuk menilai ancaman tersebut tentu saja Kitab Suci, dan pada batas tertentu juga Sunnah. *Kedua*; penolakan terhadap hermeneutika. Dengan prinsip ini kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi. *Ketiga*; penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan pemahaman yang keliru terhadap teks Kitab Suci. Hal ini diakibatkan oleh masuknya peranan akal dalam penafasian yang justru mengakibatkan relativisme agama, selain itu juga karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama. *Keempat*; penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis, karena bagi kaum fundamentalis telah membawa manusia semain jauh dari doktrinliteral Kitab Suci. Dalam hal ini, seharusnya perkembangan masyarakatlah yang mengikuti Kitab Suci, bukan sebaliknya Kitab Suci yang menyesuaikan perkembangan masyarakat.⁸

Haideh, juga mengungkapkan hal yang sama. Menurutnya, fundamentalisme Islam memiliki pandangan-pandangan inti yang dibagi kedalam tiga wilayah dan saling berkaitan, yakni anti-modernitas, anti-demokrasi, dan anti feminisme. Sikap anti-modernitas tampak dalam penolakan mereka terhadap “pencerahan”, menentang pemisahan agama dan politik, mereka menunjukkan gerakan utopia dan berorientasi pada masa lalu.

⁸ M. Mukhsin Jamil, *Membongkar Mito Menegakkan Nalar*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, dan ILHAM Institute Semarang, 2005, hlm. 98-99.

Tetapi meskipun mereka anti-modernitas, para pemimpinnya tidak menjalankan situasi-situasi kehidupan yang anti-modernitas. Demikian juga organisasi dan partai-partai politik mereka yang mencontoh pola organisasi politik modern. Mereka memang anti-modernitas di dalam gagasan dan cita-cita, tetapi mereka menyenangi produk-produk modern.⁹

Sikap anti-demokrasi, mereka tunjukan dalam eksklusifitas kehidupan dan gerakan mereka. Mereka hanya menerima tradisi Islam dan menolak tradisi di luar Islam. Orang non muslim boleh saja hidup di dalam masyarakat Islam, tetapi paling banter sebagai warga kelas kedua. Mereka juga mengklaim sebagai pengemban sejati “Islam Otentik”, dan penafsiran-penafsiran lain di luar mereka tertolak.¹⁰

Sementara sikap anti-feminisme mereka tunjukan dalam penolakannya terhadap kesetaraan gender. Karena mengontrol dan memperoleh kembali otoritas keluarga patriarkal merupakan tujuan utama utopia fundamentalis. Mereka sama-sama memiliki misi suci untuk menata kembali kebudayaan. Masyarakat harus diubah untk merevitalisasi dogma religius tentang gender yang diajarkan dalam teks-teks Kitab Suci. Karena bagi mereka, perbedaan natural dan biologis, maka perempuan harus memiliki peranan yang berbeda dalam keluarga dan masyarakat, termasuk pembagian kerja menurut jenis kelamin, sebagaimana diajarkan oleh Hassan al-Banna.¹¹

Kita memang tidak boleh menutup mata dengan fakta sejarah Islam yang pernah didominasi oleh semangat konservatisme pada tahun 1492 hingga 1799 sebagaimana diungkapkan oleh Karen Amstrong. Pada tahun-tahun itu, Islam merupakan kekuatan –meskipun tidak begitu besar (hanya berjumlah sepertiga penduduk dunia)- tetapi cukup diperhitungkan karena tersebar di begitu merata di sepanjang Timur Tengah, Asia, dan Afrika. Selain itu, Islam mampu menempati sebagian besar dunia ber peradaban pada masa awal modern. Pada masa-masa ini terdapat tiga kerajaan besar Islam yang berdiri (terutama abad-16) yaitu: Utsmaniyah di Asia Kecil, Anatolia, Irak, Suriah,

⁹ Haideh Moghissi, *op. cit*, hlm. 96-97.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 97-98.

¹¹ *Ibid*, hlm. 98-99.

dan Afrika Utara; Safawiyah di Iran, dan Mongol di India. Masing-masing kerajaan mencerminkan wajah yang berbeda dari spiritualitas Islam. Imperium Mongol mewakili rasionalisme filosofis, sementara Safawiyah mewakili Syi'ah yang mampu menjadikan Syi'ah sebagai agama negara, dan Turki Utsmani mewakili Islam Sunni yang menjunjung tinggi Hukum Islam. Ketiga imperium baru tersebut merupakan era kebangkitan Islam. Akan tetapi, meskipun mereka merupakan masyarakat yang sedang memodernkan diri, mereka tidak memiliki semangat revolusioner sebagaimana Barat pada abad ke-18. Tiga kerajaan itu malah menunjukkan apa yang oleh ilmuwan Amerika, Marshall G.S. Hodgson -sebagaimana dikutip Karen Armstrong- sebagai "Semangat Konservatisme", sebuah semangat yang merupakan tonggak semua masyarakat pra-modern, termasuk masyarakat pra-modern Eropa.¹²

Semangat konservatisme yang diwariskan dari ketiga imperium tadi setidaknya turut berperan membentuk paradigma berpikir masyarakat Islam di kemudian hari, terutama ketika sejarah peradaban manusia bergerak menuju sejarah yang berbeda. Ketika Barat mengalami masa pencerahan di abad modern dengan kebangkitan teknologi yang justru mengakibatkan munculnya kebidaban baru, perang, dan kolonialisme, sebuah dunia yang oleh penyair Irlandia W.B. Yeats sebagai era kebuasan tanpa ampun. Akibatnya justru kehancuran dan porak-porandanya tatanan masyarakat, dan dunia terpelanting menuju mala petaka dan bencana yang tak terbayangkan. Dari sinilah dunia baru mulai dibangun, dan tentunya dengan semangat yang baru yang berbeda dengan semangat sebelumnya. Dan dari sinilah kebangkitan agama dimulai sebagai babak baru peradaban dunia.

Orang-orang yang taat beragama mulai membangun sudut pandang baru terhadap peradaban manusia. Menurut mereka, bila manusia menginginkan tatanan kehidupan yang baru, maka mereka harus mengembangkan ritual, keyakinan, dan praktek-praktek peribadatan yang dapat menyentuh mereka. Situasi semacam ini oleh Karen Armstrong

¹² Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, Serambi, Bandung, cetakan IV, 2004, hlm. 50.

disebutnya sebagai situasi Zaman Aksial kedua. Zaman Aksial pertama pernah terjadi tahun 700-200 SM, dimana mereka menyadari bahwa praktek paganisme lama tidak lagi sesuai dengan kondisi mereka yang telah banyak berubah, dan kemudian berhasil mengembangkan keyakinan-keyakinan konvensional yang agung. Demikian juga dengan zaman Aksial kedua ini, manusia dihadapkan pada tantangan yang sama. Pencarian terhadap agama modern (dan yang berikutnya postmodern). Disinilah muncul apa yang sering disebut sebagai “Fundamentalisme Agama” dan merupakan salah satu dari sekian banyak usaha-usaha pencarian tersebut.¹³

Ya, gejala fundamentalisme agama, pada dasarnya merupakan gejala kebangkitan agama yang terjadi tidak hanya di belahan Timur, tetapi juga di belahan Barat, bahkan di belahan antara barat dan timur, yakni Timur Tengah (Arab-Islam), meskipun terdapat perbedaan situasi pertumbuhannya, bentuk perwujudannya dan tujuan serta faktor pendukung gerakannya. Upaya ini terjadi di sepanjang Afrika dan Asia sebagai pusatnya, sementara Eropa dan Amerika sebagai pinggirnya. Di barat, kebangkitan agama bertalian dengan akhir kemodernan dan kritik terhadap pencerahan, prestasi terbesar yang pernah di hasilkan Barat di abad 18. Setelah reformasi agama pada abad 15, kebangkitan abad 16, rasionalisme abad 17, pencerahan abad 18, revolusi industri abad 19, dan teknologi abad 20,¹⁴ tampaknya barat mulai menutup dua tanda kurung, mengurung masa-masa modern. Hal ini terlihat dalam nalar, ilmu pengetahuan, kritik tradisi dan pengetahuan tentang hukum-hukum alam, akan tetapi setelah semuanya dikritik mereka menemukan sesuatu yang tidak ada. Peradaban barat berakhir pada nihilisme, relativisme dan skeptisisme. Barat, kemudian kembali mencari sesuatu yang hilang di dalam tradisi kunonya, sebagai solusi terhadap krisis di abad modern, dan mereka menemukannya di dalam tradisi kuno mereka, agama, dan etnik. Kebangkitan

¹³ *Ibid*, hlm. 261-264

¹⁴ Peradaban Barat dalam kurun waktu tersebut telah melahirkan peristiwa besar, seperti Perang Dunia II, munculnya Nazi dan Fasisme. Semuanya berakhir pada semangat individualisme yang mengakibatkan pelanggaran terhadap hak-hak asasi manusia, penjajahan antas bangsa-bangsa, dan perbudakan kulit hitam atas kulit putih..

agama muncul sebagai semacam upaya penyadaran kembali Eropa ketika sedang berada dalam fase meredup, dan di fase penghujung. Kebangkitan agama di Barat merupakan reaksi atas berakhirnya masa modern, dan merupakan upaya menciptakan permulaan baru atau kembali ke permulaan yang kuno.¹⁵

Di Timur, setelah awal-awal tercerai-berai dalam kekuasaan militer Timur, kekuasaan yang totaliter, lenyapnya kebebasan publik dan hak-hak asasi manusia, dan dominasi kekuatan negara atas kebutuhan dasar individu, tetapi pada akhirnya kekuasaan totaliter runtuh, muncullah nasionalisme etnik di kalangan bangsa-bangsa yang terdominasi atau kebangkitan agama Asia Tengah yang berada dalam kekuasaan Uni Soviet, sebagaimana pula terjadi di Eropa Timur yang dianggap sebagai wilayah pinggiran, seperti etnis Serbia dan Kroasia, Bosnia, Herzegovina, dan negara-negara di Eropa lainnya, khususnya di negara-negara Balkan.¹⁶

Di Jepang dan Korea, dalam rangka kebangkitan ekonomi, muncul kebangkitan tradisi-tradisi keagamaan dan kemasyarakatan sebagai upaya menegaskan identitas dan kebanggaan atas karakteristik dirinya sendiri. Tradisi agama-agama “lokal” kemudian bangkit sebagai bagian dari kebangkitan ekonomi. Sementara di Vietnam, India, China, dan Thailand muncul kebangkitan agama Budha dan Hindu yang bertujuan untuk mempertahankan kemerdekaan negara dalam melawan penjajahan barat. Di Vietnam kebangkitan itu berbentuk perlawanan senjata, sementara di India dan Thailand dalam bentuk perlawanan damai. Tetapi di India pun muncul kebangkitan agama terkait dengan etnis.¹⁷

Di dunia Arab-Islam fenomena kebangkitan agama (Islam) merupakan fenomena sejarah, yang mengikuti hukum sejarah, karenanya tidak dapat dibendung penyebarannya. Fenomena ini merupakan fase ketiga dalam

¹⁵ Hassan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi*, Khoiron Nahdiyyin (terj), Syarikat Indonesia, Yogyakarta, 2003, hlm.121-122.

¹⁶ *Ibid*, hlm. 122.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 123.

perkembangan peradaban Islam. Fase pertama muncul dalam bentuk kelahiran Islam, pembangunan peradaban Islam, dan mencapai puncaknya pada abad ke IV H, dan menjadi masa keemasan Islam, kemudian berakhir pada abad VII H, setelah Al-Ghazali menyerang ilmu-ilmu rasional di abad V H, dan memberi penguasa ideologi kekuatan, yaitu Asy'ariyah, dan juga mengulurkan kepada rakyat sebuah ideologi loyalitas, yakni Tasawuf. Akibatnya, sambaran kilat Ibn Rusyd di abad VI tidak banyak berguna dalam menciptakan alur peradaban. Kemudian muncul Ibn Khaldun di abad VIII memetakan alur peradaban Islam dengan membuat teori hukum perkembangan, huk keruntuhan dan sebab-sebabnya (kausalitas).

Setelah itu muncul fase kedua yang dimulai dengan abad VIII hingga abad XIV, fase perang oleh Barat dan Timur, fase pemerintahan Turki Mamluk, fase komentar dan ringkasan. Di penghujung masa ini, dua ratus tahun saja muncul gerakan-gerakan reformasi agama di Mesir, Dunia Arab, dan Islam pada umumnya yang bertujuan untuk memerangi dan mengakhiri masa kebekuan, masa penjajahan, dan keterbelakangan, menuju masa awal baru. Setelah pergerakan kemerdekaan nasional mendapat kemenangan, negara-negara baru pun berdiri. Kebangkitan agama pun muncul kembali setelah sebelumnya disingkirkan, bahkan Islam menjadi gerakan alternatif dari kekuasaan tirani manusia menuju kekuasaan Allah yang adil.¹⁸

Pada saat terjadi moment seperti ini, watak revolusi agama dikembalikan lagi setelah sebelumnya hilang akibat didudukinya Mesir oleh kolonialisme. Watak tersebut bergema seiring dengan gagasan Al-Afgani yang mengibarkan bendera: Islam sedang menghadapi penjajahan dari luar, dan tirani dari dalam. Muhammad Abduh kemudian tampil dengan semangat reformasi agama yang membara, meski ia lebih memilih transformasi sosial yang pelan ketimbang revolusi politik yang cepat. Pola Muhammad Abduh ini diikuti oleh muridnya rasyid Ridha dalam menjalankan reformasi melawan kaum konservatif Utsmaniyah dan melawan kaum sekuler Turki. Tetapi Rasyid Ridha pun kembali menjadi konservatif, Wahabi-Hambali. Hassan al-

¹⁸ *Ibid*, hlm. 124.

Bana yang merupakan murid Rasyid Ridha kemudian mengambil tongkat estafet, dan hendak mewujudkan impian Al-Afgani untuk mendirikan partai revolusioner. Di kemudian hari, ia mendirikan *Ihwanul Muslimin*. Dalam dua dekade kemudian kelompok ini menjadi organisasi Islam-kerakyatan terbesar yang menjadikannya berbenturan dengan sistem kekuasaan yang ada, termasuk partai-partai, pemerintah, dan penjajah. Tetapi parahnya terjadi perpecahan saudara untuk memperebutkan kekuasaan pada tahun 1954, dan akhirnya *Ihwanul Muslimin* dipenjara, dan keluar pada tahun 1970-an, dan mereka pun kembali melakukan gerakan revolusi.

Demikianlah beberapa gambaran mengenai fenomena munculnya fundamentalisme agama dan kebangkitan agama, yang pada akhirnya belakangan disebut sebagai gejala fundamentalisme Islam. Belakangan lagi, fundamentalisme Islam kemudian sering diidentikkan dengan gejala literalisme dan radikalisme agama, sebagaimana yang pernah disinggung di awal pembahasan ini. Pembahasan berikut ini akan mencoba menganalisa berbagai faktor yang turut mempengaruhi kemunculan gejala fundamentalisme Islam.

B. Fundamentalisme Islam: Sejarah dan Faktor Penyebab Munculnya

Apa yang telah diulas di atas sebenarnya sedikit telah memberikan gambaran kepada kita bagaimana fundamentalisme bisa muncul. Akan tetapi agar penjelasan kita menjadi semakin komprehensif, berikut ini akan diuraikan secara rinci bagaimana faktor-faktor munculnya fundamentalisme.

Secara umum, banyak pengamat menilai faktor paling fundamental yang mempengaruhi kemunculan fundamentalisme Islam adalah faktor Ideologi, akan tetapi sebenarnya banyak faktor lain yang sebenarnya tidak bisa kita lupakan begitu saja, seperti faktor sosial-politik dan psikologis. Setidaknya ketiga faktor tersebut (ideologi, sosial-politik, dan psikologis) cukup mampu mewakili studi mengenai faktor penyebab munculnya fundamentalisme Islam.

Pertama; faktor ideologi. Faktor semacam ini biasanya muncul bersamaan dengan doktrin ajaran dari agama, dan lebih tepat jika faktor ideologis merupakan faktor internal dan menurut hemat penulis memiliki peran yang sangat dominan. Setidaknya ini diakui sendiri oleh mereka yang mengaku dirinya fundamentalis. Faktor keimanan atau ideologi agama berposisi sebagai epistemologi dan motor penggerak pikiran dan tindakan mereka. Dari pendekatan tersebut teraih sebuah kesimpulan bahwa tindakan radikal muslim fundamentalis timbul dari pikiran radikal. Dan pikiran radikal mereka muncul dari suatu landasan berpikir yang didekati dengan metode berpikir ekstrim.¹⁹

Kedua; faktor sosial-politik. Faktor ini setidaknya melengkapi studi mengenai fundamentalisme Islam yang pada kenyataannya tidak hanya disebabkan oleh faktor ideologi atau ajaran agama. Secara sosiologis, sebuah tindakan muncul bisa disebabkan karena adanya faktor sosial. Dalam konteks gerakan muslim fundamentalis, tindakan mereka muncul akibat penekanan-penindasan. Hal ini dapat dilihat dari maraknya gerakan muslim fundamentalis Indonesia pasca reformasi, dan munculnya Jamaah Jihad di Mesir.²⁰

Di zaman Suharto berkuasa, gerakan muslim fundamentalis bisa dianggap sepi. Sebab, rezim ini menganut asas tunggal dan menerapkan undang-undang subversi. Sehingga suara-suara yang melenceng dari Pancasila ditebas. Dan tindakan-tindakan yang menggoyang stabilitas nasional dihempas. Namun setelah roda reformasi bergulir, gerakan muslim fundamentalis mulai ramai. Mereka yang tadinya terkekang di zaman Suharto, mulai berani unjuk gigi secara serempak. Dengan mendirikan partai politik, LSM, majlis ta'lim, dll, dan menjual ide ke wilayah publik.

Demikian halnya dengan keadaan sosial politik yang dialami muslim fundamentalis Mesir sebelum Jamaat Jihad didirikan. Pada bulan September 1981 pemerintahan Anwar Sadat menetapkan undang-undang subversi al-fitnah atthaiyyah. Lalu aktivis *Ikhwan Muslimin* yang dianggap oposan

¹⁹ Zainul Ma'arif, *op. cit.*

²⁰ Zainul Ma'arif, *ibid.*

dipenjara. Dan dalam penjara mereka mendirikan Jamaah Jihad. Kemudian pada tanggal 6 Oktober 1981, kelompok yang berpegangan pada buku radikal *Al-Faridzah Al-Ghaibah* karya Muhammad Abdussalam itu, membunuh Presiden Anwar Sadat.²¹

Dari dua contoh kasus itu, maka cukup tepat untuk mengatakan bahwa gerakan muslim fundamentalis, secara sosiologis, timbul karena tertindas atau tertekan. Masih dalam tinjauan sosiologis pula, fenomena muslim fundamentalis ini bisa juga disimpulkan sering muncul dalam keadaan sosial-politik yang tidak stabil. Contoh kongkretnya dapat dilihat pada kasus munculnya Khawarij dan gerakan muslim fundamentalis Indonesia pada umumnya.

Pada zaman khalifah Ali, perang saudara sedang berkecamuk hebat antara kelompok Ali dan Muawiyah. Kedua belah pihak bersengketa pendapat tentang masalah pembunuh Utsman dan masalah khilafah. Kelompok Ali bersikeras mengangkat khalifah terlebih dahulu lalu menyelesaikan masalah pembunuhan. Sedangkan kelompok Muawiyah menuntut penyelesaian masalah pembunuhan terlebih dahulu sebelum khalifah dipilih. Karena masing-masing telah menjadi air dengan minyak, maka rekonsiliasi-perdamaian tak berarti lagi. Sesama muslim itu saling bunuh. Lalu damai dengan sistem tahkim (arbitrase).

Dalam keadaan runyam semacam ini, Khawarij yang awalnya masuk dalam golongan Ali membelot dan muncul secara independen ke permukaan sejarah klasik Islam. Dengan latar belakang kekecewaan mendalam atas roman ganas dua kelompok yang berseteru dan slogan *La hukma illa li-Allah*, mereka berpendapat bahwa Ali dan Muawiyah kafir dan halal darahnya. Kemudian Ali mereka bunuh, sedangkan Muawiyah masih tetap hidup karena berpengawal ketat.²²

²¹ Untuk memperoleh gambaran lengkap mengenai peristiwa ini lihat dalam bukunya Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati (terj), Islamika, Yogyakarta, 2003, terutama pada Bab II hlm. 107-325.

²² Gambaran mengenai peristiwa *tahkim* dan pengaruhnya pada pemikiran radikalisme Islam lihat M. Nafis Junalia, *Pemikiran Politik Khawarij: Kritik Fundamentalisme Politik Islam*,

Adapun kemunculan gerakan muslim fundamentalis Indonesia, selain karena represi, sebagaimana yang diutarakan di depan, adalah karena instabilitas sosial-politik, sebagaimana yang dialami oleh Khawarij pada awal kemunculannya. Pada akhir pemerintahan Suharto, Indonesia mengalami krisis multidimensi yang cukup akut. Bidang ekonomi, sosial, politik, etika, dan hukum, semuanya mengalami kebrobrokan. Sehingga masyarakat resah dan kepercayaan kepada pemerintah dan sistemnya menghilang. Hal ini dirasakan pula oleh golongan muslim fundamentalis. Maka, setelah gendang reformasi ditabuh dan kebebasan berkelompok terbuka lebar, mereka keluar dari persembunyian. Mendirikan kubu-kubu, lalu berteriak mengkampanyekan penerapan syariat sebagai solusi krisis. Munculnya gerakan-gerakan fundamentalisme di Indonesia oleh M. Muhsin Jamil disebut sebagai gerakan Kebangkitan Etno-religius.²³

Jadi, kemunculan kelompok muslim fundamentalis tak hanya timbul karena faktor ideologis saja, seperti yang disebutkan muslim fundamentalis. Faktor realitas sosial-politik juga punya andil besar dalam mengorbitkannya. Bahkan ia mungkin mendahului faktor ideologis. Hingga tak heran Mahmud Ismail –sebagaimana dikutip Zainul Ma’arif- mengatakan; krisis radikalisme awalnya adalah krisis realitas yang disusul oleh krisis pemikiran. Atau dengan kata lain; timbulnya gerakan muslim fundamentalis adalah karena merespon keadaan realitas.²⁴

Berperannya faktor politik dalam memunculkan gerakan fundamentalisme adalah karena gerakan ini seringkali menggunakan agama sebagai kendaraan politik untuk menggapai suara publik dan kekuasaan, lalu berusaha mengganti sistem yang ada dengan sistem Islam versi mereka. Seperti partai-partai politik Islam di Indonesia dan Iqwan Muslimin di Mesir. Bagi Farag Ali Faudah, fenomena ini adalah suatu problem politik negara. Karena dengan kemunculannya; negara masuk dalam dialog keagamaan,

dalam *Runtuhnya Negara Tuhan: Membongkar Otoritarianisme dalam Wacana Politik Islam*, INSIDE Institute, Semarang, 2005, hlm. 61-72

²³ Lihat M. Muhsin Jamil, *op. cit*, hlm. 1-10.

²⁴ Zainul Ma’arif, *op. cit*

partai politik yang sejatinya tak berbasis agama demi peraihan suara ikut-ikutan mempolitisir agama, dan konstelasi politik elit negara dijejali dengan orang-orang awam politik. Dengan istilah lain, fenomena ini telah mengotori sakralitas dan religiusitas agama, dan telah merancang sistem yang nonproporsional. Karena Islam yang sejatinya Tuhan inginkan untuk dijadikan agama yang umum dan universal, telah disempitkan oleh sekelompok muslim ke dalam lobang politik yang terbatas.²⁵

Oleh karenanya, fenomena gerakan fundamentalisme yang mengusung simbol-simbol agama ke ruang publik, nampak terlihat menjadi profan, dan tidak lagi sakral. Begitu juga terjadi pada ide dan tindakannya, karena sulit sekali menemukan landasan gerakannya diatasnamakan Tuhan, agama dan umat, melainkan atas nama komoditas politik. Sebab, faktor penimbulnya bukan lagi ideologi agama, melainkan respon terhadap realitas sosial-politik yang dibarengi dengan ambisi kekuasaan.

Ketiga; faktor psikologis. Faktor ini tentu bekerja dari jiwa yang terdalam, tetapi berbeda dengan faktor ideologis, meskipun sama-sama berada dalam jiwa seseorang (internal). Faktor psikologis lebih merupakan faktor yang bersifat profan yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan persoalan teologis sebagaimana yang terdapat pada faktor ideologis yang lebih disebabkan karena persoalan teologis.²⁶

Secara psikologis, manusia memiliki kecenderungan untuk membanding-bandingkan, baik membandingkan diri sendiri dengan orang lain, masa lalu dengan masa kini, dan lain serupanya. Begitu juga dengan umat Islam secara umum dan golongan muslim fundamentalis secara khusus. Mereka kerap membandingkan kemunduran diri dengan kemajuan golongan lain dan atau dengan kejayaan generasi lampau. Sebagaimana yang tampak marak di tengah konstelasi wacana Timur Tengah semisal bahasan tentang tradisi dan modernitas (M.Abid al-Jabiri), tradisi dan pembaruan (Hassan Hanafi), otentitas dan kekinian (Yusuf Qardlawi) dan lain sebagainya.

²⁵ Zainul Ma'arif, *op. cit*

²⁶ *Ibid*

Di tengah-tengah upaya perbandingan ini, umat Islam berusaha maju. Dengan mengulang kejayaan masa lalu, atau meniru golongan lain, atau membuang satu di antara keduanya, atau membuang keduanya dan berkreasi sendiri. Dalam memilih empat opsi ini, golongan muslim fundamentalis lebih suka memilih pengulangan kejayaan masa lalu dan membuang produk golongan lain. Hingga kemunculan mereka sering disebut dengan golongan revivalis Islam. Yang berusaha mengembalikan ajaran Nabi Muhammad secara literal dan kejayaan umat Islam klasik secara non-historis ke masa kekinian dan kedisinian, serta berusaha untuk membuang hal-hal dari luar tradisi Islam. Gerakan semacam ini sering disebut sebagai Puritanisme Islam

Dari situ, kemunculan fenomena muslim fundamentalis dapat dikatakan sebagai manifestasi dari dorongan psikologis yang membandingkan diri, lalu ingin maju. Perwujudannya merupakan respon dari perasaan mundur yang dialami kaum muslimin. Oleh karenanya, faktor psikologis merupakan faktor lain yang cukup berperan dalam memunculkan fenomena muslim fundamentalis di samping beberapa faktor lain yang telah disebut di depan.²⁷

Ketiga faktor tersebut di atas (ideologis, sosial-politik, dan psikologis) nampaknya cukup mewakili apa yang direkomendasikan oleh Hassan Hanafi dalam memahami fenomena fundamentalisme Islam. Dalam studinya mengenai fundamentalisme Islam, Hassan Hanafi menyebut bahwa dalam memahami fenomena fundamentalisme Islam, harus mensinergikan metode dan teori. Hassan Hanafi merekomendasikan metodologi sosial, paparan pemikiran teoritis, analisis psikologis, dan historis. Kata Hassan Hanafi, kita tidak bisa memandangnya dari sudut sosial *an sich*, politik *an sich*, ideologis *an sich*, ataupun psikologis *an sich*. Tetapi kesemuanya harus diposisikan sama dalam melihat fenomena fundamentalisme Islam.²⁸

Guna melihat lebih jelas bagaimana gerakan revivalisme muncul, yang belakangan disebut sebagai gerakan fundamentalisme ini, menghadirkan hasil pengamatan Fazlur Rahman mengenai tipologi gerakan Islam nampaknya

²⁷ *Ibid*

²⁸ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 112.

cukup memberi gambaran bagaimana gerakan revivalisme (fundamentalisme) tersebut muncul. Fazlur Rahman mencoba memetakan beragam gerakan pembaruan dalam Islam, termasuk memetakan dirinya sendiri sebagai bagian dari garda depan gerakan Islam neo-modernis.

Menurut Fazlur Rahman, sebagaimana dikutip oleh M. Muhsin Jamil, terdapat empat tipologi gerakan dalam Islam. Gerakan-gerakan ini merupakan respon umat Islam terhadap situasi historis yang dihadapi, baik situasi internal maupun eksternal seiring dengan fase-fase gerakan kemodernan yang dimulai sejak abad XVI hingga abad XX. Adapun selengkapnya adalah sebagai berikut:

Pertama; gerakan revivalis pra-modernis. Gerakan ini muncul sebagai reaksi terhadap dekadensi moral masyarakat Islam waktu itu yang diliputi pula oleh kebakuan pemikiran karena terperangkap oleh pola tradisi yang telah mapan. Para pengusung gerakan ini mengasumsikan adanya beberapa persoalan dianggap sebagai penyebab kemerosotan moral dan sosial umat Islam. Di antaranya adalah gerakan sufi yang umumnya kurang menaruh perhatian atas persoalan masyarakat. Cara berpikir kaum sufi yang lebih berorientasi pada persoalan metafisik dianggap telah meninabobokan masyarakat sedemikian rupa. Dengan latar belakang semacam ini, maka gerakan revivalis pra-modernis mengusung fokus gerakannya sebagai berikut:

1. Perlunya transformasi secara mendasar guna mengatasi kemunduran moral dan sosial dari masyarakat Islam yang didasarkan kepada dasar-dasar argumentatif konseptual (al-Qur'an) maupun kultural (tradisi/sunah).
2. Untuk itu diperlukan usaha pemurnian atas berbagai pandangan, cita rasa dan pemikiran serta praktik-praktik keberagamaan umat Islam. Karena gagasan kedua ini, maka gerakan pembaharuan revivalis pra-modernis sering disebut sebagai gerakan puritan. Dalam proyek purifikasi ini diperlukan gerakan ketiga
- 3, yaitu ijtihad. Ijtihad ini diperlukan untuk memikirkan kembali makna ajaran yang diterima dengan membuang segala finalitas dan kepastian hukum fiqih yang selama ini dibakukan sedemikian rupa. Gagasan dan ciri ke empat 4, dari gerakan ini adalah dorongan jihad yang dilakukan secara represif untuk tujuan

pembaruan. Gerakan-gerakan Islam yang muncul pada abad 18 dan 19 seperti Wahabiyah di Arab Saudi, Sanusiyah di Afrika, merupakan representasi dari gerakan revivalis pra-modernis ini. Penggagasnya yang paling menonjol adalah Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1793 M).²⁹ Gerakan-gerakan revivalisme tersebut di atas memiliki kesamaan komitmen; mendiagnosis faktor-faktor kehancuran umat Islam, dengan mengidentifikasi prasyarat-prasyarat reformasi perbaikan dan meletakkan dasar-dasar metodologis dalam rangka melanjutkan kegemilangan sejarah Islam pada masa awal (putaran pertama). Sejarah Islam awal adalah bukti bahwa umat Islam akan bisa maju jika mengikuti kemajuan sebagaimana yang pernah dijalankan oleh generasi pertama.³⁰

Kedua; gerakan modernisme klasik. Berbeda dengan gerakan revivalisme pra-modernis, gerakan ini disamping didorong oleh kemunduran moral dan sosial umat Islam, juga dilatarbelakangi oleh kenyataan sosial politik imperialisme barat yang melanda di hampir seluruh dunia Islam. Para penggagas modernisme ini menghadapi suatu kenyataan kultural berupa superioritas barat atas dunia Islam. Dengan setting superioritas barat ini, para modernis melihat ide-ide Barat bisa dijadikan instrumen yang bisa digunakan untuk pembaruan Islam. Bahkan kalangan modernis juga beranggapan bahwa barat maju karena mengambil kekayaan yang terkandung dari Islam, sementara Islam mundur karena meninggalkan ajaran-ajarannya sendiri. Ketertarikan dengan dunia Barat inilah yang mendorong pola pembaruan modernis mengadopsi elemen-elemen penting dari kemajuan Barat seperti lembaga pendidikan, politik dan lain sebagainya, sementara al-Qur'an dan Sunnah dijadikan sebagai kustifikasi atas ide-ide barat yang mereka addopsi. Gerakan ini muncul di beberapa kawasan seperti di India yang dipelopori oleh Sayid Ahmad Khan (w. 1889). Di Timur Tengah dipelopori oleh Jamaluddin

²⁹ M. Muhsin Jamil, *op. cit* hlm. 11.

³⁰ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 119-120.

al-Afghani (1897), dimesir dipelopori oleh Mauhammad Abduh (1905), dan muridnya Muhammad Rasyid Ridha.³¹

Ketiga; gerakan revivalis pasca modernis. Gerakan ini sebenarnya merupakan reaksi para pembaharu Islam terhadap proses pembaratan (westernisasi) baik yang berjalan melalui kolonialisme dan imperialisme Barat maupun oleh pengadopsian gagasan-gagasan Barat oleh para modernis muslim sendiri. Para pengusung gerakan ini, seperti al-Maududi dengan Jama'ah Islamiyahnya bahkan menuduh para modernis sebagai agen-agen Barat yang menghancurkan Islam dari dalam. Islam, demikian menurut mereka, harus ditegakkan dengan jati diri Islam itu sendiri. Sikap utama yang mendasari gerakan ini adalah menganggap Islam sebagai sesuatu yang bersifat total, langgeng, dan lengkap meliputi semua bidang kehidupan.³²

Dalam beberapa hal gerakan ini merasakan begitu banyak terjadi kehancuran dan kemunduran umat Islam akibat dari arus modernitas yang begitu ganas membombardir identitas dan jati diri umat Islam. Akibatnya gerakan ini merasa perlu untuk mengembalikan sejarah umat Islam dengan membawa semangat pada romantisme sejarah awal Islam. Sejarah awal umat Islam adalah sejarah gemilang yang pernah dicapai umat Islam yang ditunjukkan dengan model pemerintahan *Khulafa al-Rasyidin* yang berlangsung selama 40 tahun sebagai bentuk ideal tatanan umat Islam.³³ Karena gerakannya yang hendak mengembalikan kepada semangat masa lalu dan menolak modernistas inilah, gerakan ini sering disebut-sebut sebagai gerakan fundamentalisme Islam.

Fenomena fundamentalis-revivalisme memang harus dipahami sebagai geliat revitalisasi model ideal dalam perasaan sebagai alternatif dari realitas yang ada. Lebih lanjut, gerakan fundamentalisme Islam ini harus dipahami sebagai reaksi atas fenomena kemunduran umat Islam. Maka tidak aneh jika buku karya Abu al-Hasan an-Nadawi yang berjudul *Maza Khasara al-'Alam*

³¹ M. Mnuhsun Jamil, *op. cit.* hlm. 12.

³² *Ibid*

³³ Hassan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*, (Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati (terj), Islamika, Yogyakarta, 2003, hlm. 117.

bi Inbitat al-Muslimin (Apa Kerugian Dunia Dengan Kemunduran Umat Islam), dijadikan sebagai buku bacaan wajib yang sangat berpengaruh dalam pertumbuhan gerakan Islam kontemporer dari Ikhwanul Muslimin hingga gerakan-gerakan Islam kontemporer dewasa ini.³⁴ Organisasi Ikhwanul Muslimin adalah organisasi yang disebut-sebut sebagai organisasi pertama di Mesir yang menampakkan wajah fundamentalis.

Romantisme semacam ini juga terjadi di dalam diskursus para *fuqaha* sekaliber Ahmad Ibn Hambal, Ibn Taimiyah, dan Ibn Qayyim al-Jwziyah. Ketika tradisi ilmu-ilmu Islam klasik (baik disiplin ilmu-ilmu teori seperti Ushuluddin dan ilmu Hikmah, maupun disiplin ilmu praktis seperti ilmu ushul fiqh dan tasawuf) berkembang sempurna, para fuqaha –yang dijadikan sebagai patron gerakan salafiyah- ini bereaksi menentang keras disiplin lain demi membentengi aakidaah dan membersihkan dari praaktek-praktek *bid'ah*, memelihara “teks baku” dari usaha-usaha penafsiran dan pena’wilan lain. Masa-masa inilah masa-masa membangun otentisitas keilmuan Islam.³⁵

Keempat; gerakan neo modernis. Gerakan ini sebenarnya merupakan upaya kritik terhadap gerakan modernisme dan revivalisme sekaligus. Keduanya dikritik karena menurut para pembaharu model neo modernis masih menyisakan begitu banyak problem dan memunculkan problem baru. Gerakan revivalisme pra-modernis, karena orientasinya terhadap kejayaan Islam di masa lalu telah mendorong munculnya kecenderungan psikologis umat menuju romantisisme masa lalu. Sementara gerakan modernisme telah mengakibatkan sikap yang terbaratkan dengan mengindahkan jati diri Islam. Sedangkan revivalisme pasca modernis menjadikan umat Islam justru lebih bersifat apologis dengan semata-mata mengintrodusir keyakinan akan totalitas Islam yang mencakup seluruh sendi kehidupan. Dalam banyak hal gerakan revivalisme pasca modernis justru menyuburkan gerakan fundamentalisme Islam yang eksklusif, tidak toleran dan anti terhadap kamajemukan. Dengan latarbelakang sebagaimana di atas, maka muncullah gerakan neo modernisme

³⁴ Hassan Hanafi, *op. cit.* hlm. 118.

³⁵ *Ibid*

Islam. Gerakan ini sebenarnya hendak memposisikan diri secara strategis antara jati diri Islam di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain. Corong gerakan ini adalah Fazlur Rahman, dengan *magnum opus*-nya *Islam and Modernity*. Sebuah karya yang menjadi titik tolak gagasan neo modernis yang digagas oleh Fazlur Rahman.³⁶

Dari gambaran di atas, nampaknya modernitas dengan segala apa yang ditawarkannya, hampir-hampir bisa dipastikan sebagai sesuatu yang melatarbelakangi munculnya gejala fundamentalisme agama. Karenanya, dalam tradisi pemikiran Islam, melihat hubungan tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain, nampaknya menjadi tema sentral dalam perdebatan Islam kontemporer. Bagaimana melihat hubungan antar keduanya memang memiliki pengaruh terhadap corak pemikiran Islam, tergantung pada bagaimana seseorang memposisikan keduanya, apakah mengagungkan tradisi dan membuang modernitas, atau sebaliknya menerima modernitas dan menganggap tradisi sebagai sesuatu yang tidak begitu signifikan.

C. Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia: Sejarah dan Corak Gerakannya

Gerakan pemikiran Islam di Indonesia merupakan bagian penting dari perkembangan bangsa Indonesia itu sendiri. Tidak hanya karena Islam merupakan agama yang dipeluk oleh masyarakat Indonesia secara mayoritas, tetapi juga Islam memiliki peran yang sangat strategis dalam perkembangan sejarah bangsa, baik sebelum kemerdekaan maupun pasca kemerdekaan. Peran-peran yang telah ditunjukkan oleh Islam diantaranya telah melahirkan para pejuang-pejuang kemerdekaan, seperti Soekarno, Mohammad Hatta, Muhammad Natsir, KH. Hasyim Asy'ari, KH. Ahmad Dahlan, dll. Keterlibatan para tokoh-tokoh tersebut tentu tidak diragukan lagi dalam mengawal sejarah panjang bangsa Indonesia menuju kemerdekaan. Peran-peran yang dimainkan oleh para tokoh tersebut di atas pada prinsipnya juga

³⁶ M. Muhsin Jamil, *op. cit.*, hlm. 14.

merupakan gerakan yang dibangun atas semangat nilai-nilai Islam, yakni menghapus segala pendindasan.

Selain hal di atas, secara kultural, gerakan pemikiran Islam sebenarnya telah berlangsung semenjak Islam masuk ke bumi Indonesia. Sejak saat itu, Islam sudah langsung berinteraksi secara akrab dengan tradisi lokal. Hasil dari interaksi yang akrab itu telah melahirkan tradisi baru yang oleh pengamat disebut sebagai sinkretisme. Sinkretisme ini pada prinsipnya merupakan jawaban atas problem mendasar bagaimana memposisikan Islam di tengah pluralitas kultur masyarakat Indonesia.

Akan tetapi penelitian ini tidak ingin mengulas begitu panjang mengenai gerakan pemikiran Islam Indonesia pada masa awal-awal masuknya Islam maupun masa kemerdekaan. Penelitian ini justru akan memfokuskan diri pada gerakan Islam Indonesia Kontemporer, terutama semenjak bendera reformasi dikibarkan pada tahun 1998, sebagai tanda babak baru sejarah bangsa telah dimulai. Menurut hemat penulis, gerakan pemikiran Islam di Indonesia pasca reformasi benar-benar menampilkan gerakan yang sangat berbeda dengan gerakan pemikiran Islam sebelum atau masa kemerdekaan. Ia bahkan merupakan fenomena yang cukup menarik untuk diangkat ruang diskusi dan perdebatan, terutama mengenai liberalisme dan fundamentalisme agama yang benar-benar menggejala. Beberapa poin penting mengenai gerakan pemikiran Islam Indonesia kontemporer adalah sebagai berikut:

1). Sejarah Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia Kontemporer

Memperbincangkan fundamentalisme Islam dengan gerakan-gerakan pemikiran Islam di Indonesia menjadi sangat menarik, terutama semenjak reformasi 1998 bergulir di Indonesia. Reformasi bagi rakyat Indonesia adalah sebuah “kemerdekaan kedua” setelah tahun 1945. Rakyat Indonesia merasa merdeka dari cengeraman otoritarianisme politik Orde Baru sebagai simbol kekuasaan Soeharto. Semenjak reformasi bergulir inilah kebebasan menjadi sesuatu yang benar-benar dirasakan. Akibatnya, dalam konteks pemikiran keagamaan, mengakibatkan munculnya gejala-

gejala baru yang sebelumnya tidak pernah muncul. Gejala-gejala tersebut adalah munculnya gejala fundamentalisme dan liberalisme agama.³⁷ Dari sinilah muncul berbagai kekuatan pemikiran dan gerakan Islam, baik Islam politik, maupun Islam kultural, sehingga membentuk varian pemikiran dan gerakan yang sangat beragam.

Zuly Qodir misalnya, ia mencatat setidaknya pasca reformasi kondisi sosial-politik justru menjadi *semrawut* dan *kisruh* serta memunculkan ketidakpastian. Dalam kondisi yang demikian mendorong munculnya dua gerakan pemikiran dan sosial yang baru, yakni:

Pertama; Radikalisme Agama, gerakan ini melihat bahwa kegagalan negara dalam menyelesaikan berbagai problem diakibatkan negara telah menyimpang dari norma-norma agama, dan telah terasuki oleh paham-paham sekuler, seperti demokrasi, HAM, dan pluralisme yang sebenarnya bertentangan dengan agama, oleh karenanya mereka menyerukan untuk kembali ke jalan yang lurus yang sesuai dengan ajaran agama, yakni al-Qur'an dan Hadits. Beberapa diantaranya yang pernah muncul ke permukaan adalah Komite Indonesia Untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), Hizbut Tahrir, Laskar Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia, Front Pembela Islam, dll.³⁸

Kedua; Liberalisme Islam, gerakan ini sebenarnya muncul diawali dengan geliat wacana *civil society* di Indonesia. Wacana civil society ini muncul akibat munculnya kesadaran baru kaum agamawan untuk tampil dan ambil bagian membantu mencari jalan alternatif bagi penyelesaian bangsa, mereka tidak hanya terlibat pada aksi-aksi sosial, tetapi juga memperbincangkan wacana kontemporer, termasuk wacana keagamaan. Kalangan liberalisme Islam memandang harus adanya cara pemahaman baru terhadap kitab suci, agar teks tidak kehilangan makna konteks historis dan sosialnya. Beberapa gerakan yang muncul misalnya Jaringan Islam Liberal, Centre for Moderat Muslim, dll.

³⁷ Zuly Qodir, *Islam Liberal*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003, hlm. 1-36.

³⁸ *Ibid.*

Munculnya berbagai kekuatan dan gerakan pemikiran Islam tentu tidak bisa dilepaskan dari munculnya perdebatan yang cukup kuat sejak reformasi, yakni bagaimana meletakkan Islam dalam konteks keindonesiaan yang bersifat multikultural, dan bagaimana memosisikan Islam di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain. Dalam konteks regional Indonesia, secara kuantitatif mungkin tidak lagi menjadi persoalan. Bahkan terkadang Islam menjelma menjadi kekuatan yang menentukan terhadap kelompok lainnya. Hal ini tidak terlihat dari distribusi kekuatan Islam, baik secara kultural maupun struktural di berbagai lini kehidupan bangsa Indonesia. Islam benar-benar merambat ke setiap relung kehidupan masyarakat Indonesia. Secara langsung ataupun tidak langsung, kekuatan kuantitatif ini pada gilirannya akan memberikan banyak wajah Islam di Indonesia. Wajah-wajah Islam tersebut tentu saja ada yang bersifat humanis, liberal, fundamentalis, dan moderat.

Sementara secara kualitatif, keberadaan Islam Indonesia ternyata masih menyisakan banyak problem. Hal ini dikarenakan kualitas SDM masyarakat Islam belum begitu membanggakan. Oleh karenanya, berbagai agenda pemberdayaan umat terus dilakukan oleh para tokoh agama. Berbagai gerakan pembaruan Islam yang dimotori oleh beberapa kalangan terdidik mulai menggeliat. Dari sinilah muncul berbagai tokoh pemikir Islam Indonesia, sebut saja misalnya Harun Nasution, Nurkholis Madjid, KH. Abdurrahman Wahid, dll.

Akan tetapi selain hal di atas, gerakan pemikiran Islam di Indonesia tentu tidak bisa dilepaskan dari konteks global. Gerakan pemikiran Islam Indonesia kontemporer tentu sangat terkait dengan situasi global kontemporer. Munculnya gerakan pemikiran Islam memang sangat terkait dengan latar sosial dan kultural. Gerakan-gerakan pemikiran Islam kontemporer, termasuk di Indonesia, merupakan respon atas situasi global, yakni gejala modernitas yang berjalan sedemikian cepat tanpa melihat ruang dan waktu. Di tengah kenyataan umat Islam secara internal dan tantangan perubahan akibat arus modernitas yang berlangsung sangat

cepat tersebut, terdapat dua pilihan gerak yang kemudian menjadi jalan dan visi gerakan pemikiran yang hendak ditawarkan, yakni tetap mempertahankan tradisi yang telah dimilikinya selama berabad-abad demi peneguhan identitas dan jati diri Islam yang otentik, atautkah larut secara total dalam arus perubahan yang begitu cepat dari proses modernisasi. Pilihan pertama menjanjikan umat Islam pada cita-cita kehidupan beragama yang otentik namun dengan konsekuensi yang tidak ringan, yakni sikap eksklusif dan terasing dari arus peradaban yang sedang berlangsung. Sedangkan pilihan kedua menjanjikan pencapaian lompatan kemajuan dan penyesuaian terhadap perubahan yang sedang berlangsung, namun dengan konsekuensi yang juga sama beratnya, yakni tercerabut dari akar tradisinya, yang pada akhirnya akan membawa tekanan batin dan dislokasi sosial, serta sosial.³⁹ Kedua pilihan tersebut di atas, pada akhirnya menciptakan model gerakan yang berbeda. Pilihan pertama akan melahirkan model gerakan yang fundamentalis, eksklusif, dan teradang radikal. Sementara pilihan kedua akan melahirkan model gerakan yang lebih moderat, inklusif, dan bahkan liberal.

Dari penjelasan di atas, nampaknya dapat kita pahami bahwa pergulatan pemikiran dan pembaharuan Islam yang kita sebut sebagai gerakan pemikiran, sebenarnya merupakan upaya umat Islam untuk menjawab persoalan dan kenyataan internal umat Islam di satu sisi, dan tantangan perubahan eksternal dan modernitas di sisi yang lain. Pada pembahasan berikut ini kita akan mencoba mengoptik bagaimana corak dan kecenderungan dari masing-masing gerakan pemikiran Islam Indonesia kontemporer, tentu dengan tetap memposisikan masing-masing corak sebagai suatu respon terhadap situasi internal dan eksternal umat islam sebagaimana pernah di ulas sebelumnya.

³⁹ M. Mukhsin Jamil, *op. cit*, hlm. 44-45.

2). Corak Gerakan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer

Gerakan Islam di Indonesia, sebagaimana gerakan keagamaan yang lain di berbagai belahan dunia, sebagaimana pernah disinggung di muka, juga dilatarbelakangi oleh faktor sosial dan kultural. Namun demikian, perlu dicatat mengenai terdapatnya kecenderungan baru yang mewarnai gerakan Islam di Indonesia, yakni pergulatan antara tradisi di satu sisi dan perubahan pada sisi yang lain. Tradisi, perubahan dan kontinuitas kemudian menjadi dasar dari tema-tema yang muncul dari gerakan Islam kontemporer di Indonesia. Berdasarkan atas cara pemahaman atas tradisi, baik tradisi tekstual-normatif maupun tradisi sosial-historis. Kecenderungan baru yang mewarnai gerakan Islam di Indonesia adalah literalisme dan liberalisme Islam.⁴⁰

Dengan hanya menyebut dua kecenderungan di atas (literalisme dan liberalisme Islam), penulis tidak bermaksud menyederhanakan persoalan menyangkut kategorisasi atas berbagai varian pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia. Alasannya, sebagaimana diungkapkan oleh M. Mukhsin Jamil, memang pasca reformasi ada logika persaingan yang masih tetap berlaku dalam gerakan pemikiran Islam, yang berakar pada religio kultural yang sama, yakni modernisme Islam dan tradisionalisme Islam. Pada masa lalu, pembagian semacam ini mungkin dianggap paling memungkinkan untuk melihat dan memahami wajah Islam Indonesia, baik pemikiran maupun gerakannya. Akan tetapi dinamika internal dan tantangan kultural, serta suasana politik baru mengubah seluruh orientasi dan wajah Islam Indonesia. Telah terjadi pergeseran dan persilangan, yang mengakibatkan kekaburan. NU misalnya, yang dulu dianggap mewakili Islam tradisional, ternyata pada saat ini memiliki berbagai wajah, dari yang konservatif hingga yang liberal. Langkah dan gerakannya pun membentangi dari yang terepresi ke dalam gerakan politik hingga yang kultural. Demikian juga Muhammadiyah, yang dulunya dianggap mewakili wajah Islam Indonesia yang modernis, ternyata pada saat ini

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 47-48.

memiliki berbagai wajah yang membentang dari yang Muhammadiyah puritan, Muhammadiyah toleran, Muhammadiyah yang berhaluan NU, dan Muhammadiyah abangan. Sayap politik dari Muhammadiyah pun membentang dari yang fundamentalis radikal hingga yang moderat dan akomodatif.⁴¹

Selain terjadi pergeseran dan persilangan NU dan Muhammadiyah, di lain sisi muncul juga fenomena baru yang menampilkan wajah baru Islam Indonesia, seperti misalnya Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Hizbut Tahrir, dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Fenomena baru ini memang belum begitu santer merembet ke sayap politik, akan tetapi gaungnya begitu menggema, akibat sikapnya yang responsif terhadap persoalan sosial-politik dan modernitas begitu cepat dan terkadang emosional. Lambat laun fenomena baru ini pun mulai masuk ke dalam diskursus pemikiran dan gerakan Islam Indonesia, karena telah memiliki tempat di hati sebagian besar masyarakat Indonesia dan bahkan menjadi trend gerakan muslim perkotaan. Bagi masyarakat perkotaan, mungkin wajah Islam yang semacam ini merupakan alternatif ketika dunia dilanda ketidakpastian akibat arus modernitas dan globalisasi.⁴²

Dengan latar belakang di atas, agaknya lebih tepat kita memerlukan klasifikasi baru yang dianggap paling memungkinkan untuk melihat wajah Islam Indonesia, yakni Islam Literal dan Islam Liberal. Islam literal mewakili semangat fundamentalisme dan revivalisme Islam, sementara Islam liberal mewakili kecenderungan dan semangat moderatisme Islam. Setidaknya, dengan klasifikasi baru ini sedikit meminimalisir berbagai kesulitan kategorisasi akibat kompleksitas gerakan Islam kontemporer di Indonesia, yang tidak bisa hanya dikategorisasikan hanya dengan Islam tradisional dan modernis, sebagaimana kategori lama. Karena kategori tradisional dan modernis kian kabur untuk menyebut gerakan Islam kontemporer di Indonesia.

⁴¹ *Ibid*, hlm. x.

⁴² *Ibid*.

Seringkali dari kalangan yang disebut modernis justru melahirkan kecenderungan konservatif, tetapi di lain pihak, dari kalangan yang disebut tradisional, justru melahirkan kecenderungan modernis, dan bahkan liberal.⁴³ Dengan demikian, dengan mengajukan kategorisasi baru, literalisme Islam dan liberalisme Islam, setidaknya mewakili pergulatan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia.

Kelompok Islam literal mengusung ide-ide dan pemahaman keislaman yang ekstrem dan eksklusif, yakni kebenaran pemahaman keislamannya hanya dapat diketahui dan dibenarkan melalui teks Kitab Suci. Karenanya, jika keluar dari teks, maka dianggap belum melaksanakan ajaran agama dengan baik dan benar. Islam literal juga menolak pemahaman yang dihasilkan dari pendekatan-pendekatan modern atas Kitab Suci. Selain itu literalisme Islam menekankan kebenaran absolut atas sebuah agama sembari menolak kebenaran agama lain.⁴⁴ Ia tidak menerima paham pluralisme yang digembar-gemborkan oleh para modernis Islam. Bagi kalangan literalis, pluralisme adalah sebetulnya pemahaman yang keliru terhadap teks Kitab Suci. Kalangan ini juga mengusung syariatisasi negara, dengan meminjam istilah Ulil Abshar Abdalla, hendak mendirikan “Negara Tuhan” di muka bumi, termasuk Indonesia. Selain itu mereka juga menolak ide-ide demokratisasi, HAM, dan kesetaraan gender.

Karena kecenderungannya yang hendak mengembalikan segala sesuatunya pada landasan pokok Kitab Suci inilah, kelompok literalisme Islam sering disebut sebagai gerakan fundamentalisme Islam. Selain itu gerakan ini juga sering disebut sebagai gerakan radikalisme Islam atau

⁴³ Kenyataan ini bisa kita lihat bagaimana perkembangan pemikiran Islam di kalangan anak muda NU yang memiliki geliat baru pemikiran Islam Indonesia. NU yang dulu dicap sebagai organisasi yang memiliki kecenderungan tradisional, kini memunculkan bermetamorfosis ke dalam beberapa kecenderungan, dari Post-Tradisionalisme hingga Islam Liberal. Lihat misalnya hasil penelitian Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, UII Press, Yogyakarta, 2004, hlm. 51-99.

⁴⁴ Ernest Gellner, *Menolak Postmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, Hendro Prasetyo dan Nurul Agustina (terj), Mizan, Bandung, 1994, hlm. 13-14.

Islam radikal. Hal ini mungkin dikarenakan sikap mereka yang mempertahankan keyakinannya yang terkadang dengan cara-cara yang cukup ekstrem dan keras. Anggapan semacam ini, menurut hemat penulis, tentu saja tidak selamanya tepat mengingat tidak selamanya kalangan fundamentalisme Islam menggunakan cara-cara kekerasan untuk mempertahankan keyakinannya. Oleh karenanya fundamentalisme Islam tidak selamanya sama dengan radikalisme Islam.

Sementara kalangan liberal, mengusung ide-ide dan pemahaman yang lebih inklusif dan toleran. Kebenaran, bagi kalangan liberal, tidak hanya dapat kita jumpai melalui kebenaran teks Kitab Suci, atau setidaknya menurut kalangan ini, pendekatan-pendekatan modern adalah sebuah keniscayaan dalam rangka memahami makna yang terkandung dalam teks Kitab Suci. Liberalisme Islam juga mengusung ide-ide demokratisasi, HAM, persamaan gender, dan menolak pemberlakuan *ssyari'at* dll.⁴⁵

Kedua kecenderungan gerakan Islam ini pada kenyataannya tidak saling bertemu, baik secara gagasan atau pemikiran maupun gerakannya. Keduanya saling menuding dan mengklaim bahwa pendiriannya yang benar. Kalangan liberal memandang bahwa Islam Literal merupakan sebuah gerakan yang menunjukkan ketidakberdayaan dan ketidakmampuan generasi sekarang dalam mengarungi alam pikiran modern, sehingga mencari pelarian pada pemikiran masa lalu yang dianggapnya sebagai contoh yang ideal. Sementara kalangan Islam literal mengkritik liberalisme Islam sebagai gerakan yang merusak Islam dari dalam, dan agan-agen Barat. Nampaknya kedua varian gerakan Islam ini cukup sulit untuk bisa saling bertemu secara gagasan dan gerakan jika pemahaman masih saja bersifat ideologis. Dalam konteks semacam inilah, studi ini begitu penting untuk ditingkatkan, mengingat Hassan Hanafi

⁴⁵ Beberapa gagasan tentang liberalisme Islam, bisa kita lihat dalam kumpulan tulisan beberapa tokoh yang berada di garda depan liberalisme Islam. Lihat, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Luthfi Assyaukani (peny), Jaringan Islam Liberal dan Teater Utan Kayu, Jakarta, 2002.

memiliki pandangan yang berbeda mengenai fundamentalisme Islam. Ia justru mengaku dirinya sebagai bagian dari fundamentalisme Islam, meskipun gagasan-gagasannya bermaksud merekonstruksi pemikiran klasik sehubungan dengan sikap kita terhadap tradisi di satu sisi dan pembaruan di sisi yang lain.

BAB III

DIALEKTIKA PEMIKIRAN HASSAN HANAFI

A. Biografi Intelektual Hassan Hanafi

Untuk memahami pemikiran seorang cendekiawan secara objektif, yang perlu diperhatikan adalah konteks atau realitas objektif yang melingkupi, di samping perkembangan intelektualitasnya. Sebab realitas objektif itulah yang mendorongnya untuk mengartikulasikan gagasan, pandangan, dan sikapnya, bahkan di dalam menentukan metode yang ditempuh untuk mengekspresikan seluruh ide dan gagasan yang digulirkan. Pengetahuan atas perkembangan atau dinamika intelektualitas seorang cendekiawan akan mengeliminasi diri dari jebakan subjektif dan simplistik. Oleh karenanya memahami biografi intelektual seorang Hassanhanafi adalah bagian penting dari penelitian ini.

Bagi publik Indonesia, terutama kalangan akademisi dan pengamat studi keislaman, Hassan Hanafi bukanlah seorang pemikir yang asing didengar, karena pemikiran-pemikirannya begitu banyak dinikmati oleh para intelektual muda Indonesia. Ia berdiri sejajar dengan Fazlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun, dan lain sebagainya. Kapasitas intelektualnya tidak diragukan lagi. Hassan Hanafi adalah seorang pemikir hukum Islam dan profesor filsafat terkemuka di Mesir. Ia dilahirkan pada 13 Februari 1935 di Kairo, Mesir. Ia segera memperoleh gelar Sarjana Muda bidang Filsafat dari University of Cairo pada tahun 1956. Sepuluh tahun kemudian (1966), Hanafi telah mengantongi gelar Doktor dari La Sorbonne, sebuah universitas terkemuka di Prancis. Selama rentang studi di negeri yang multietnis tersebut, Hanafi menyempatkan diri mengajarkan bahasa Arab di *Ecole des Langues Orientales*, Paris. Setelah menamatkan studinya, ia kembali ke Mesir untuk menjabat staf pengajar di almamaternya, Universitas Kairo, untuk kuliah Pemikiran Kristen Abad Pertengahan dan Filsafat Islam.

Reputasi internasionalnya sebagai pemikir Muslim terkemuka mengantarkan Hanafi pada beberapa jabatan guru besar luar biasa (*visiting professor*) di banyak perguruan tinggi negara-negara asing. Ia tercatat pernah mengajar di Belgia (1970), Amerika Serikat (1971-1975), Kuwait (1979), Maroko (1982-1984), Jepang (1984-1985), dan Uni Emirat Arab (1985). Rentang tahun 1985-1987, ia juga dipercaya menjadi penasehat pengajaran (*academic consultant*) di Universitas Perserikatan Bangsa-Bangsa di Tokyo.¹

Dalam kapasitasnya sebagai guru besar dan konsultan tamu itulah, Hanafi menyempatkan diri mengamati secara langsung berbagai kontradiksi dan penderitaan yang terjadi di banyak belahan dunia. Persentuhannya dengan agama revolusioner di Amerika Serikat dan teologi pembebasan di Amerika Latin mengantarkan Hanafi pada kesimpulan bahwa teologi Islam sudah saatnya dan seyogyanya menjadi semacam “refleksi kemanusiaan” tentang kondisi-kondisi sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Rekonstruksi teologi, lebih lanjut, berfungsi untuk mentransformasikan kehidupan manusia, pandangan dunia (*world view*) dan cara hidupnya (*way of life*), sehingga tercipta perubahan struktur sosio-politik dan terjadi restrukturisasi tauhid.²

Sebagaimana diakui dalam otobiografinya, Hassan Hanafi mengalami fase-fase yang membuat dirinya dan pemikirannya semakin matang, diantaranya adalah sebagai berikut:

Pertama; fase permulaan tumbuhnya kesadaran nasionalisme. Fase ini berlangsung antara tahun 1948 hingga tahun 1951. Pada fase ini, banyak peristiwa dan pengalaman pribadi Hanafi telah membangkitkan kesadarannya tentang pentingnya suatu “teologi tanah”, sebuah teologi yang ia imajinasikan sebagai nasionalisme, kekuatan pembebasan dari kolonialisme bahkan ketika ia masih duduk di bangku sekolah menengah Khalil Aga. Di sekolah Khalil Aga, meskipun belum menjadi mahasiswa, Hassan Hanafi banyak terlibat

¹ Ilham B. Seanong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Teraju, Bandung, 2002, hlm. 69-70.

² *Ibid*, hlm. 70.

dengan berbagai demonstrasi. Ia berbaur dengan para mahasiswa dari berbagai universitas, dengan meneriakkan yel-yel: “Hidup mahasiswa! Hidup buruh!”³

Keterlibatannya dalam berbagai aksi demonstrasi bersama mahasiswa membuat Hassan Hanafi bergaul dengan tokoh-tokoh mahasiswa yang kebanyakan dipegang oleh orang-orang komunis, Ikhwan, dan Wafdian. Aktivistis komunis sangat handal dan mengesankan baginya, bahkan mereka selalu hadir saat aktivis-aktivis komando yang lain absen. Sementara aktivis Ikhwan sangat piawai dalam orasi, dan mereka pun turun ke jalan-jalan, dan melakukan sholat ghoib untuk para syahid. Sedangkan aktivis wafdian, terkenal sebagai motor penggerak demonstrasi. Kesadaran nasionalisme semakin bertambah kuat ketika berkecamuk perang sukarelawan di Terusan Suez pada tahun 1951. Hassan Hanafi bergabung dengan kelompok ekspedisi. Para sukarelawan dari kader Ikhwan maupun Wafdian berlatih menggunakan senjata di Akademi Teknik Kemiliteran di Abbasea. Hassan Hanafi menyaksikan berangkatnya para pejuang, dan ia pun menyambut para pahlawan yang gugur dengan ikut berpawai mengiringi jenazah dari Abbasea hingga Masjid Al-Kukhiyyah di Opera Square. Di Mesir memang sedang terjadi pertempuran dengan pasukan Inggris. Kata-kata: “sampai titik darah penghabisan dan sampai muntahan peluru terakhir” begitu memahat di dalam diri Hassan Hanafi. Ia mendengar berita pengeboman kantor Polsek yang mengakibatkan gugurnya ratusan polisi oleh pasukan Inggris tanpa kenal menyerah. Semangat nasionalisme dan patriotisme tanpa wajib militer benar-benar semakin terpatri dalam diri Hassan Hanafi, dan juga seluruh elemen masyarakat.⁴

Kedua; fase permulaan kesadaran keberagamaan. Fase ini berlangsung pada tahun 1952 hingga 1956. Hassan Hanafi masih bergaul dengan para kader Ikhwanul Muslimin, ketika ia mengikuti orientasi dan pembekalan Ikhwanul Muslimin, ia mendengar dari mulut seorang Ikhwan, bahwa Hassan

³ Hassan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*, Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati (terj), Islamika, Yogyakarta, 2003, hlm. 7-10.

⁴ *Ibid*, hlm. 12-13.

al-Banna adalah “seorang tentara di siang haari, dan pendeta di malam hari”. Kendati Hassan Hanafi banyak bergaul dengan para aktivis Ikhwan, tetapi ia tidak mau menjadi aktivis ikhwan. Bagi Hassan Hanafi, aktivis Ikhwan masih belum memiliki kesadaran politik yang jelas, sementara Hassan Hanafi sangat -selain perhatiannya tertuju pada masaalah-masalah internasional, revolusi dan perubahan sosial- ia tidak hanya ingin memiliki kesadaran politik yang sempit, yang hanya sebatas jama’ah (komunitas kecil), ia ingin merangkul seluruh elemen bangsa.⁵

Saat musim panas tahun 1952, Hassan Hanafi sering berkunjung ke kantor-kantor Ikhwan di *Bab-el-Syi’riyyah*, dan tidak lama setelah itu Ikhwanul Muslimin sudah memasukannya sebagai bagain dari gerakan ini. Hassan Hanafi pun mengalami poergolakan pemikiran. Ia adalah seorang yang kagum pada gagasan modernisasi, ia pun menanggapi orasi paara aktivis ikhwan tentang “Ikhwanul Muslimin dan Era Modern”. Hassan Hanafi terobsesi untuk mengajukan gagasan perubahan lambang Ikhwanul Muslimin yang semula “mushaf dan dua pedang” dengan “mushaf dan dua moncong meriam”. Selain itu, para aktivis Ikhwan juga sudah mendengar bahwa Hassan Hanafi memiliki kegemaran bermain biola. Sejak itulah ia menjadi kader gerakan Ikhwanul Mulimin yang haarus diwaspadai. Ia pun pernah berdebat tentang hukumnya bermain musik dengan salah seorang ikhwan. Hassan Hanafi memang sangat berbeda dengan aktivis ikhwan lainnya, ia tetap tidak merasa canggung bergaul dengan mahasiswi-mahasiswi, sementara aktivis Ikhwan adalah penggagas pemisahan lokal mahasiswa dengan mahasiswi. Kendati demikian, kesadaran keberagamaan Hassan Hanafi tumbuh berkat Ikhwannul Muslimin. Sejaak itu ia sering mendengarkan ceramah-ceramah para petinggi Ikhwan tentang persatuan Islam. Ia pun mulai membaca risalah-risalah Hassan al-Banna, Sayid Qutb, Abu al-‘Ala al-Maududi, dan sederet tokoh penting Ikhwan.⁶

⁵ *Ibid*, hlm. 17-118.

⁶ *Ibid*, hlm. 18-21.

Ketiga; fase permulaan kesadaran filosofis. Fase ini bermula sejak tahun 1957 hingga 1960. Ketika itu Hassan Hanafi meninggalkan Mesir menuju Paris untuk melanjutkan pendidikan di Universitas Sorbonne. Di sana, mengambil spesialisasi Filsafat Barat Modern dan pra-Modern.⁷ Dan pada tahun-tahun pertama keberadaannya di Perancis ini, Hassan Hanafi tidak hanya kuliah di universitas, tapi juga sangat berminat pada dunia seni yang begitu kuat di sana. Setelah berlangsung dua tahun, Hanafi terserang penyakit TBC akibat kelelahan dalam membagi waktu, pikiran, dan tenaga, baik untuk musik, maupun filsafat. Dokter menyarankan agar ia memilih salah satu saja dari minatnya untuk ditekuni: musik atau filsafat. Hanafi, pada akhirnya, lebih memilih filsafat sebab di sana pun ia dapat menemukan pandangan-pandangan yang sangat apresiatif kepada dimensi estetis kehidupan, sebagaimana dicirikan oleh pemikiran aliran Romantisme.⁸

Di Sorbonne, Hanafi sangat tertarik mendalami Idealisme Jerman, terutama filsafat dialektika yang lazim dalam pemikiran Hegel dan Karl Marx. Di samping itu, fenomenologi dari Edmund Husserl yang sangat menghargai individu dalam teori pengetahuan dan kenyataan, juga menarik minatnya.⁹ Bahkan yang terakhir ini kemudian mendasari karya-karya akademisnya *L'Exegese de la Phenomenologie L'etat actuel de la methode phenomenologique et son application au phenomene religieux* (1965); *La Phenomenologie d L'Exegese: essai d'une hermeneutique existentielle a parti du Nouvea Testanment* (1966); dan *Les Methodes d'Exegese, essai sur La science des Fondaments de la Comprehension, ilm Ushul al-Fiqh* (1965).¹⁰

Persentuhannya dengan pelbagai pemikiran dan pendirian metodologis tersebut mendorong Hanafi untuk mempersiapkan sebuah proyek pembaruan menyeluruh terhadap pemikiran Islam yang kemudian ia tuangkan dalam proposal doktoralnya dengan judul *al-Manahij al-Islami al-'Amm* (Metodologi

⁷ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: antara Modernisme dan Posmodernisme*, LKiS, Yogyakarta, cet iv, 2000, hlm. 3.

⁸ Ilham. B. Seanong, *op. cit*, hlm.71

⁹ Hassan Hanafi, *op.cit*, hlm. 36-40

¹⁰ Ilham B. Seanong, *op. cit*, hlm. 72.

Islam Komprehensif). Rencana tersebut merupakan bagian usaha Hanafi untuk meletakkan Islam sebagai teori komprehensif atau semacam “proyek peradaban” bagi transformasi kehidupan individu dan masyarakat Muslim. Tetapi sayang sekali, tanggapan dari publik akademis oleh para orientalis dan filsuf Perancis demikian memprihatinkan, kecuali apresiasi yang diberikan oleh dua sarjana Orientalisme kaliber dunia, Henry Corbin dan Louis Massignon. Kedua guru besar ini kemudian menyarankan Hanafi tetap melanjutkan rencana penelitiannya dengan melakukan beberapa modifikasi yang difokuskan pada suatu bidang yang lebih spesifik. Atas saran tersebut, Hanafi memutuskan untuk memulai pembaruan pemikiran Islam -yang kelak disebut *al-Turats wa al-Tajdid*-dengan meneliti metodologi pemikiran Islam menurut para ushuliyin (ahli legislasi dan yurisprudensi Muslim) dalam disertasinya yang berjudul *Les Methodes d’Exegese, essai sur La science des Fondaments de la Comprehension, ilm Ushul al-Fiqh* (1965).¹¹

Ya, sejak itu Hassan Hanafi mulai menyadari betapa khazanah klasik ternyata memiliki korelasi dengan khazanah modern. Dengan kajian ini Hassan Hanafi mampu melihat masa lalu umat Islam, masa sekarang, dan masa yang akan datang. Di sini ia menemukan tiga kesadaran, pertama; kesadaran sejarah untuk mengetahui validitas teks-teks sejarah melalui metodologi periwayatan, kedua; kesadaran reflektif untuk menafsirkan teks-teks melalui analisis data, dan ketiga; kesadaran paraktis untuk mengaplikasikan hukum dalam kehidupan riil.¹² Dari sinilah proyek transformasi tradisi untuk modernisasi, atau yang kelak ia sebut sebagai proyek *at-Turats wa at-Tajdid* mulai dibangunnya.

Kembali ke Mesir, Hanafi mulai mempersiapkan secara sungguh-sungguh proyek peradabannya yang kemudian dikenal sebagai “tradisi dan modernisasi” (*al-Turats wa al-Tajdid*). Usaha ini terus-menerus ia lakukan sambil mengajar di almamaternya. Namun demikian, persiapan proyek pembaruan tersebut makin lama makin terbengkalai ketika Hanafi semakin

¹¹ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 31-34

¹² *Ibid*, hlm, 35.

intensif terlibat dalam kegiatan akademis yang lebih banyak menyita perhatian. Sebagai dosen Filsafat Kristen, Hanafi harus mengajar selama dua tahun pertama (1966-1967) tanpa referensi yang jelas. Demi mengatasi kesulitan pengajaran subjek ini, Hanafi memutuskan untuk menulis sebuah buku dasar yang berjudul *Namadzij min al-Falsafah al-Mashihiyyah fi al-'Ashr al-Wasith: al-Mu'allim li Aghustin, al-Iman Bahits `an al-'Aql la Taslim, al-Wujud wa al-Mahiyah li Tuma al-Akwini* (Berbagai Contoh Filsafat Kristen Abad Pertengahan: Ajaran Agustine, Kepercayaan Butuh Penalaran, bukan Penerimaan; Bentuk dan Esensi menurut Thomas Aquinas).¹³

Hassan Hanafi baru kembali menuliskan pengantar teoretis untuk proyek peradabannya pada 1980. Oleh Hanafi, *al-Turats wa al-Tajdid* dimaksudkan sebagai sebuah rancangan reformasi agama yang tidak saja berfungsi sebagai kerangka kerja dalam menghadapi tantangan intelektual Barat, tapi juga dalam rangka rekonstruksi pemikiran keagamaan Islam pada umumnya. Tradisi (*al-turats*), dalam pandangan Hanafi, direpresentasikan oleh segala bentuk pemikiran yang sampai ke tangan umat Islam yang berasal dari masa lalu ke dalam peradaban kontemporer. Sementara modernisasi (*al-tajdid*) adalah reinterpretasi tradisi tersebut agar sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zaman. Reinterpretasi semacam ini sangat signifikan mengingat tradisi akan kehilangan nilai aktualnya jika tidak mampu memberi perspektif dalam menafsirkan realitas dan perubahan sosial.

Persoalannya bukan pada modernisasi tradisi (*tajdid al-turats*) atau pada tradisi dan modernisasi (*al-turats wa al-tajdid*), karena yang mula-mula adalah tradisi dan bukan modernisasi, (tetapi) dengan tujuan menjaga kontinuitas tradisi dalam kebudayaan bangsa, otentifikasi kekinian, mendorong kemajuan dan ikut serta dalam perubahan sosial. Tradisi adalah pijakan awal dari masalah kebudayaan rakyat, dan modernisasi adalah reinterpretasi tradisi tersebut agar sesuai dengan kebutuhan zaman. Masa lalu mendahului kekinian, otentisitas mendahului kemodernan, dan instrumen

¹³ Ilham B Seanong, *op. cit.* hlm. 73.

membawa kepada tujuan. Tradisi adalah instrumen; modernisasi adalah tujuan; yakni keikutsertaan dalam transformasi kehidupan (dengan) memberi solusi pada problem-problemnya.¹⁴

Hassan Hanafi merumuskan eksperimentasi *al-turats wa al-tajdid* berdasarkan tiga agenda yang saling berhubungan secara dialektis. *Pertama*, melakukan rekonstruksi tradisi Islam dengan interpretasi kritis dan kritik sejarah yang tercermin dalam agenda “apresiasi terhadap khazanah klasik” (*mawqifuna min al-qadim*). *Kedua*, menetapkan kembali batas-batas kultural Barat melalui pendekatan kritis yang mencerminkan “sikap kita terhadap peradaban Barat” (*mawqifuna min al-gharb*). Agenda terakhir, *ketiga*, upaya membangun sebuah hermeneutika pembebasan Al-Quran yang baru yang mencakup dimensi kebudayaan dari agama dalam skala global, agenda mana memposisikan Islam sebagai fondasi ideologis bagi kemanusiaan modern. Agenda ini mencerminkan “sikap kita terhadap realitas” (*mawqifuna min al-waqi*). Ketiga agenda *al-Turats wa al-Tajdid* tersebut, oleh Hanafi dianggap merefleksikan dialektika triangular yang membentuk “Ego” (*al-ana*), dalam hubungannya dengan “ego lain” (*al-Akhar*), tradisi klasik (*al-turats al-qadim*) dan (atau dalam) realitas kontemporer (*al-waqi’ al-mu’asyir*).¹⁵

Keempat; fase permulaan kesadaran akan hidup. Fase ini berlangsung semenjak tahun 1961-1966. Rupanya tulisan Sayid Qutb tentang “Islam adalah Gerakan Kreatif dalam Seni dan Hidup” telah mengantarkannya pada kesadaran akan hidup, ia juga kagum pada para filosof kehidupan seperti Iqbal, Henri Bergson, Jung, dan Nietzsche, kemudian juga Delthey, Husserl. Hassan Hanafi juga kagum pada filsafat romantisme Jerman yang lahir dari rahim Hegel dan filosof anti Hegel di satu waktu seperti Schleiermacher dan Kierkegaard. Dari sinilah satu per satu madzhab filsafat Eropa mulai singgah di pikirannya, sehingga ia sendiri mampu melihat genealogi para filosof secara komprehensif.¹⁶

¹⁴ *Ibid*, hlm. 73-74.

¹⁵ *Ibid*, hlm. 75.

¹⁶ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 43 - 44.

Sejak itulah kesadaran Hassan Hanafi semakin berkembang dari sekedar agama dan menjalankan ritual menuju idealisme Jerman. Di Sorbone, terjadi persaingan yang sangat kuat antara mahasiswa Khatolik dengan mahasiswa yang beraliran komunis. Mahasiswa Khatolik merangkul mahasiswa asing agar tidak sampai terjebak pada aliran-aliran destruktif. Banyaknya pengalaman hidup sehari-hari di Sorbone, membuat ia mengubah keyakinan dan idealisme hidup. Filsafat Eropa dari yang pertama “*Saya Berpikir*” versi kaum rasionalis hingga yang kedua “*Saya Ada*” versi kaum eksistensial, hanya dijalannya selama delapan tahun kehidupannya. Fase rasionalisme ia jalani pada tahun 1957-1960, sementara fase hidup, realisme, dan eksistensialisme ia jalani dari tahun 1961-1966. Fase kedua inilah yang membuat kesadaran akan hidup Hassan Hanafi menjadi semakin mengkrystal. Hassan Hanafi melakukan pencakokan filsafat idealisme dan eksistensialisme, dimana ia tetap memelihara optimisme dalam filsafat idealisme, dan meninggalkan pesimisme dalam filsafat eksistensialisme. Hassan Hanafi pun tetap mengambil rasionalisme dan perannya dalam filsafat idealisme, dan ia tinggalkan irasionalisme dalam filsafat eksistensialisme. Ia juga tetap memelihara konsep teleologi filsafat idealisme dan mencampakan konsep nihilisme dalam filsafat eksistensialisme. Dari hasil pencakokan filsafat inilah Hassan Hanafi menemukan integritas wahyu, rasio, dan konteks realitas, yang kemudian ia masukan ke dalam proyek “*Metodologi Penafsiran*”.¹⁷

Pengetahuan dalam pandangan Hassan Hanafi, berasal dari pengalaman-pengalaman hidup, dan bahkan pengalaman hidup ini bisa mempengaruhi makna. Sebagaimana cinta dan kekaguman, kegagalan dan kesuksesan, kesedihan dan kegembiraan, semuanya berubah menjadi “*makna*”. Maka, menurut Hassan Hanafi, ia hidup di dunia makna melalui pengalaman-pengalaman. Dari sinilah ia kemudian mencoba untuk membangun disiplin ilmu baru, Oksidentalisme.¹⁸

¹⁷ *Ibid*, hlm. 46-47.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 49-51.

Kelima; fase permulaan kesadaran berpolitik. Fase ini berlangsung pada tahun 1967-1971. Kesadaran berpolitik yang dimaksud tentu bukan politik praktis, tetapi sebagaimana diakui oleh Hassan Hanafi bahwa ia memang tidak pernah terjun di dunia politik praktis, kecuali keterlibatannya pada perang pembebasan palestina tahun 1948, dan perang melawan pasukan Inggris di Terusan Suez pada tahun 1951, atau pada saat ia mengkritik kebobrokan politik di Mesir sejak terjadinya Revolusi 1952. Baginya, pergulatan pemikiran dan semangat peradaban yang terus bergejolak dalam dirinya merupakan politik tersendiri.¹⁹

Kesadaran politiknya mulai tumbuh dengan visi politiknya “Islam Revolusioner”. Akan tetapi pada mulanya ia hanya memiliki visi dan belum memiliki strategi yang jitu, ketika ia melihat berbagai kebobrokan negara, termasuk pejabat kedutaan yang melakukan pemborosan. Hassan Hanafi masih menggunakan kisah-kisah teladan seperti Umar Bin Khattab dalam mengkritik pejabat kedutaan, al hasil metode seperti itu hanya ditertawakan oleh para pejabat. Dari situlah ia kemudian menyadari bahwa kesadaran revolusi harus dibangun dengan ilmu-ilmu politik dan sosial, ia mencobanya dengan resiko *tryal and error*, meskipun ia menyadari bahwa disiplinnya adalah filsafat, ilmu politik hanyalah sekedar hoby.²⁰

Menyadari hal itu, Hassan Hanafi kemudian melanjutkan proyek studinya mengenai *at-Turats wa at-Tajdid*, tentu dengan tetap mempertahankan semangat “Islam Revolusioner” dalam proyeknya ini. Ia berusaha merekonstruksi pemikiran Islam Klasik. Ia pun masih terobsesi dengan gagasan menggeser orientasi pemikiran Islam dari *theosentrisme* menuju *antroposentrisme*. Akhirnya kesadaran politiknya ia tumpahkan dalam gagasan visi Islam Revolusioner itu.²¹

Keenam; fase permulaan kesadaran revolusi. Kesadaran ini berlangsung pada tahun 1972-1975, ketika ia bergulat dengan “Teologi

¹⁹ *Ibid*, hlm. 55.

²⁰ *Ibid*, hlm. 57-58.

²¹ *Ibid*, hlm. 58-64.

Revolusi”, “Teologi Pembebasan”, “Teologi Progresif” dll di Amerika Serikat, meskipun Teologi pembebasan pernah ia kenal sebelumnya di Amerika Latin. Ketika di Universitas Luvan ia memborong karya lengkap Caamilo Torres, dan ia pun kemudian menulis kajian yang ia beri judul: “Camilo Torres; Sosok Pendeta Revolusioner”. Ia juga berkenalan dengan karya-karya Gueterez, H.V.Camara dan tokoh revolusioner lainnya. Selain ia bersentuhan dengan Teologi revolusioner Kristen, ia juga berkenalan dengan diskursus Yahudi. Baginya, Yahudi tidak bisa dilepaskan dari Teologi pembebasan, mengingat ia merupakan pembebasan politik sebuah etnik atas etnik lain, dan eksistensi zionisme sebagai gerakan kontra pembebasan. Hassan Hanafi pun kemudian mendalami aliran yahudi, dari yang konservatif, modernis, hingga yang reformis.²²

Dari pengalaman inilah, Hassan Hanafi kemudian merumuskan Teologi Pembebasan. Baginya Teologi Pembebasan terkait erat dengan disiplin humaniora, sosiologi, ekonomi, dan politik. Ia memang berusaha merekonstruksi teologi klasik. Disinilah ia merampungkan karya yang berjudul: *Min al-‘Aqidah ila as-Sawrah*, ia pun menulis sebuah karya yang menurut Hassan Hanafi sangat sinergi, yakni *ad-Dien wa as-Sawrah fil Misr 1952-1981*.²³

Ketujuh; fase permulaan kesadaran perjuangan pemikiran. Fase ini berlangsung pada tahun 1976-1981. kesadaran ini adalah setelah beberapa gagasan Hassan Hanafi belum begitu tersusun rapi. Kali ini, ia mulai menyusun Penjelasan teoritik tentang sikap kita terhadap tradisi. Selain itu ia pun sudah menyusun sebuah karya yang berjudul: *Qadaya Mu’asirah* (isu-isu kontemporer). Karya ini merupakan respon Hassan Hanafi terhadap kontroversi yang terjadi di Mesir, diantaranya adalah undang-undang investasi, dan juga pengklasifikasian tiga partai baru: kanan, kiri, dan moderat. Dan Hassan Hanafi lebih memilih masuk ke partai Kesatuan Nasional yang berhaluan kiri prigrisif sebagai kelanjutan dari spirit revolusi. Ketika di Mesir

²² *Ibid*, hlm. 65-67.

²³ *Ibid*, hlm. 68-72.

terjadi krisis politik dan semakin menguatnya tuntutan demokratisasi, serta pembentukan partai-partai baru, Hassan Hanafi pun ikut terlibat menyumbangkan pikiran dan dinamika pergerakan nasional. Karena baginya, kemajuan bukanlah persoalan teoritik semata, melainkan lebih merupakan objek aksi. Malah bisa jadi mendorong negara selangkah lebih maju, leebih utama dari pada hanya memaparkan sepuluh teori tentang kemajuan. Ia pun memberikan komentar: “Saya berlindung pada Allah swt dari ilmu yang tidak bermanfaat”. Karenanya perjuangan pemikiran menuju aksi merupakan hal paling penting dalam pemikiran Hassan Hanafi.²⁴

Obsesinya ini telah melahirkan beberapa tulisan yang lebih kongkrit, baik tentang agama dan kebudayaan nasional, seperti: “Berapa Bahaya dalam Pemikiran Nasional Kita”, “Tanggungjawab Kebudayaan Arab”, ataupun tema-tema agama dan liberasi budaya, seperti: “Kreasi Pemikiran Kediri”, Identitas dan Modernitas”, Kita dan Pencerahan”, “Dari Turats Menuju Liberasi”, “Militer Liberal atau Pemikir Liberal”, dan tema agama dan perjuangan nasional seperti: “Bolehkah Berdamai dengan Israel secara Syari’at-Turats wa at-Tajdid?”, “Gamal Abdul Naser dan Isu Damai dengan Israel”, “bahaya-Bahaya yang Mengancam Perdamaian”, “Abdul Naser dan Agama”, “Abdul Naser dan Koalisi Islam”, “Agama dan Revolusi dalam revolusi Iran”, dan juga tema gerakan-gerakan Islam seperti: “Pengaruh Abul A’ala al-Maududi dalam Gerakan Islam Kontemporer”, dan “Pengaruh Sayid Qutb dalam Gerakan Islam Kontemporer”. Hassan Hanafi pun kemudian menerbitkan majalah *Kiri Islam*, dengan edisi perdana memuat tentang tulisan-tulisan “Apa Arti Kiri Islam”, “Kanan dan Kiri dalam Pemikiran Keagamaan”, Agama dan Kapitalisme, dll.²⁵

Kedelapan; fase permulaan kesadaran oriental. Fase ini berlangsung pada tahun 1982-1987, dan dimulainya ketika Hassan Hanafi hidup di Maroko, baik sebagai seorang akademisi maupun sebagai seorang intelektual. Ia bahkan sangat merasa nyaman hidup di Maroko, bahkan ia sempat menjalin

²⁴ *Ibid*, hlm. 75-79.

²⁵ *Ibid*, hlm. 80-82.

hubungan dengan partai-partai oposisi di Maroko secara *at home*, karena posisinya sebagai bagian dari oposisi di Mesir. Di Maroko, ia melalanguana berbaur dengan masyarakat menikmati kemudahan hidup dan kemurahan biaya hidup. Ia juga menyaksikan indahny kebebasan berpikir di Maroko, kemegahan ssisaa-sisa kejayaan Andalusia, AlHambra, dan Cordoba. Maroko, bagi Hassan Hanafi memang menjadi negara kedua baginya dan sangat dicintainya setelah Mesir. Dari sanalah ia menjadi merasakan kecintaan plus akan Arabisme. Di Maroko juga ia melanjutkan peenulisan bukunya *Min al Aqidah ila as-Sawrah*. Buku ini ia persembahkan untuk ijthid melanjutkan ilmu Ushuluddin yang telah mengalami staagnasi selama berabad-abad, serta sebagai ikhtiar mengembangkannya setelah *al-Muwaqiff* dan *Risalah at-Tawhid* di masa pembebasan bangsa dari penjajahan asing dan penindasan bangsa sendiri, serta di masa pemurtadan, dari jantung Mesir tercinta.²⁶

Kesadaaraan akan ke-timuran-nya semakin menguat setelah Hassan Hanafi semakin intens bersinggungan dengan peradaban-peradaban Timur, bahkan Timur Jauh. Ia pernah berkunjung dan singgah di berbagai negara di Asia, dan Afrika, juga dalam kapasitasnya sebagai seorang akademisi dan intelektual Islam. Ia pernah singgah di Bahrain, Jepang, Indonesia, dan negara-negara Asia lainnya. Persinggungannya dengan peradaban Timur semakin memantapkan obsesinya untuk mengenal Timur lebih dalam. Baginya ia telah mengenal Barat dengan baik dan tinggal di sana selama empat belas tahun. Waktu yang cukup lama untuk menyelami peradaban Barat. Akan tetapi Hassan Hanafi belum banyak mengenal peradaban Timur, apalagi pasca kebangkitan modern, seperti revolusi Cina, restorasi Jepang, kemenangan Vietnam atas Amerika, kemerdekaan India, dan kebangkitan negara-negara Asia pada umumnya. Hassan Hanafi terobsesi menyeimbangkan kesadarannya akan dunia Barat dan Timur.²⁷

Hassan Hanafi begitu merasakan hal yang sangat meemabangunkan kesadaran ke-timuran-nya ketika berinteraksi dengan masyarakat global di

²⁶ *Ibid*, hlm. 83-86

²⁷ *Ibid*, hlm. 86-94.

Tokyo dimana ia mulai berlatih mengakrabkan diri dengan disiplin humaniora di Universitas PBB. Menariknya, universitas itu merupakan universitas yang memiliki kepedulian terhadap perkembangan Dunia Ketiga. Namun Barat, khususnya Amerika terus memonitor aktivitas riset universitas ini. Mereka juga mulai menentang UNESCO yang berani menentang Barat dengan pendeklarasian “Tata Komunikasi Baru” serta mengecap zionisme sebagai pergerakan rasialis. AS pun kemudian memaksa dan mendikte lembaga ini. Tidak hanya itu, jurusan Humaniora di Universitas PBB itu pun dihapus, jaringan disiplin ilmunya pun menjadi kocar-kacir karena universitas ini kemudian mirip dengan kamp-kamp pelatihan untuk kaum-kaum profesional dari Dunia Ketiga untuk mengatasi kelaparan dan kependudukan. Akhirnya, semuanya berjalan sebagaimana skenario yang dibuat Amerika. Pengalaman ini kemudian membuat Hassan Hanafi terobsesi untuk memformulasikan “Ilmu Sosiologi Baru”. Gagasan ini merupakan gubahan terakhir dari proyek *at-Turats wa at-Tajdid*, yaitu sikap kita terhadap khazanah Barat sebagai kerangka orientasi menghentikan sentralisme Barat dan melapangkan jalan bagi kreativitas Timur, dan pada akhirnya membangun rintisan disiplin Oksidentalisme.²⁸

Kesembilan; fase permulaan kesadaran fundamentasi keilmuan. Fase ini berlaku sejak tahun 1988 hingga tahun 1990-an, dan bahkan hingga sekarang. Pada fase ini Hassan Hanafi lebih banyak menghabiskan waktunya untuk merefleksi seluruh pemikirannya, semenjak karya yang lahir dari kesadaran filosofis hingga karya yang lahir dari kesadaran realitas umat Islam pada umumnya. Ia pun lebih banyak memproyeksikan semuanya menjadi karya yang sistematis yang bisa dinikmati oleh banyak kalangan. Mungkin fase inilah fase di mana telah selesainya dua proyek pemikirannya, *Kiri Islam* dan *at-Turats wa at-Tajdid*, bahkan ia pun telah menyelesaikan sebuah pengantar studi oksidentalisme sebagai proyek keduanya: “Sikap Kita Menghadapi Barat”. Pada fase ini, Hassan Hanafi seolah-olah telah menemukan kerangka ideal seorang pemikir atau filosof. Ia menulismnya

²⁸ *Ibid*, hlm. 94-97.

dalam *Vesta: Filsuf Resistensi* daalam rangka memperingati 40 tahun penjajahan Palestina oleh Israel (1948-1988), serta dalam rangka 10 tahun perjanjian Camp David (1978-1988). Di sana ia menulis: “Seorang filosof yang ideal adalah yang mampu memanifestasikan *elan* keutamaan dalam dirinya, dan mewakili ekspresi tuntutan rakyat, disamping ia memformulasikan setiap falsafahnya sesuai dengan kebutuhan zaman, memformulasi wahyu secara etik, revolusi sebagai upaya mempertahankan kebebasan berpikir, ilmu sebagai upaya liberai (pembebasan), juga konsep perlawanan, etika, perundang-undangan, dan lain-lain. Dengan begitu, filsafat akan mewujudkan di hadapan setiap subjeknya, dan keluar dari konteks buku-buku diktat dan kata-kata hikmah”.²⁹

Pada fase ini Hassan Hanafi telah memasukan kewarganegaraan sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, sehingga tidak ada lagi persandingan antara ilmu pengetahuan dan kewarganegaraan. Pada fase ini pula Hassan Hanafi telah melakukan autokritik atas karya pada ikhtiar pertama, karena ikhtiar pertama memang disusun selama dua belas tahun sehingga banyak muncul ketidakberimbangan. Autokritiknya ini dimuat dalam ikhtiar keduanya *Min an-Naql ila al-Ibda'* (Dari Normaativitas Menuju Kreativitas) sebagai bentuk karya susulan. Pada fase ini pula Hassan Hanafi telah menyadari bahwa proyek *at-Turats wa at-Tajdid* merupakan gagasan yang harus dilakukan secara kelompok, dan bukannya seorang diri. Karenanya, ia mengagendakan prioritas pelatihan dan pembentukan kader-kader muda. Ia kemudian mendirikan “Lembaga Filsafat Mesir” dan membangun “Pusat Studi Filsafat”, ia juga menerbitkan majalah filsafat sebagai media dialog. Pada fase ini pula, setelah perjalanan intelektualnya yang begitu panjang Hassan Hanafi menyebut dirinya sendiri sebagai bagian dari anak fundamentalisme Islam, sejarah objektifnya juga merupakan sejarah hidupnya.³⁰

²⁹ *Ibid*, hlm. 99-101.

³⁰ *Ibid*, hlm. 101-103.

B. Hassan Hanafi dan Kritiknya Terhadap Gerakan Ikhwanul Muslimin

Memperbincangkan gerakan Ikhwanul Muslimin tentu menjadi bagian penting dalam memahami secara utuh gagasan Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam, karena selain dua hal sudah diulas di atas, gerakan Ikhwanul Muslimin sangat berpengaruh terhadap kehidupan dan pemikiran Hassan Hanafi. Hal ini dikarenakan Ikhwanul Musliminlah organisasi pertama yang menggugah semangat dan kesadaran keberagaman Hassan Hanafi di masa mudanya dan ia turut menjadi bagian dari gerakan Ikhwanul Muslimin ini. Ikhwanul Muslimin merupakan representasi dari semarak gerakan Islam kontemporer di Mesir terutama sejak tahun 1927-1951. Tetapi setelah Hassan Hanafi menjadi bagian dari gerakan Ikhwanul Muslimin, belakangan ia justru mengkritiknya. Untuk lebih jelasnya akan diuraikan sebagai berikut:

Bagi Hassan Hanafi, gerakan Ikhwanul Muslimin memiliki banyak keistimewaan dan kelebihan dalam eskalasi pergerakan, antara lain:

Pertama; gerakan Ikhwanul Muslimin memiliki élan vital nasionalisme, terutama pada dekade 40-an. Élan nasionalisme inilah yang mendorong beberapa anggota Ikhwanul Muslimin untuk masuk dan bergabung dalam Kesatuan Aksi Pelajar dan Buruh Mesir (organisasi underbow gerakan Sosialis Nasser) pada 1948, meski secara resmi Ikhwanul Muslimin tidak pernah menyatakan diri masuk dalam kesatuan tersebut. Hal ini sebenarnya lebih dikarenakan kesalahan analisis politik, di samping memang mendominasinya perspektif totalistik dalam memandang Islam di tubuh Ikhwanul Muslimin kala itu yang menolak kerjasama dengan aliran berhaluan sekuler mana pun setelah paham sekularisme terbukti mencurangi massa Islam.

Dalam dinamika pergerakannya, Ikhwanul Muslimin juga mendukung proyek nasionalisme Mesir, menentang penjajahan dan terus berjuang demi kemerdekaan. Sampai-sampai Inggris waktu itu memandangnya sebagai musuh utama penjajah di kawasan Timur Tengah

setelah berhasil melunakkan beberapa partai di bawah ketiak mereka, sementara sebagian yang lain dapat dipegang Istana.³¹

Kedua; gerakan Ikhwanul Muslimin memiliki strategi dakwah yang populis. Karenanya ia begitu populer dan mewabah di kalangan buruh, petani, pelajar/mahasiswa, bahkan kalangan intelektual. Di Provinsi Syarqiah, Ikhwanul Muslimin berkembang luas menghadapi pasukan penjajah. Populasi Ikhwanul Muslimin juga menjangkau kampus-kampus sehingga Islam menjadi satu-satunya identitas pemikiran yang autentik di tengah meruaknya paham sekularisme dan Marxisme yang berbau Barat. Saking merakyatnya, Markas Besar Ikhwanul Muslimin di Hilmiah seperti menjadi rumah rakyat. Setiap orang dari segala lapisan dan aliran tumpah di sana. Dari sinilah embrio kesatuan nasional Mesir muncul. Terbukti, dalam setiap pemilihan Senat Mahasiswa di kampus sebelum revolusi, kandidat Ikhwan hampir selalu memenangkan perolehan suara mayoritas, bahkan hingga mencapai 95 persen, padahal birokrasi kala itu banyak dipegang oleh kubu Wafd. Bahkan dalam Pemilu 1951, Ikhwanul Muslimin berhasil menduduki puncak perolehan suara. Seruan *Allah Akbar, wa li Allah al-hamd* (Allah Maha Besar, dan hanya milik Dia segala puji) mampu menggetarkan seisi kampus dan mengeluarkan mahasiswa dari jerat kepartaian bapak mereka. Inilah yang membuat segala analisis kelas atas pertumbuhan Ikhwanul Muslimin mustahil diterapkan, di samping menguak bukti tersendiri bahwa daivah Islamiyyah mampu menembus segala lapisan dan aliran.³²

Ketiga; gerakan Ikhwanul Muslimin memiliki Aktivitas dakwah dan struktur pergerakan yang efektif. Untuk menyelenggarakan sebuah muktamar umum misalnya, Ikhwanul Muslimin hanya membutuhkan waktu yang sangat singkat untuk mobilisasi massa. Struktur organisasi Ikhwanul Muslimin yang menganut pola piramida, piramida tegak dan piramida terbalik, sangat efektif untuk konsolidasi anggota dan pergerakan. Efektivitas konsolidasi dan mobilisasi massa ini hanya bisa disaingi oleh gerakan-gerakan bawah tanah

³¹ *Ibid*, hlm. 132.

³² *Ibid*, hlm. 132-133.

berhaluan komunis. Sistem kekeluargaan (*usrah*) dan saling mengenal (*ta'aruf*) sesama anggota Ikhwanul Muslimin juga efektif untuk kaderisasi anggota baru menuju jenjang berikutnya hingga tangga puncak dalam struktur piramida organisasi Ikhwanul Muslimin, yaitu Dewan Penasehat (*Maktab al-Irsyad*). Dalam rangka mewujudkan visi “tentara di siang hari dan pendeta di malam hari,” maka di samping kegiatan ibadah dan pendidikan ruhani, Ikhwanul Muslimin juga menggiatkan program-program pelatihan fisik; olahraga, kepanduan, ekspedisi alam, dan kemah musim panas. Dan demi mendukung visi di atas, dibentuklah “biro rahasia” yang bertugas melatih keahlian anggota Ikhwanul Muslimin dalam menggunakan senjata guna menghadapi musuh dari luar, penjajah maupun kediktatoran penguasa sendiri. Maka dalam kerangka cita-cita mendirikan negara Islam, penggunaan kekuatan senjata bahkan penggulingan pemerintah resmi tidak bisa disalahkan karena secara syara’ hal itu sudah ditetapkan sah/legal oleh para ahli hukum Islam (*fuqaha*). Karena itulah, pembunuhan politik dan revolusi kekerasan tidak dianggap keji atau hina oleh Ikhwanul Muslimin, bahkan keduanya merupakan pendekatan perubahan social-politik yang populer di kalangan Ikhwanul Muslimin pada dekade 40-an sebagai aksi kontra-revolusi melawan represi penguasa yang diwakili oleh tentara, polisi, Inggris, istana, dan aparat-aparat penindas seperti Amin Usman, Salim Zaki, Gubernur Kairo yang mencapai puncaknya dengan insiden Kairo Lautan Api pada Januari 1952.³³

Keempat; Kegigihan Ikhwanul Muslimin menentang rezim istana. Meski adanya desas-desus jalinan kerjasama yang harmonis antara Ikhwanul Muslimin dan istana, bahkan sempat tersohor pula sebuah statemen pujian atas Raja dari mulut pemimpin Ikhwanul Muslimin setelah pertemuannya dengan Sang Raja yang disebutnya sebagai “pertemuan mulia untuk seorang Raja yang mulia,” namun sejarah juga mencatat permusuhan istana dan Ikhwanul Muslimin sebagai bagian dari pergerakan nasional di Mesir. Bagi Ikhwanul Muslimin, Islam tidak menerima sistem monarki atau mengakui kepemimpinan umat Islam yang tidak berlandaskan *bay'ah* dan *syura*. Untuk

³³ *Ibid*, hlm. 133-134

prinsip radikal ini, Ikhwanul Muslimin harus membayar mahal keyakinan tersebut dengan kematian syahid Sang Pemimpin Besar mereka, Imam Hassan al-Banna pada 11 Maret 1949 di tangan aparat keamanan sebagai hadiah ulang tahun Sang Raja. Kasus dualisme sikap, ber-gandengan dan bermusuhan dengan istana ini juga didesuskan pada Partai Wafd sebagai upaya sistematis untuk mendiskreditkan dan menjatuhkan gerakan nasionalisme Mesir, baik yang berhaluan agama maupun komunis, serta untuk menghilangkan jarak dan perbedaan antara partai-partai nasionalis dan partai-partai istana.³⁴

Kelima; Partisipasi Ikhwanul Mushmin dalam Perang Palestina pada 1948. Kegigihan sukarelawan Ikhwanul Mushmin mencari predikat gugur syahid cukup mencengangkan pihak militer. Begitu juga keikutsertaan mereka dalam perlawanan rakyat melawan Inggris di Terusan Suez pada 1951 bekerjasama dengan opsir-opsir independen pimpinan Kamaluddin Husein dan Kamal Rif at. Ikhwanul Muslimin tampil sebagai salah satu kekuatan nasional yang cukup ditakuti dan dikhawatirkan oleh pihak Inggris dan Israel sebagai representasi masa depan dan kekuatan Mesir yang mampu menghalau dan melawan gerakan imperialisme dan zionisme hingga titik darah penghabisan. Visi nasionalisme ini terus dipelihara oleh kelompok-kelompok Islam militan modern yang tecermin dalam sikap antipatinya pada imperialisme salib dan zionisme serta ungkapan kelekatan Islam dengan rakyat. Kenyataan visi ini misalnya bisa kita jumpai pada gerakan-gerakan nasional di Mesir, Aljazair, Maroko, Filipina, Sudan, Libya, dan Turki. Atau dengan tetap mempertahankan karakter qazvmiyyah rakyat seperti kasus negara-negara Islam di Eropa Timur dan Uni Soviet.³⁵

Keenam; Jaringan luas dengan dunia Arab dan Islam. Markas Besar Ikhwanul Musliinin merupakan poros pertemuan pelbagai unsur organisasi Islam. Di sinilah untuk pertama kalinya tumbuh ikatan-ikatan Mesir dengan lingkaran-lingkaran alamnya. Ikhwanul Muslimin mempunyai kedekatan erat dengan Partai Kemerdekaan pimpinan Alal al-Fasi di Maroko, Ikatan Ulama

³⁴ *Ibid*, hlm. 134-135.

³⁵ *Ibid*, hlm. 135

Aljazair, serta pergerakan Islam di Sudan, Suriah, Yordania, dan Yaman. Bahkan Ikhwanul Muslimin turut andil dalam aksi revolusi rakyat di Yaman menentang kekuasaan imam-imam. Ikhwanul Muslimin juga mempunyai kaitan erat dengan gerakan kebangkitan Islam di India, Indonesia, Malaysia, Filipina, Turki, dan Iran. Buku-buku Abu al-Hasan an-Nadawi (India) dan Abu al-A'la al-Maududi (Pakistan) didudukkan sejajar dengan buku-buku Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, Abd al-Qadir Audah, dan Muhammad al-Ghazali (Mesir) dalam meningkatkan pengetahuan agama dan kesadaran Islam di kalangan pemuda. Dan memang di antara misi terpenting Ikhwanul Muslimin adalah unifikasi dunia Arab dan Islam yang independen, netral, dan tidak memihak blok Barat atau Timur. Juga membangun gerakan Asia-Afrika yang berlandaskan nilai-nilai Islam.³⁶

Ketujuh; Keterbukaan dan kemauan belajar pada pengalaman-pengalaman bangsa-bangsa lain. Orisinalitas menurut Ikhwanul Muslimin tidak berarti menutup diri. Dan menjaga identitas juga tidak harus berarti memusuhi orang lain. Semangat ini terpelihara baik dalam tubuh gerakan reformasi keagamaan pada masa-masa awal berdirinya. Seorang Muslim kontemporer, dalam konsep ideal Hassan al-Banna, haruslah mempelajari disiplin ilmu, keterampilan, dan industri yang menunjang kebangkitan kontemporer. Ikhwanul Muslimin di tangan pendirinya, Hassan al-Banna merupakan pergerakan modern dan pembaharu, namun dalam perkembangan selanjutnya Ikhwanul Muslimin harus menerapkan pola tertutup akibat benturan dan konfliknya dengan Dewan Revolusi Mesir pada dekade 50-an dan 60-an, hingga akhirnya melahirkan gerakan-gerakan Islam militan seperti sekarang ini.³⁷

Kedelapan; Penyusunan program reformasi total dan menyeluruh dengan mengangkat gagasan-gagasan keadilan sosial, persamaan, kebebasan, persatuan, perdamaian, netral dan tidak memihak, bersih dari lingkaran kekuasaan. Dengan program ini Ikhwanul Muslimin mampu eksis sebagai

³⁶ *Ibid*, hlm. 135-136.

³⁷ *Ibid*, hlm. 136-137

gerakan alternatif dalam eskalasi pergerakan nasional Mesir, baik sendirian maupun dengan menggandeng kekuatan-kekuatan nasional lainnya seperti kader-kader Wafdian, partai-partai berhaluan Marxisme, Misr al-Fata, dan Partai Nasional. Pada akhir dekade 40-an dan awal 50-an, Sang Syahid Imam Sayyid Qutb menjadi sosok pemikir Islam yang mempopulerkan program reformasi bersama ini. Beliau menulis di koran-koran milik partai-partai politik, juga di majalah-majalah nasional. Visi reformasi total ini pada mulanya mengakar kuat di tubuh Ikhwanul Muslimin, namun visi ini mulai memudar sedikit demi sedikit setelah meletup konflik antara Dewan Revolusi dan Ikhwanul Muslimin hingga akhirnya hilang sama sekali di tubuh kelompok-kelompok Islam militan, meskipun beberapa kelompok minor berusaha memeliharanya, seperti para syekh korban September 1981.³⁸

Kesembilan; Di mata rakyat, Ikhwanul Muslimin merupakan sebuah gerakan dakwah yang bersih dan suci bila dibandingkan dengan partai-partai lain kala itu yang sudah dicap bobrok dan korup sehingga Ikhwanul Muslimin cukup disegani dan dihormati oleh semua elemen bangsa. Semua partai pun lalu berupaya mendekati Ikhwanul Muslimin. Sampai-sampai tidak ada seorang tokoh nasional pun yang tidak berhubungan dengan Ikhwanul Muslimin, baik lewat bergabung langsung sebagai anggota, ataupun hanya belajar dari Ikhwanul Muslimin dan menghadiri serta menyimak seminar dan diskusi Ikhwan. Bisa dikatakan, Ikhwanul Muslimin merupakan sekolah pendidikan nasionalisme dan keagamaan. Ia menjadi pilihan satu-satunya untuk mewujudkan misi kesucian pemuda dan kebijakan orangtua. Anggota Ikhwanul Muslimin banyak menitikberatkan pada realisasi sikap keteladanan sebagai salah satu laku kejujuran sehingga seorang “ikhwan Muslim” (sebutan bagi anggota laki-laki gerakan Ikhwanul Muslimin) merupakan “Islam yang bergerak” dan menjadi perhatian mata orang sebagai sosok tuntunan yang baik.³⁹

³⁸ *Ibid*, hlm.137.

³⁹ *Ibid*, hlm. 137-138.

Kesepuluh; Pengaktifan Ikhwanul Muslimin di lingkungan civitas akademika Universitas Al-Azhar sebagai perguruan tinggi Islam tertua dan terbesar di dunia sehingga praktis mem-bentuk sebuah kekuatan oposisi tersendiri yang menentang kerjasama dengan rezim penguasa dan menolak menjustifikasi keputusan-keputusan raja, serta menyerukan independensi lembaga-lembaga keagamaan dari campurtangan otoritas politik. Nama Ikhwanul Muslimin pun semakin mencuat dan harum di pentas pergerakan kampus. Bahkan di samping Al-Azhar, Ikhwanul Muslimin juga masuk ke tubuh Kementerian Wakaf (Agama). Sejak itu, citra “agamawan” adalah sosok orator dan praktisi, kesucian dan laku, serta menjadi tumpuan penghormatan orang banyak. Sayang, pada perkembangan selanjutnya, citra ini mulai mengendur dan hilang setelah dialihkannya Al-Azhar sebagai lembaga milik pemerintah. Maka kelompok militan Islam pun gencar mengafirkan ulama-ulama Al-Azhar bahkan orang yang salat di masjid-masjid milik Kementerian Wakaf.⁴⁰

Di samping sisi-sisi positif dan kecemerlangan yang ditunjukkan Ikhwanul Muslimin sejak berdirinya hingga permulaan Revolusi Mesir di atas, ormas Islam ini juga memiliki titik-titik negatif sebagai imbas nyata fenomena kemunduran yang melanda negeri. Sisi-sisi negatif ini juga tampak pada gerakan-gerakan nasional dan partai-partai politik lainnya. Bahkan naifnya, sisi-sisi negatif inilah yang terus menempel pada tubuh kelompok-kelompok Islam militan pada dekade 70-an. Gambaran “cerah” Ikhwanul Muslimin pada masa-masa awalnya sama sekali tidak ditangkap oleh anggota-anggota kelompok Islam militan yang relatif masih muda dan hidup dalam iklim diskriminasi gerakan Islam. Oleh karenanya, Hassan Hanafi kemudian mengungkapkan krritikannya terhadap gerakan Ikhwanul Muslimin ini, di antaranya:

Pertama; Reduksi peran akal dan pembesaran aspek keimanan. Kondisi ini sudah menggejala pada gerakan reformasi pertama, terutama saat dipegang oleh Muhammad Abduh. Kondisi ini lebih lanjut menempatkan

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 138

Ikhwanul Muslimin sebagai sebuah gerakan religius daripada sebuah gerakan rasional yang selalu mendahulukan iman sebagai aksioma yang tidak bisa didiskusikan dan diotak-atik. Maka yang berkembang kemudian adalah intuisi, bukan rasio. Ekstremisme dan fanatisme menguat. Ruang dialog hilang dan wawasan pun menyempit. Inilah yang menggejala di tubuh kelompok-kelompok Islam militan pada dekade 70-an, bahkan semakin menguat lagi dengan semakin tersedianya kondisi yang kondusif untuk meredusir sisi-sisi positif Ikhwanul Muslimin dan membesarkan sisi-sisi negatifnya.⁴¹

Kedua; Dominasi dogma *al-Hakimiyyah li Allah* (Pemerintahan Tuhan) sebagai dasar negara Islam. Rezim yang berkuasa menurut dogma yang digagas Sayyid Qutb ini mereka cap serampangan sebagai ilegal dan tidak sah tanpa terlebih dahulu melakukan pengkajian yang obyektif atas sistem-sistem pemerintahan yang ada. Sebab, tidak semua sistem modern itu mengandung hukum setan atau undang-undang kekafiran dan masyarakat jahiliah. Semestinya kita mendukung yang akseleratif dan berkesesuaian dengan syariat dan mengubah hal-hal yang bertentangan. Dogma *al-Hakimiyyah* inilah yang selanjutnya disalahgunakan sebagai salah satu alasan terpenting untuk memberontak pada pemerintah resmi dan membunuh Presiden Anwar Sadat, ketika dogma ini semakin menguat dalam setiap benak para anggota organisasi induk dan organisasi underbow-nya, terutama Jemaah al Jihad.⁴²

Ketiga; Ambisi membabi-butakan untuk mendirikan negara Islam dan menerapkan syariat Islam sebagai realisasi hukum Tuhan dan ketaatan pada Kehendak Langit tanpa memperhatikan aspek-aspek kemaslahatan umum yang merupakan dasar yurisprudensi hukum. Juga tanpa memperhitungkan bahaya-bahaya yang mungkin akan timbul dengan penerapan syariat ini dalam masyarakat kontemporer ketika syariat agung ini diterapkan secara paksa dan formalistik tanpa upaya awal menciptakan kondisi yang kondusif dan

⁴¹ *Ibid*, hlm. 139.

⁴² *Ibid*, hlm. 139-140

persiapan yang matang. Seruan radikal inilah yang menyebabkan orang-orang sedikit demi sedikit merasa ngeri dan takut dengan dakwah Ikhwanul Muslimin, lebih-lebih syariat Islam. Dalam benak masyarakat awam, syariat Islam merupakan penerapan hudud atau hukum pidana Islam yang menuntut orang Islam untuk melaksanakan kewajibannya sebelum memperoleh hak-haknya. Fenomena inilah yang mengemuka bersama dalam masyarakat pada dekade 70-an sebagai monopoli kekuasaan dan dakwah kelompok-kelompok militan.⁴³

Keempat; Aksi perubahan sosial dengan jalan menggulingkan rezim penguasa dan merebut kekuasaan politik sebagai wujud realisasi aksi sebuah aforisma, “Sesungguhnya Allah meng-anjurkan untuk memakai kekuasaan atas apa-apa yang tidak Dia anjurkan dengan Alquran.” Kelompok Islam militan melakukan aksi sosial ini secara sepihak tanpa memperhatikan penyebaran dakwah di kalangan rakyat ataupun mempertimbangkan aspirasi bawah sehingga perubahan sosial ini diharapkan akan dipikul bersama di pundak massa bukan ditimpakan di leher mereka. Selama kekuasaan hanya dipegang oleh partai-partai, ia tidak akan mendatangkan perubahan sosial apa-apa sebagaimana kasus beberapa partai minoritas sebelum Revolusi Mesir. Dan selama orientasi oposisi di luar lingkaran kekuasaan masih mempunyai pengaruh yang besar dalam menimbulkan perubahan-perubahan mendasar dalam masyarakat seperti Ikhwanul Muslimin, Partai Nasionalis, dan Partai Misr al-Fata, maka setiap terjadi letupan dan goncangan-goncangan politik, kelompok-kelompok Islam militan selalu dituduh melakukan makar terhadap pemerintahan yang sah dengan kekuatan senjata sebagaimana kasus Ikhwanul Muslimin pada tahun 1954 dan 1965, lalu *Hizb at-Tahrir al-Islami* (Partai Pembebasan Islam) dan insiden perebutan sebuah akademi teknik militer pada 1974, kemudian Jemaah al-Jihad pada 6 Oktober 1981. Aksi-aksi di atas menunjukkan kembalinya Ikhwanul Muslimin dan kelompok-kelompok Islam garis keras lainnya pada gagasan penggulingan kekuasaan politik ala Al-

⁴³ *Ibid*, hlm. 140

Afghani tanpa menggunakan pendekatan pendidikan yang digagas oleh Muhammad Abduh.⁴⁴

Kelima; Penggunaan kekuatan real untuk melakukan perubahan ini dalam otoritas politik, juga pemberdayaan biro-biro rahasia. Dan untuk tujuan ini pula, mereka membentuk sistem kemiliteran yang semi-bersenjata sebagai cikal bakal tentara nantinya dalam negara Islam masa depan. Karena usaha-usaha militeristik inilah, Ikhwanul Muslimin acap bersitegang dengan penguasa dan rezim pemerintah, bahkan sering terjadi konflik senjata. Di sinilah terjadi pertarungan antara aparat keamanan dengan biro rahasia Ikhwanul Muslimin meski jumlah mereka tidak seimbang. Maka di sini pulalah lagi-lagi rakyat yang akhirnya menjadi korban. Negara Islam tidak terwujud dan keamanan pun tidak stabil. Dakwah Islam juga menjadi tidak established dan massa Islam pun dieap sebagai warga negara yang tidak baik. Jadi, dalam kasus ini dakwah Ikhwanul Muslimin maju selangkah dan mundur dua langkah.⁴⁵

Keenam; Keterjebakan dalam perdebatan “totalitas” atau “nihilitas”; menerima sistem Islam secara utuh atau menolak sama sekali, lalu menolak sistem sekuler sebagai sikap Islam atau menerimanya secara utuh sebagai sikap menentang Islam. Hilanglah di sini paradigma graduasi (berangsur-angsur) dan periodisasi fase zaman yang merupakan sumbangan pemikiran terpenting Muhammad Abduh bagi kelompok reformis Islam. Anggota Ikhwanul Muslimin merasa hidup dalam fase negara non-Islam, maka mereka pun membentuk keluarga atau komunitas khusus yang eksklusif dan saling bersaudara, kemudian lebih besar lagi membangun kelompok-kelompok, organisasi, jaringan dan sarana hingga berdirinya negara Islam. Inilah yang mengemuka secara signifikan pada dekade 70-an ketika kelompok-kelompok Islam garis keras ini sudah benar-benar eksklusif dan menutup diri. Ada yang sekadar mengkafirkan negara sekuler sebagaimana kasus Jemaah at-Takfir wa

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 140-141

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 141-142.

al-Hijrah, dan ada pula yang secara radikal mengumumkan permusuhan atas negara sekuler tersebut sebagaimana kasus Jemaah al Jihad.⁴⁶

Ketujuh; Kelekatan citra pemberontak dan pembangkang undang-undang pada anggota kelompok garis keras (Ikhwanul Muslimin). Segala gerak-gerik mereka selalu diawasi oleh pihak keamanan layaknya penjahat, padahal mereka adalah tokoh-tokoh panutan dan dai. Mereka lalu diadili dan divonis hukuman mati sebagai persembahan untuk meyenangkan penguasa. Bahkan Al-Azhar juga ikut-ikutan memusuhi mereka. Sehingga sudah menjadi sebuah cap kelaziman tersendiri jika seorang dai merupakan alumni penjara atau bahkan masih dipenjara. Ini praktis menimbulkan ketakutan dan kekhawatiran tersendiri dalam diri umat Islam awam terhadap para dai ini. Para orangtua pun menjadi risau kalau-kalau anak-anaknya bergabung menjadi anggota Ikhwanul Muslimin demi masa depan mereka. Jadilah anggota kelompok garis keras ini pecah terberai, sebagian berstatus buronan, sebagian lain dipenjara, dan sebagian lagi mati yahid. Kondisi ini dalam skop yang terbatas sudah mulai sebelum Revolusi Mesir, dan menjadi lebih meluas lagi pascarevolusi. Husein al-Hudlaibi sebenarnya sudah pernah mengingatkan hal ini dalam risalahnya *ad-Du'at la al-Qudat* (Pendakwah Bukan Hakim Pemutus), namun keadaan terus berkembang ke arah lain. Imam-imam masjid, syekh, dan khatib yang tercerahkan ikut ditangkapi sebagai korban insiden Oktober 1981. Lalu bagaimana bisa kelompok-kelompok Islam militan ini berdakwah di masyarakat sementara mereka berada di luar masyarakat, hidup terkucilkan dan dimusuhi? Masyarakat juga sedikit was-was dan mencurigai mereka meski ada setitik simpati pada Ikhwanul Muslimin dan para pendakwahnya, serta ikut meratapi para syuhadanya.⁴⁷

Kedelapan; Meski pada mulanya terbangun sebuah jalinan kerjasama antar kekuatan nasional dan Ikhwanul Muslimin, namun penolakan dan konflik kepentingan lebih menghiasi hubungan mereka daripada

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 142

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 142-143.

menerima perbedaan. Kondisi inilah yang menjadi salah satu pemicu pecahnya biduk koalisi Ikhwanul Muslimin dan barisan nasional Mesir pada 1947. Juga pemicu konflik abadi Ikhwanul Muslimin dengan Dewan Revolusi ketika Ikhwanul Muslimin menolak bergabung dalam kabinet setelah Dewan Revolusi menolak salah seorang kandidat yang diajukan Ikhwanul Muslimin hanya karena alasan masih muda, disusul pemecatan Syekh Al-Baquri dari keanggotaan Ikhwanul Muslimin karena menerima tawaran duduk di kabinet Dewan Revolusi. Padahal kelompok Islam merupakan wadah yang paling akomodatif dan tempat pertemuan seluruh elemen kekuatan nasional.⁴⁸

Kesembilan; Struktur keorganisasian Ikhwanul Muslimin menganut pola piramida yang mengharuskan kepatuhan mutlak bawahan kepada atasan. Meski pola ini cukup efektif untuk mobilisasi massa, namun ia juga merangkak pelan menuju otoritarianisme. Kondisi ini juga umum terjadi pada sebagian besar struktur organisasi di pelbagai masyarakat hingga dalam partai-partai berhaluan demokratis atau progresif sekalipun. Setiap anggota diharuskan taat secara penuh dengan ancaman pemecatan atau peringatan bila melanggar. Memang ada ruang diskusi dan dialog dalam unit-unit kecil organisasi Ikhwanul Muslimin dalam pelbagai tingkatannya, namun tetap saja sistem yang ada memaksakan ketaatan anggota pada pemimpin.

Lebih lanjut Imarah dalam kelompok-kelompok Islam militan menjadi poros organisasi dan kursi yang diperebutkan sehingga rentan konflik dan perpecahan intern serta menciptakan sikap iri dan cemburu akan jabatan dan promosi kenaikan. Sedikit saja konflik tersulut, maka barisan kelompok akan tercerai-berai, persatuan hilang, dan organisasi pun melemah dan akhirnya bubar. Perebutan jabatan elit ini pula yang menjadi pemicu konflik intern dalam organisasi sebagaimana kasus Dewan Revolusi pada masa-masa awalnya. Masalah konflik perebutan Imarah ini juga mengemuka dalam BAP kasus Anwar Sadat. Syekh Umar Abdurrahman misalnya diklaim para pesaingnya sebagai orang yang ambisius dan merangkum kepemimpinan umum dan khusus Jemaah Islamiah di tangannya, para anggota juga disumpah

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 143-144

untuk menaati pimpinan Jemaah karena ketaatan pada Amir merupakan ketaatan pada Allah dan Rasul-Nya (BAP hlm.17G,182,185. 447).⁴⁹

Kesepuluh; Meski Ikhwanul Muslimin terkenal antipati terhadap imperialisme Barat, materialisme, dan ateisme Marxisme Soviet, namun nyatanya dalam pemikiran dan tindakan, mereka sendiri menjadi pengikut cara pandang kapitalistik. Ikhwanul Muslimin menekankan ekonomi pasar bebas, laba, perdagangan, dan kepemilikan sebagai rezeki Allah yang disesuaikan dengan usaha masing-masing. Mereka beralih dengan sejarah kaum Muslim dan pemuka-pemuka Sahabat, pedagang Mekah, dan konglomerat Qurais sebagai panutan dalam menyiapkan tentara, membeli budak, dan memerdekakannya, memberi makan kaum fakir dan membantu orang yang membutuhkan. Jadi, Ikhwanul Muslimin memusuhi imperialisme dan salibisme, namun tetap memakai sistem kapitalistik Barat, sementara di sisi lain mereka juga antipati terhadap Uni Soviet. Mereka mengkritik sistem materialisme, ateisme, dan Marxisme secara teoretik *an sich* tanpa menampakkan sedikit pun penerimaan akan paradigma keadilan, persamaan, pemujaan pada kerja, dan pengharaman eksploitasi yang terkandung dalam paham komunisme tersebut.⁵⁰

Dengan adanya aspek positif dan negatif di atas, menurut Hassan Hanafi, Ikhwanul Muslimin ternyata masih mampu menjaga citra dirinya sebagai pembaharu. Baru pada dekade 70-an, aspek positif mengecil ditutupi citra negatif sebagaimana kasus yang menimpa kelompok-kelompok Islam militan dewasa ini. Dulu, Ikhwanul Muslimin sangat mempesona setiap orang bahkan jauh sebelum revolusi. Tidak ada yang mampu menyaingi popularitas Ikhwanul Muslimin ini kecuali Partai Wafd pada Pemilu 1951. Namun setelah insiden Kairo Lautan Api (1952), pembubaran kabinet Wafd dan pengumuman Undang-Undang Darurat, lalu pergantian kementerian yang mengakibatkan semakin akutnya krisis nasional, maka terjadilah apa yang

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 144-145.

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 145

tidak pernah dibayangkan; Revolusi Mesir meletus dengan komando para opsir independen yang tergabung dalam Kesatuan Perwira Independen.⁵¹

C. Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Fundamentalisme Islam

Apa yang telah kita ulas dalam pembahasan di atas adalah bagian terpenting dari pemikiran Hassan Hanafi mengenai Fundamentalisme Islam. Setidaknya dapat kita simpulkan bahwa kedua faktor tersebut di atas, yakni Realitas Mesir dan Orientasi Pemikiran Hassan Hanafi, serta kekaguman sekaligus kritiknya terhadap gerakan Ikhwanul Muslimin adalah fondasi pemikiran Hassan Hanafi mengenai Fundamentalisme Islam. Apalagi ketika terjadi kegagalan ekperimentasi berbagai ideologi pembangunan di Mesir, Hassan Hanafi kemudian mencoba melakukan transformasi baru secara paradigmatis dalam pemikiran Islam. Hassan Hanafi berbicara mengenai keharusan bagi masyarakat Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan. Keinginan semacam ini hanya dapat ditegakkan melalui gagasan keadilan sosial dan gerakan ideologis yang terorganisir, mengakar dalam tradisi pemikiran Islam dan muncul dalam kesadaran rakyat sekaligus. Oleh karenanya kita harus memahami makna apa yang oleh Hassan Hanafi sering disebut sebagai “Teologi Pembebasan” dan “Fundamentalisme Islam”. Di satu sisi, gagasan mengenai teologi pembebasan dapat dipahami sebagai kesimpulan Hassan Hanafi mengenai perlunya Islam memberi orientasi bagi berbagai ideologi di negara-negara Islam. Pada sisi yang lain, oerientasi itu hanya akan bersifat *genuine* jika didasarkan pada fundamen-fundamen keagamaan yang mengakar dalam tradisi pemikiran Islam. Orientasi intelektual semacam ini kemudian tercermin dalam gagasannya “Kiri Islam” pada permulaan 1990-an. Oleh karena gagasannya yang mengharuskan adanya gerakan ideologis yang dibangun atas fundamen-fundamen agama inilah Hassan Hanafi sering diidentifikasi dan bahkan mengidentifikasi diri sebagai bagian dari fundamentalisme Islam. Nah,

⁵¹ *Ibid*, hlm. 145-146.

pembahasan berikut ini akan memfokuskan diri pada konsepsi Hassan Hanafi mengenai Fundamentalisme Islam.

Istilah fundamentalisme sendiri pada awalnya merupakan stigma Barat terhadap beberapa gerakan atau figur Islam kontemporer, terutama pasca-revolusi Iran 1978-1979. Menurut F. Mathewson Denny, sebagaimana dikutip oleh Ilham. B. Seanong, paham ini dianggap mengandung ciri-ciri yang bersifat reaktif dan oposisional. Fundamentalis melawan (*fight back*) berbagai ancaman yang diterima oleh tradisi dan identitas mereka; mereka memperjuangkan (*fight for*) prinsip-prinsip, kebijakan, program yang menjanjikan tercapainya tujuan-tujuan mereka; mereka berjuang dengan (*fight with*) sumber-sumber, “senjata ... yang paling baik untuk memperkuat identitas, menjaga keutuhan gerakan, membangun pertahanan di sekitar mereka, dan menjaga jarak dari pihak lain”. Fundamentalis terutama berjuang melawan siapa, pun dan apa pun, (biasanya modernitas sekular) segala ancaman terhadap “apa yang mereka kasih”. Akhirnya, mereka berperang atas nama (*fight under*) Tuhan dalam agama-agama teistik, atau atas nama simbol-simbol transendental.⁵²

Dalam studinya mengenai fundamentalisme Islam, Hassan Hanafi sendiri mengalami kesulitan untuk menemukan istilah yang konprehensif dari gerakan fundamentalisme Islam yang sudah terlanjur menjadi trend nama di dunia barat untuk menyebut gerakan *Sahwah Islamiyyah*, *al-Ba's al-Islami* atau “revitalisasi Islam” yang cenderung marak di dunia Islam sekarang ini. Terma *al-Ushuliyyah Islamiyah* yang secara literal diterjemahkan Barat menjadi *Islamic Fundamentalism* (Fundamentalisme Islam).

Hassan Hanafi sendiri tidak pernah merasa fobia dengan istilah fundamentalisme Islam. Bahkan dalam menulis autobiografinya, Hassan Hanafi meutupnya dengan ungkapan berikut: “saya adalah anak fundamentalisme Islam, sejarah objektifnya adalah juga sejarah hidup saya”.⁵³ Akan tetapi, ia menolak pengertian-pengertian negatif seperti anggapan para

⁵² Ilham B. Seanong, *op.cit*, hlm. 84-85.

⁵³ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 103.

sarjana Barat di atas. Dengan caranya sendiri, Hanafi menjelaskan bahwa fundamentalisme Islam (*al-ushuliyyah al-Islamiyyah*) sama sekali tidak menunjuk pada paham pemikiran atau politik tertentu sebagaimana pemahaman yang sudah terlanjur saat ini, meski term *al-Usul* memang merupakan term Islam, sebagaimana dipakai untuk menyebut disiplin Ushuluddin (teologi) dan Usul Fiqh (teori hukum).⁵⁴

Dalam memahami fundamentalisme Islam, Hassan Hanafi tetap berangkat dari konsepsi dasar dari istilah fundamentalis, yang baginya harus diartikan sebagai sebuah pencarian “landasan” (*al-asas*) atau “legalitas” (*asy-syari’ah*) dalam agama. Sebab setiap realitas, pemerintahan, dan negara pastilah didasarkan pada sebuah konsep atau pemikiran, dan itulah asasnya. Jika negara-negara kapitalis didasarkan pada liberalisme, dan negara-negara sosialis berdasarkan konsep “keadilan sosial”, maka negara Islam sudah semestinya berdasarkan Asy-Syari’ah Al-Islamiyyah. Di sini, fundamentalisme Islam, menurut salah satu maknanya, berupaya memformulasikan legalitas ini, lalu kemudian merealisasikannya, serta membangun sistem yang islami, kemudian mempertahankannya sedemikian rupa tanpa mengacu pada prestasi dan keunggulan sistem-sistem lain yang tekah eksis. Fundamentalisme Islam lebih berpatokan pada *bahs syar’i* (pencarian legalitas syari’at) daripada analisis realitas. Ia juga berdiri di atas aksioma-aksioma (*fikrah mabda’iyyah*) daripada kebutuhan riil. Juga lebih menggunakan metodologi deduktif (*istimbath*) yang berlandaskan pada penafsiran teks-teks, bukan metodologi induktif (*istiqra’i*) yang membutuhkan pengumpulan dan pengklasifikasian data-data riil.⁵⁵

Menurut Hassan Hanaf, Fundamentalisme Islam tidak mesti diidentikkan sebagai konservatif, terbelakang, dan menentang peradaban modern. Toh banyak tokoh-tokoh reformis yang beraliran progresif dan tercerahkan juga memanfaatkan sarana-sarana modern, bahkan mengadopsi teknik-teknik kebangkitan modern. Mereka menyerukan pula pada kaum

⁵⁴ *Ibid*, hlm. 107.

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 107-108

muslimin untuk mempelajari sains dan industri, juga sistem-sistem kebebasan dan demokrasi. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diartikan sempit sebagai sikap fanatisme, berwawasan sempit, menolak dialog, dan menutup diri (eksklusif). Buktinya banyak representator fundamentalisme Islam yang terkenal sebagai pemikir liberal, rasionalis, berwawasan luas, menguasai sejarah bangsa-bangsa sedunia, menerima tantangan zaman, terbuka pada peradaban-peradaban modern, bahkan menulis tentang toleransi dan saling bekerjasama, serta saling menyerukan persaudaraan dan cinta kasih. Begitu pula ia tidak bisa diklaim sempit sebagai organisasi-organisasi yang tertutup, baik yang bergerak secara terang-terangan maupun yang bergerak di bawah tanah. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diklaim sebagai kelompok sempalan dan menyeleweng (*splinter group*), karena fundamentalisme Islam sendiri mencanangkan pembentukan pribadi yang sempurna untuk mengemban misi persatuan umat yang holistik dan menyeluruh, mendidik masyarakat, mendirikan negara umat, dan mempertahankan identitasnya. Demikian juga fundamentalisme Islam tidak bisa dituduh secara serampangan sebagai tindakan anarkis dan machiavelis yang selalu menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuannya, mengkuadeta rezim penguasa dan merencanakan pembunuhan-pembunuhan berbau politik. Banyak juga gerakan serupa yang bermisi utama menyebarluaskan kesadaran beragama, membangunkan kesadaran berbangsa, membangun kesadaran berpolitik, melestarikan bahasa Arab, menyerukan kebersihan dan kesucian, serta menghidupkan keyakinan-keyakinan dalam hati kaum beriman⁵⁶

Terakhir, fundamentalisme Islam tidak bisa dipandang sebagai hanya militansi ritual dan performa luar, memanjangkan jenggot, memakai *hujab*, tuntutan penerapan syari'at Islam, mendirikan negara Islam, dan aktifitas membangun masjid. Karena fundamentalisme Islam sendiri banyak melahirkan gerakan-gerakan kemerdekaan melawan penjajahan di Sudan, Libya, Mesir, Tunisia, Aljazair, Palestina, dan negara-negara berpenduduk muslim lainnya. Presiden Anwar Sadat telah telah membayar mahal hidupnya

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 108-110.

akibat pemahaman yang sempit dan mendiskreditkan fundamentalisme Islam. Sindiran dan sarkasmenya dalam pidato terakhirnya tentang perempuan yang mengurung diri di rumah layaknya kursi dan tenda yang dipakai oleh seorang perempuan Ikhwanul Muslimin di atas kepala sebagai prototipe perempuan Islam merupakan salah satu faktor pemicu yang mendorong penyusunan rencana aksi untuk menghabisinya. Hal ini terungkap dalam investigasi yang dilakukan oleh Oditur Militer pada Khalid Islaambouli dan ketiga kawannya yang menjadi tersangka utama pembunuhan Presiden Anwar Sadat serta 24 tersangka lainnya.⁵⁷

Dengan demikian, fundamentalisme Islam atau salafiyah tidak lahir dari rahim masa sekarang sebagaimana klaim reaktif Barat yang umumnya memahami bahwa fundamentalisme lahir sejak meletusnya gerakan Revolusi Islam Iran, berani matinya pejuang Afganistan menghadapi invansi Uni Soviet, gerakan *Amal* (Evangelis) berhaaluan Syi'ah yang dipimpin oleh Imam Musa as-Sadr di Libanon, maraknya gerakan sufisme dan tarekat di tengah komunitas muslim di Eropa Timur, bangkitnya gerakan revitalisasi Islam di republik-republik muslim di Uni Soviet, tampilnya Islam dalam percaturan politik di Indonesia, Malaysia, dan Filipina, atau maraknya busana muslim dan aksi-aksi keislaman lainnya yang kesemuanya diakibatkan oleh kehadiran Modernitas. Tetapi menurut Hassan Hanafi, Fundamentalisme Islam telah eksis sepanjang sejarah Islam. Ia mempunyai nostalgia sejarah, akar pemikiran, bahkan letupaan-letupan politik. Gerakan Fundamentalisme juga memiliki kondisi-kondisi psikologis dan sosial yang akan terus berulang di setiap masa sehingga ia akan tetap eksis dan dinamis, sejak Imam Ahmad ibn Hambal, Ibn Taaimiyah, dilanjutkan murid kesayangannya Ibn al-Qayim al-Jauziah sampai gerakan-gerakan Islam kontemporer.⁵⁸

Dengan pemahamannya mengenai fundamentalisme Islam yang khas ini, Hassan Hanafi, dalam karya autobiografi yang ditulisnya sendiri bahkan dengan terang-terangan menyebut bahwa dirinya adalah bagian dari

⁵⁷ *Ibid*, hlm. 110.

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 110-111

fundamentalisme Islam dengan ungkapan berikut: “saya adalah anak fundamentalisme Islam; sejarah objektifnya adalah sejarah hidup saya.”⁵⁹

Dengan ungkapannya di atas, dapat kita pahami bahwa Hassan Hanafi, agaknya, ingin membela gerakan fundamentalisme Islam, karena baginya, fundamentalisme Islam tidak sama dengan konotasi keterbelakangan atau penolakan ide-ide modern. Dan oleh karenanya mengapa istilah fundamentalisme harus dihindari. Toh, setiap Muslim harus fundamentalis, dalam pengertian berpegang teguh pada fundamen-fundamen agamanya. Gagasan Hanafi tersebut barangkali senada dengan pandangan Frederick Denny sebagaimana dikutip oleh Ilham B. Seanong berikut: Ketika kaum Muslim menerima istilah fundamentalis dan fundamentalisme untuk diterapkan pada Islam, mereka tidak perlu menggunakannya dalam pengertian Barat, akan tetapi sesuai dengan pemahaman mereka. Yakni, seseorang yang berpegang teguh pada prinsip-prinsip (fundamentalis) Islam dan mengharapkan Muslim lainnya melakukan hal yang sama.⁶⁰

Sebagai seorang pemikir yang brilian, Hassan Hanafi tidak hanya berhenti dengan membela fundamentalisme Islam. Ia kemudian menyusun pemikirannya ini menjadi pemikiran yang lebih metodis dan paradigmatis, yakni gagasan Kiri Islam dan proyek *at-Turats wa Tajdid* (tradisi dan modernisasi.). Kedua gagasan Hassan Hanafi merupakan manifestasi dari pemikiran dan pembelaannya pada fundamentalisme Islam. Dengan kata lain, Hassan Hanafi hendak memberikan jalan bagaimanakah seharusnya kita menjadi seorang fundamentalis?

Dengan gagasan Kiri Islam-nya, Hassan Hanafi hendak menghimpun pelbagai potensi revolusioner dalam batang tubuh agama dengan merujukannya pada tradisi religius masyarakat. Terutama karena Hanafi berkepentingan mensintesis gerakan Islam Mesir yang diwakili oleh Ikhwan Al-Muslimin dan Revolusi Arab (*Ats-Tsawrah Al-‘Arabiyyah*) yang merepresentasikan Nasserisme. Tetapi bagi Hassan Hanafi, Kiri Islam bukan

⁵⁹ *Ibid*, hlm. 103.

⁶⁰ Ilham B. Seanong, *op. cit*, hlm. 85

suatu alternatif yang realistis di Mesir sebagai kekuatan politik terorganisasi. Karena ia tidak statis, bukan ideologi atau kepemimpinan, namun semata-mata mengasumsikan kombinasi antara Islam dan Nasserisme. Sebab Islam tanpa Nasserisme akan terjebak dalam formalisme, sementara Nasserisme tanpa Islam hanya akan membawa pada sekularisme dan akan terancam oleh gerakan-gerakan Islam lainnya”.⁶¹

Sementara dengan proyek *at-Turats wa at-Tajdid*-nya, Hassan Hanafi hendak melakukan transformasi tradisi untuk modernisasi. Transformasi tradisi dimaksudkan dengan “menyerukan kembali ke tradisi, akan tetapi memahami tradisi secara kritis, rasional dan liberal”. Upaya transformasi ini bertujuan untuk pembangunan peradaban Islam mendatang. Di sini ia mendesain segitiga emas pemikiran Islam yang dipandang akan memberikan spirit bagi kebangkitan umat Islam: sikap terhadap tradisi klasik, sikap terhadap tradisi Barat, dan sikap terhadap realitas. Orientasinya adalah menyangdingkan “tradisi” dan “modernitas” secara bersama-sama dan harmonis. Dengan kata lain, Hassan Hanafi hendak menyerukan kepada kita bahwa peradaban Islam harus mampu bersanding dengan peradaban modern. Langkah yang harus dilakukan adalah melakukan studi kritis atas tradisi dan juga modernitas sekaligus.⁶² Tetapi kritik-kritik Hanafi terhadap modernisme, pada hakikatnya, bukanlah kritik dekonstruktif apalagi yang bersifat destruktif. Tawarannya lebih merupakan kritik rekonstruktif terhadap berbagai anomali dan kontradiksi yang ada dalam modernitas Barat. Pada gilirannya,

⁶¹ *Ibid*, hlm. 87.

⁶² Dengan posisinya yang berdiri di dua kaki sekaligus, yakni tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain, tidak pelak mengantarkannya pada posisi -yang dalam bahasa Shimogaki disebut- *ambivalen* antara modernisme dan posmodernisme. Penerimaan pada metodologi dan ide-ide Barat dan seruannya kembali kepada tradisi secara kritis membawa Hanafi pada lingkaran kaum revivalis atau Islamis, jika istilah ini dikaitkan dengan pandangan yang menyatakan bahwa pemikiran Hanafi didasarkan pada pencarian bentuk keberislaman yang lebih otentik, dan dengan demikian, bertentang dengan sekularisme, namun tetap *at home* dengan pelbagai bentuk dan substansi ideologis pemikiran Barat. Dari ambivalensi inilah, Shimogaki menyebut Hassan Hanafi berdiri di antara Modernisme dan Postmodernisme. Penjelasan lengkap mengenai hal ini bias dilihat dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, LKiS, Yogyakarta, 2000. Dengan bahasa yang sedikit berbeda Ilham B Seanong menyebut sebagai “meta-modernisme” Islam. Lihat Ilham B Seanong, *op. cit*, hlm. 92.

ide-ide positif modernisme berusaha dicangkokkan ke dalam Islam sebagai “cara baca” baru terhadap tradisi keislaman klasik.

Sebelum mengakhiri pembahasan ini, perlu dicatat bahwa Hassan Hanafi menolak generalisasi fundamentalisme Islam ke dalam konotasi yang negatif semata. Karena bagi Hanafi, fundamentalisme Islam secara kategoris setidaknya dapat dipilah menjadi dua kubu: *pertama*, golongan konservatif dan “kanan” dengan jumlah mayoritas; *kedua*, sayap minoritas, yang bersifat progresif dan berkonotasi “kiri”. Fundamentalisme konservatif cenderung mempertahankan *status quo* dan bertentangan dengan fundamentalisme progresif yang lebih banyak berada di luar negeri atau bergerak di bawah tanah.⁶³

Terhadap fundamentalisme konservatif, Hanafi cukup menunjukkan penyesalan. Menurutnya, tindakan mereka dapat diartikan dengan sikap yang sama sekali anti-Barat. Padahal, sikap demikian menyebabkan kemunduran dalam reformasi Islam yang dalam sejarahnya sanggup menerima aspek-aspek positif peradaban Barat seperti dalam sains, kemajuan, demokrasi, dan teknologi. Oleh fundamentalisme Islam konservatif, Barat dianggap bukan memberi modernisasi, malah hanya menyuburkan reaksi konservatisme. Pada akhirnya, kompromi politik kaum elit dengan Barat malah bertentangan dengan kehendak mayoritas rakyat.⁶⁴

Meskipun menyayangkan sikap fundamentalisme Islam konservatif di atas, Hanafi tetap percaya pada berbagai potensi yang dikandungnya sebagai kekuatan revolusioner. Hal ini dibuktikan oleh keberhasilan mereka membangun gerakan kemerdekaan melawan kolonialisme di Sudan, Libanon, Mesir, Tunis, Maroko, dan Palestina. Menurut Hanafi, kadang-kadang fundamentalisme Islam konservatif berguna juga dalam memerangi pemerintahan sekular dalam pengertian nasionalisme Arab dan sosialisme, atau kadang-kadang berperan dalam gerakan kebangsaan melawan nasionalisme. Sementara itu, ada kalanya fundamentalisme progresif

⁶³ Ilham B Seanong, *op. cit.*, hlm. 87-88.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 88.

bergabung dengan aliran politik modernisasi, kebangsaan, atau nasionalis dan Marxis untuk menjadi kekuatan oposisi yang kuat. Sebaliknya, fundamentalisme Islam konservatif terkadang tidak dapat dikategorikan dalam satu kelompok saja, meskipun mereka sama-sama masih berpegang teguh pada Asy-Syari'ah, tanpa memperhatikan kondisi sosial dan semangat zaman. Jika terdapat tantangan dari pihak luar, fundamentalisme Islam konservatif dan progresif dapat bergabung melakukan beragam bentuk perlawanan.⁶⁵

Jika merujuk namanya, Hassan Hanafi lebih senang menyebut fundamentalisme progresif sebagai “Islam yang tercerahkan”, “kebangkitan Islam”, “Islam progresif”, “Kiri Islam, dan “Revolusi Islam”. Bagi banyak kalangan, posisinya bersifat dilematis. Oleh golongan Islam fundamentalis yang berciri konservatif, ia dikafirkan karena dianggap Marxis. Sementara kelompok Marxis tidak mengakui kekiriannya. Bagaimanapun, Kiri Islam tetap dianggap kanan karena tidak sepenuhnya mengadopsi pemikiran Marxisme. Dapat dikatakan di sini bahwa pemilihan fundamentalisme Islam bagi Hanafi mewakili salah satu jenis pendekatan terhadap Islam, yakni penekanan pada orientasi pemikiran sosio-politik (*socio-political thought*). Oleh Hanafi, jenis pemikiran ini dibedakan pemikiran yang semata-mata terpusat pada pembaruan agama *an sich*. Yang terakhir ini biasanya terlalu mengedepankan tradisi. Sementara di sisi lain, ia juga berbeda dari pemikiran yang semata-mata bersifat ilmiah-sekular (*secular scientific thought*) yang lebih berorientasi pada peradaban Barat (*west oriented*). Hassan Hanafi dengan orientasi sosio-politiknya, lebih menekankan pada sintesis tradisi klasik, ide-ide Barat, dan realitas kekinian dunia Arab dimana kedua tradisi tersebut berinteraksi.⁶⁶

Keberatan Hanafi terhadap dua aliran pemikiran sebelumnya, reformasi agama dan sekularisme ilmiah, dapat kita lihat sebagai ketidaksetujuan pada ekstrimisme vulgar di dalamnya. Reformers keagamaan berusaha mempertahankan tradisi Islam setelah mengkritik fondasi metafisika

⁶⁵ *Ibid*, hlm. 88-89.

⁶⁶ *Ibid*, hlm. 89.

Barat, seperti materialisme dan ateisme, namun tetap menerima dimensi praktisnya, seperti demokrasi, keadilan sosial, dan perkembangan sains. Kecenderungan ini secara klasik diwakili oleh Ibnu Abdul Wahhab, Al-Afgani, dan Muhammad Abduh. Pada sisi lain, pemikir ilmiah sekular mengkritik dengan tajam terhadap tradisi dan membela Barat sebagai satu-satunya model bagi modernisasi. Figur-figur kecenderungan ini, antara lain, adalah Farah Anton dan Fuad Zakariyya. Hanafi berada bersama-sama dengan pemikir seperti Tahtawi, Taha Hussein, H. Heikal dan S. Saglul, yang lebih senang menggunakan pendekatan eklektik dalam berinteraksi dengan peradaban Barat dan tradisi Islam. Tujuannya adalah membangun sebuah negara Mesir modern yang tetap menghubungkan diri dengan masa lalu melalui tradisi dan menuju masa depan melalui modernitas.⁶⁷ Jika kita selidiki dan kategorikan pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentalisme Islam, nampaknya Hassan Hanafi lebih dekat dengan –meminjam istilahnya Ernest- Fundamentalisme Rasionalis, yakni fundamentalisme yang dibangun di atas landasan tradisi agama dan rasio sekaligus. Oleh karenanya fundamentalisme jenis ini menolak adanya absolutisme.⁶⁸

Demikianlah beberapa gambaran mengenai pemikiran Hassan Hanafi mengenai fundamentalisme Islam. Hassan Hanafi memiliki konsepsi yang khas mengenai fundamentalisme Islam dengan berbagai manifestasinya. Pembahasan berikutnya kita akan melacak genealogi pemikiran Hassan Hanafi, hal ini semata-mata agar penelitian ini menjadi semakin lengkap dan utuh.

⁶⁷ *Ibid*, hlm. 89-90.

⁶⁸ Lihat misalnya Ernest Gellner, *Menolak Postmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, Hendro Prasetyo dan Nurul Agustina (terj), Mizan, Bandung, 1994, hlm. 114.

BAB IV

ANALISIS PEMIKIRAN HASSAN HANAFI TENTANG FUNDAMENTALISME ISLAM

A. Genealogi Pemikiran Hassan Hanafi

Sebagaimana kita tahu, Hassan Hanafi adalah seorang intelektual yang -dalam dasawarsa terakhir ini- nalar kritisnya banyak mewarnai gerak pemikiran intelektual muda Islam Indonesia. Ia adalah pemikir muslim terkemuka dengan proyek pembangunan peradaban Islam mendatang. Di sini ia mendesain segitiga emas pemikiran Islam yang dipandang akan memberikan spirit bagi kebangkitan umat Islam: sikap terhadap tradisi klasik, sikap terhadap tradisi Barat, dan sikap terhadap realitas. Orientasinya adalah menyangdingkan “tradisi” dan “modernitas” secara bersama-sama dan harmonis. Konsekuensinya, ia sering kali dipandang sebagai pemikir idealis dan bahkan utopis. Benarkah? Tetapi Hassan Hanafi adalah seorang yang sangat serius mendesain pemikirannya, ketika ia mengidentifikasikan dirinya sendiri sebagai bagian dari fundamentalisme Islam –tentu fundamentalisme Islam dalam pengertiannya sendiri yang khas- Hassan Hanafi membangun pemikirannya dalam dua wajah: pertama; gagasan *Islam Kiri*, kedua; *proyek at-Turats wa at-tajdid* (tradisi dan pembaruan). Dua wajah pemikirannya ini adalah jawaban Hassan Hanafi bagaimana seharusnya seorang muslim.¹ Pembahasan berikut ini hendak menganalisa genealogi pemikiran Hassan Hanafi. Pembahasan ini semata-mata agar penelitian mengenai sosok Hassan Hanafi menjadi semakin lengkap.

¹ Selain merupakan jawaban Hassan Hanafi perihal bagaimana seharusnya menjadi seorang muslim yang ideal, kedua gagasan tersebut (Kiri Islam dan Proyek *at-Turats wa at-tajdid*) juga merupakan manifestasi pemikiran dan pembelaannya mengenai fundamentalisme Islam. Lihat dalam pembahasan Bab III mengenai pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam.

Sebuah pemikiran, tentu tidak bisa lepas dari sesuatu yang turut membentuk pemikirannya. Begitu pun Hassan Hanafi, jika kita lacak genealogi pemikiran Hassan Hanafi mengenai fundamentalisme Islam-nya yang khas itu, dapat kita identifikasikan sebagai berikut:

1). Realitas Mesir dan Eksperimentasi Ideologi Pembangunan

Pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi mengenai Fundamentalisme Islam pada dasarnya tidak dapat dikaji terlepas dari realitas dunia Arab, terutama Mesir kontemporer. Kiri Islam sebagai salah satu momentum dalam perjalanan intelektualnya, misalnya, merupakan respon sadar Hassan Hanafi terhadap situasi Arab kontemporer dengan segala pertarungan ideologis di dalamnya. Gerakan pemikiran semacam itu dimaksudkan Hanafi sebagai usaha melepaskan diri dari segala macam kooptasi agama oleh kekuasaan, sembari melakukan kritik terhadap pelbagai corak ideologi yang berkembang di Mesir.

Semenjak berinteraksi dengan Barat, Mesir memang tidak saja dilanda “kejutan kebudayaan dan peradaban”, tetapi juga menyeret negara tersebut ke dalam banyak sekali pergolakan politik. Hassan Hanafi mencatat bahwa Mesir, demi mengejar ketertinggalannya dari Barat, telah mengadopsi berbagai macam eksperimentasi ideologi-ideologi pembangunan, seperti liberalisme Barat, sosialisme negara, Marxisme klasik, hingga ritualisme kesukuan. Dalam pandangan Hanafi, bentuk-bentuk ideologi tersebut, alih-alih mendatangkan kemajuan yang sejati bagi Mesir, justru menemui kegagalan dan menyengsarakan rakyat.²

Kegagalan terjadi diakibatkan karena: *pertama*; berbagai tendensi keagamaan yang terkooptasi kekuasaan menjadikan Islam hanya sekedar ritus dan kepercayaan ukhrawi. Padahal realitas Islam bukan merupakan representasi dari sistem Islam, sehingga gebyar ritus-ritus dan kepercayaan itu justru menjadi topeng yang menyembunyikan wajah dominasi Barat

² Hassan Hanafi, *Apa Arti Kiri Islam*, dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, LKiS, Yogyakarta, 2000, hlm. 91.

dan kapitalisme nepotis. Sedangkan kecenderungan keagamaan lain yang tidak terkooptasi, terjebak ke dalam fanatisme primordial, kejumudan, dan berorientasi kekuasaan. Mereka juga disibukkan dengan perspektif ke-Tuhanan dan citraan yang statis terhadap realitas. Sementara perspektif kemanusiaan dan citraan tentang sejarah dan gerak masyarakat ditinggalkan.³

Ritualisme kesukuan, atau “fundamentalisme Islam” dalam kategori Barat-gagal dalam mempertahankan aturan-aturan politik Islam dan dalam mendirikan negara. Hal ini karena Islam telah diubah menjadi sekadar ritual tanpa gagasan mengenai sistem sosial, ekonomi, dan politik yang komprehensif. Ritualisme agama hanya menjadi mistifikasi, topeng ambisi politik yang bersifat kesukuan atas nama reformasi keagamaan (seperti Wahabisme) yang, pada kenyataannya, justru menimbulkan penindasan kemanusiaan. Yang berkuasa di balik ritualisme kesukuan tersebut adalah “rezim Saudi” di mana keluarga kerajaan menjadi penguasa bermandikan petro-dollar dan menguasai segalanya. Tribalisme adalah cerminan antireformasi radikal dan hanya digunakan sebagai ikatan solidaritas di kalangan rezim-rezim reaksioner di Mesir dan Arab Saudi.⁴

Kedua; liberalisme yang pernah berkuasa sebelum masa-masa revolusi yang terakhir, ternyata didikte oleh kebudayaan barat, berperilaku layaknya penguasa kolonial, dan hanya melayani kelas-kelas elit yang menguasai aset negara. Sementara mayoritas rakyat ditempatkan di luar lapangan permainan, yang hanya tampak dalam kerjap-kerjap revolusi.⁵ Pendekatan liberalisme Barat yang secara politis berkuasa sebelum “revolusi Arab” (1952) diakibatkan oleh karena dalam praktiknya, justru bertentangan dengan semangat liberalisme itu sendiri. Pemerintah terlalu banyak mengintervensi persoalan-persoalan di parlemen, terlibat dalam penghapusan undang-undang, penyingkiran perdana menteri,

³ *Ibid*, hlm. 91

⁴ Ilham B Seanong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an menu rut Hassan Hanafi*, Teraju, Jakarta, 2002, hlm. 82

⁵ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 91.

mempromosikan pembentukan partai-partai pro pemerintah, dan seterusnya. Sementara di bidang ekonomi, terjadi kesenjangan yang semakin menganga antara mayoritas miskin (85%) dan minoritas elit. Penguasaan modal oleh tuan tanah (pachas) dan proses industrialisasi dianggap sekedar perpanjangan tangan agregat industri Barat. Hassan Hanafi menyebut ideologi ini sebagai “liberalisme yang dikebiri” oleh Barat; berperilaku seperti penguasa kolonial dan mengabdikan pada elit-elit yang menguasai aset negara.⁶

Ketiga; marxisme yang berpretensi mewujudkan keadilan sosial dan menentang kolonialisme, ternyata tidak diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khazanah mereka sebagai energi untuk mewujudkan tujuan-tujuan kemerdekaan nasional.⁷ Marxisme klasik menemui kegagalan akibat posisinya tidak mengakar dalam kesadaran massa yang masih buta huruf, kecuali sekadar konsumsi elit intelektual. Marxisme diterapkan hanya secara harfiah tanpa penyesuaian yang memadai dengan kondisi dan kesadaran kerakyatan masyarakat Muslim. Tanpa kajian mendalam tentang struktur masyarakat dan perubahan sosial, maka yang terjadi adalah pilihan *coup d'etat* dalam proses-proses sosial politik. Marxisme seperti ini berpretensi mewujudkan keadilan sosial dan antikolonialisme tetapi tanpa diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khazanah tradisional mereka sebagai energi untuk mewujudkan pembebasan.⁸

Keempat; nasionalisme revolusioner yang berhasil melakukan perubahan-perubahan radikal dalam sistem politik dan ekonomi ternyata tidak berumur lama, banyak mengandung kontradiksi dan tidak mempengaruhi kesadaran mayoritas rakyat. Ia hanya berhenti pada dataran slogan.⁹ Nasionalisme revolusioner atau disebut juga sosialisme negara

⁶ Ilham B Seanong, *op. cit*, hlm. 81.

⁷ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 91.

⁸ Ilham B Seanong, *op. cit*, hlm. 82

⁹ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 92.

yang dipraktikkan semenjak revolusi Mesir (1952) oleh Jamal Abdul Nasser, memang dianggap berhasil melakukan perubahan-perubahan radikal dalam sistem ekonomi dan politik. Namun demikian, hal ini tidak berlangsung lama, karena di dalamnya mengandung banyak kontradiksi dan tidak sampai berpengaruh pada kesadaran mayoritas rakyat. Kekalahan perang tahun 1967, de-Nasserisasi sejak 1970-an, kemunduran sosialisme, aliansi dengan Amerika Serikat, isolasi Mesir dan pengakuan kembali otoritas Israel, merupakan alasan-alasan di balik kegagalan paham ini. Sebagaimana halnya ideologi liberalisme, sosialisme negara tidak membawa perubahan mendasar dalam struktur kehidupan masyarakat, kecuali dalam bidang ekonomi. Ini pun terbatas pada masalah kepemilikan dan cara-cara produksi. Sosialisme Islam, pada akhirnya, sekadar legitimasi bagi paham sosialisme, namun tanpa perubahan mendasar dalam tubuh dan kesadaran rakyat.¹⁰

Setidaknya dengan bercermin dari realitas Mesir kontemporer di atas, Hassan Hanafi kemudian melakukan rekonstruksi terhadap konsep ideologi dan pembangunan di Mesir. Ia berusaha mentransformasikan tradisi agama menuju ideologi politik yang populer. Dari moment seperti inilah gagasan Kiri Islam dan proyek *at-Turats wa at-Tajdid*-nya lahir.¹¹ Kiri Islam adalah benteng pelindung bagi Islam dan kaum muslimin untuk melawan upaya-upaya kolonialisasi kontemporer. Kiri Islam merupakan manifestasi dari pemikirannya mengenai fundamentalisme Islam dan sikap oposisinya atas kolonialisme yang melanda dunia Islam. Sementara proyek *at-Turats wa at-Tajdid*-nya adalah upaya metodologis dari transformasi yang dimaksud oleh Hassan Hanafi. Proyek *at-Turats wa at-Tajdid*

¹⁰ Ilham B Seanong, *op. cit.*, hlm. 81-82.

¹¹ Di antara gagasan rekonstruksi atas konsep ideologi dan pembangunan di Mesir, tercermin dalam bukunya *Rekonstruksi Tradisi Islam Klasik*, terjemahan dari *Islam in The Modern World*, diantaranya adalah sebagai berikut: 1) Dari Tuhan ke Lahan (dari *Theosentrisme* ke *Antroposentrisme*), 2). Dari Keabadian ke Waktu, 3). Dari Keterpaksaan menuju Kebebasan, 4). Dari Kekuasaan menuju Penalaran, 5). Dari Teori kepada Tindakan (praktik), 6). Dari Karisma menuju Partisipasi Masa, 7). Dari Jiwa ke Tubuh, 8). Dari Eskatologi menuju Futurologi. Lihat Hassan Hanafi, *Rekonstruksi Tradisi Islam Klasik*, Munirul Abidin, (terj), Kurtub Minar, Malang, 2003, hlm. 1-16.

berusaha menemukan posisi yang tepat antara tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain. Dalam konteks semacam inilah, pemikiran Hassan Hanafi, pada umumnya, dan tentang fundamentalisme Islam, pada khususnya, harus diletakkan.

2. Orientasi Pemikiran Hassan Hanafi

Cukup jelas dari uraian di atas, bahwa latar belakang intelektual pemikiran-pemikiran Hassan Hanafi adalah kegagalan eksperimentasi berbagai ideologi pembangunan di Mesir. Di antara cendekiawan Muslim, dalam arti pemikir yang memiliki komitmen cukup kepada Islam, maupun pengetahuan akan ilmu-ilmu keislaman, Hassan Hanafi merupakan salah seorang pemikir yang mencoba menemukan kerangka paradigmatis baru dalam pemikiran pembangunan dan Islam. Hanafi berbicara mengenai keharusan bagi Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif, yang berdimensi pembebasan (*taharrur, liberation*). Sementara keinginan tersebut hanya dapat ditegakkan melalui gagasan keadilan sosial dan gerakan ideologis yang terorganisasi, mengakar dalam tradisi pemikiran Islam dan kesadaran rakyat sekaligus. Orientasi ini tercermin dalam gagasan Islam Kiri-nya. Selain itu, umat Islam juga harus melakukan transformasi tradisi untuk modernisasi. Hal ini termaktub dalam proyeknya *at-Turats wa at-Tajdid* (tradisi dan pembaruan). Dengan orientasi pemikirannya yang demikian inilah, Hassan Hanafi tidak segan-segan menyebut dirinya sebagai bagain dari fundamentalisme Islam.

Dua gagasan Hassan Hanafi, yakni Kiri Islam dan proyeknya *at-Turats wa Tajdid* (tradisi dan pembaruan) merupakan orientasi pemikiran Hassan Hanafi yang terbangun setelah eksperimentasi pemikiran filosofisnya. Jika kita lacak bangunan pemikirannya, memang sejak semula basis pemikiran Hassan Hanafi adalah filsafat, baik filsafat Barat maupun filsafat Islam sendiri. Hal ini dapat kita lihat dari karir pendidikannya yang mendapat gelar sarjana filsafat dari Universitas Kairo

tahun 1956 dan menempuh program doktor di Sorbonne University pada tahun 1966. Selengkapnya akan diuraikan sebagai berikut:

a. Filsafat Barat.

Perkembangan pemikiran kritis Hassan Hanafi bersamaan dengan perkembangan pemikiran kritis Eropa, terutama Inggris, Perancis, dan Jerman dengan karakteristik yang berbeda-beda.¹² Para pemikir Inggris pada umumnya lebih memprioritaskan pada uraian yang logis dan skeptis terhadap setiap pendekatan spekulatif. Mereka lebih cenderung pada analisis daripada sintesis sebagaimana dalam pemikiran John Locke dan David Hume. Untuk itu aliran khas filsafat Inggris adalah empirisme, sebuah aliran yang lebih mengutamakan empiris (pengalaman indriawi) sehingga cenderung positivistik karena bersifat anti metafisis, meskipun pada perkembangan berikutnya tidak dapat melepaskan diri dari indikasi metafisis.¹³

Begitu juga alam pikiran filsafat Perancis. Pemikiran Prancis terbentuk sebagai sebuah tradisi tersendiri sejak Montaigne (abad keenam belas) dan Descartes (abad ketujuh belas) dengan ciri utamanya adalah usaha untuk merumuskan pemikiran yang *clearly and dis tingly*. Aliran pemikiran khas Perancis yang berkembang adalah rasionalisme, yakni sebuah aliran yang menekankan peranan rasio dalam mencapai kebenaran, dan spiritualisme, yang merupakan aliran yang penekanannya kepada manusia sebagai makhluk rohani. Rasio hanya dipandang sebagai salah satu unsur kekuasaan jiwa manusia yang terbatas pada hal-hal mekanis dan determinatif, yang pasti dan telah ada. Untuk sampai pada kedalaman realitas bukan rasio yang bertindak melainkan intuisi, sebagaimana terdapat dalam pemikiran

¹² Hal ini dapat kita lihat dari Autobiografi yang ditulisnya sendiri oleh Hassan Hanafi, lihat Hassan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*, As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati (terj), Islamika, Yogyakarta, 2003, terutama mengenai Fase Kesadaran Filosofis (1957-1960), hlm. 31-42.

¹³ Miftah Faqih, dalam pengantar edisi Indonesia, buku Hassan Hanafi, *Islamologi 2; Dari Rasionalisme ke Empirisme*, LKiS, Yogyakarta, 2004, hlm. viii.

Bergson dengan *elan vital*-nya. Dalam hal ini rasionalisme tidak terlepas dari spiritualisme dikarenakan corak ruhani manusia harus dicari dalam rasionalitasnya.¹⁴

Sementara pemikiran Jerman mempunyai tradisi yang lebih muda. Para pemikir Jerman pada umumnya lebih berorientasi pada metafisika dan mengutamakan sintesis. Untuk itu mereka cenderung tertarik menggunakan metode dialektis yang direalisasikan dalam bentuk idealisme. Selain itu, pemikiran Jerman menuntut penelitian yang mendalam dan radikal sehingga tidak menganggap atau tidak menerima setiap uraian yang dangkal dan sekadar deskriptif, sehingga tampak jelas corak pemikiran kritis yang berorientasi pada praksis. Demikian itu tampak dalam peta pemikiran neo-marxis yang dikembangkan dalam bentuk teori kritis yang dimotori oleh dwitunggal Horkheimer dan Adorno.¹⁵

Kesadaran (pemikiran) filosofis Hassan Hanafi sudah dimulai sejak ia mengenal idealisme Jerman, terutama Fichte, filsafat perlawanan, dan ego yang menempatkan subjek ego berlawanan dengan non-ego, serta pelajaran tentang petunjuk yang simetris antara subjek, objek, dan intensionalitas dalam pandangan Husserl. Idealisme-transendentalisme Jerman dijadikan sebagai titik permulaan filsafat Barat bersama-sama dengan filsafat esensialisme Iqbal. Diskursus tentang kesadaran adalah diskursus hati ke hati. Pada tahap ini Hassan Hanafi adalah penganut idealisme-esensialisme. Itulah yang pada masa berikutnya menjadi domain kesadaran dalam proyek “*At-Turds wa at-Tajdid*” (Tradisi dan Modernitas). Namun demikian, konstruksi kesadaran pemikiran filosofis Hassan Hanafi pada dasarnya ditemukan dan dibentuk di Prancis pada akhir tahun 1950-an. Pada tahun 1960 Paris menjadi pusat utama pemikiran ilmu filsafat

¹⁴ *Ibid*, hlm. ix.

¹⁵ *Ibid*, hlm. ix.

kontemporer di dunia. Di sinilah tempat pemikiran-pemikiran yang dominan pada era 1970-an diformulasikan.¹⁶

Di tempat ini Hassan Hanafi mengalami lompatan ideologis dari idealisme ke realisme, pengalaman personal. Pada saat itu, ia hanya bisa melakukan tindakan yang mempunyai landasan teoretis. Ia berangkat dari dunia, *sense*, realitas, manusia, dan benda-benda materiil setelah mengalami sejumlah benturan. Di sini ia secara gradual tenggelam dalam filsafat-filsafat *Zuruck zu den Sachen selbst* (kembali pada benda-benda sendiri), Bergson, Husserl, Heidegger, penyatuan dengan benda untuk mencapai esensinya, hidup dengan benda-benda. Ia menyelidiki kisi-kisi filsafat eksistensi: manusia di dunia, eksistensi manusia, realitas manusia, tubuh, waktu, kehidupan, kesadaran, penemuan, kegelisahan yang menggerakkan, gundah, dan keterbatasan. Buku *Being and Time* (Ada dan Waktu) karya Heidegger membuat Hasan Hanafi menyadari dunia dan metafisika yang ada (ontologi).¹⁷

Dengan demikian, dalam diri Hassan Hanafi mengalir dua kesadaran: *cogito* rasionalisme dan *ego* eksistensialisme yang direpresentasikan dalam delapan tahun masa hidupnya: idealisme-rasionalisme (1956-1960) dan realisme-eksistensialisme (1961-1966)). Namun demikian, dia tetap menjaga optimisme idealisme dan mengabaikan pesimisme eksistensialisme, menjaga peranan nalar (*'aql*) dalam idealisme dan meninggalkan irasionalitas dalam eksistensialisme, mempertahankan argumentasi pragmatisme dalam idealisme dan menggosok ketidakbergunaan dalam eksistensialisme. Menurutnya, nalar dan realitas berorientasi pada satu tindakan praksis. Adapun yang membuatnya bahagia adalah ketika ia menemukan pandangan tersebut di dalam salah satu bab dari buku I, *Logische*

¹⁶ Hassan Hanafi, *op. cit.*, terutama pada Fase Kesadaran Filosofis (1957-1960), hlm. 31-42.

¹⁷ Miftah Faqih, *op. cit.*, hlm. xii-xiii

Untersuchungen jilid I karya Husserl. Ketika ia melepaskan tradisi agama dari sumber wahyu, maka sempurna adalah kesatuan wahyu, nalar, dan realitas. Kesatuan ini menjadi bagian terakhir karyanya yang bertitel: *Manahij at-Tafsir* (Les Methodes d'Exegese), Metode-Metode Interpretasi). Inilah yang mendorongnya melakukan penerjemahan karya-karya tentang “agama rasional” (Kant) dan “agama natural” (Lessing).¹⁸

Pada saat itu Hassan Hanafi lebih dekat pada *wahdah al-wujud* (unitas eksistensi) dalam pengertian kehendak subjektif sebagaimana dalam pandangan Fichte, bukan dalam pengertian abstrak dalam pandangan Schelling yang melakukan sinkronisasi idealisme-subjektif Fichte dan idealisme-objektif Hegel dalam membentuk filsafat identitas. Dia membaca, hidup, berfikir, dan beraksi. Sampai sekarang, baginya, romantisme adalah titik pertemuan antara idealisme dan eksistensialisme, titik pertemuan antara kesadaran dan kehidupan. Di sini proyek Hassan Hanafi yang ingin menciptakan metodologi dan teologi Islam baru yang universal-komprehensif terus berlanjut namun pendekatannya berubah.¹⁹

Peta pemikiran di atas sedikit banyak memberi pengaruh terhadap bentuk pemikiran Hassan Hanafi yang hendak mengembangkan pemikiran kritis dalam upaya mengikis keterbelakangan masyarakat dan kemandegan pemikiran yang diproyeksikan pada kemajuan dan pencerahan pemikiran. Kesadaran Hassan Hanafi atas realitas kehidupan terbangun sejak kecil, sejak masih dalam usia bermain di sekolah dasar. Dari sini perhatian utamanya adalah seni, tulisan formal, kemudian musik pada masa berikutnya, yakni ketika berada di Madrasah Tsanawiyah. Kesadaran religius, yakni kesadaran atas hidup, terjadi ketika ia berhubungan dengan gerakan Ikhwanul Muslimin. Tulisan Sayyid Quthb yang

¹⁸ *Ibid*, hlm. xiii

¹⁹ *Ibid*, hlm. xiii-xiv.

bertitel *Al-Islam Harakah Ibdaiyyah fl al-Fann wa al-Hayah* adalah tulisan yang mengekspresikan totalitas gejolak jiwanya.

Barangkali kekagumannya terhadap Iqbal, Bergson, Guyau, Nietzsche, dan setelah itu Dilthey, Driesch, dan Husserl hanyalah karena mereka adalah filsuf-filsuf kehidupan.²⁰ Inilah yang pada akhirnya membangun hermeneutika Hassan Hanafi, di mana ia berangkat dari pengalaman yang dinamis dan kekaguman terhadap kaum romantisme Jerman, yaitu orang-orang yang keluar dari dan sekaligus melawan Hegel, seperti Schleiermacher dan Kierkegaard, dan seluruh peletak hermeneutika kontemporer. Hassan Hanafi tenggelam dalam sejarah filsafat. Dia sangat gandrung kepada tokoh-tokoh “murtad”, seperti Spinoza dan Kierkegaard. Eksplorator filsafat Eropa adalah Spinoza yang dilanjutkan oleh Bergson, yakni imortalitas dan sejarah. Maka, dalam sebuah persembahan ditulis: *untuk setiap pihak yang berubah, bergerak, beranjak, kemudian menciptakan sesuatu yang baru.*²¹

Namun demikian, sebagaimana yang diakuinya, Hassan Hanafi sejak semula lebih mengagumi Geist (spirit) dan idealisme Jerman serta unifikasi antara spirit dan fisik dari pada yang lain. Di universitas dia belajar bahasa Jerman dan di Prancis pernah terpesona dengan gadis Jerman. Makalah pertama yang ditulis semasa di universitas adalah *Al-Khashaish al-Musytarikah bain ar-Ruh al-'Arabiyyah wa ar-Ruh al-Almaniyyah*. Spirit kedua peradaban itu adalah seruan pada ide, alam, potensi, nalar, otoritas, dan sistem. Kekaguman itu terus berlangsung hingga sekarang. Maka ketika ia memahami idealisme Jerman dengan sempurna ia menjadi fenomenolog, menjadi “Fichte” sang filsuf tanah yang handal, filsuf oposisi, filsuf penggerak nasionalisme, dan menjadi Hegelian Kiri pasca neo-Kantian. Hal itu

²⁰ Para filosof ini juga yang turut membangunkan kesadaran hidup dalam diri Hassan Hanafi, Lihat Hassan Hanafi, *op. cit*, terutama pada Fase Kesadaran Akan Hidup (1961-1966), hlm. 43-51.

²¹ Miftah Faqih, *op. cit*, hlm. x

adalah jika direlasikan dengan kondisi objektif kehidupan bangsa Arab yang didominasi oleh tradisi klasik. Artinya, ia hendak mentransformasikan agama ke dalam filsafat berdasarkan filsafat Hegel, mentransformasikan filsafat ke dalam dunia berdasarkan Feuerbach.²²

b. Filsafat Islam.

Perhatian Hassan Hanafi terhadap filsafat Islam bermula di kampus sebelum berangkat ke Prancis. Di luar kampus ia membaca Hassan al-Banna, Sayyid Quthub, Abul Hassan an-Nadwi, Muhammad al-Ghazali dan pemikir-pemikir muslim kontemporer ternama lainnya. Saat itulah ia merasakan sesuatu terjadi dalam dirinya. Ia menyadari kebangkitan Islam dan umatnya, menyadari eksistensi, kehidupan, realitas, masyarakat, negara, masa depan, dan misi kehidupannya. Dalam graduasi pengalaman kampus ia mendengar pengetahuan tentang sepuluh akal, akal aktif, esensi dan atribut, dan fisika Ibnu Sina. Semua pengetahuan itu terasa asing dan seolah-olah bukan merupakan tradisi Islam. Jiwanya berada bersama-sama kaum pembaru, namun nalar (rasio kritis)-nya berada di kampus yang kosong dari diskursus bentang problematika dan tantangan yang dihadapi umat dan dunia Islam. Ini dikarenakan metode pengajarannya yang menggunakan sistem *imla'* dan *talqin*. Saat itu ia mencabut diri dari filsafat Islam sebagaimana ia melepaskan diri dari ilmu kalam yang semata-mata teoretis dan tidak menyentuh realitas kehidupan umat Islam. Pengajaran hanya diberikan untuk membaca dan menghafal masa lampau, sama sekali tidak ada refleksi berhadapan masa kini. Metode pengajaran dan materi kuliah tidak bersentuhan sama sekali dengan realitas di luar kelas. Di sini ia berada dalam posisi minoritas. Ketika mempelajari tasawuf, untuk yang pertama kalinya ia menyadari

²² *Ibid*, hlm. x. Lihat juga pengakuan Hassan Hanafi, *op. cit*, terutama pada Fase Kesadaran Filosofis (1957-1960), hlm. 31-42.

urgensi kembali pada Al-Qur'an sebagai neraca utama, urgensi relasi antara tauhid Islam dan *wahdah asy-syuhud wa wahdah al-wujud* yang dinyatakan kaum Sufi.

Pada tahun yang sama, yakni ketika Hassan Hanafi berada pada tingkat tiga, dia mendengar Iqbal berbicara tentang hidup, penciptaan, inovasi, potensi, jihad, esensialisme, *al-gha'iyah*, dan umut. Di situ ia menyadari bahwa pemikiran Islam mengakumulasi masa lampau dan masa kini, dan mengonsepsi realitas umat muslim. Hal ini berbeda dengan teori-teori sepuluh akal, esensi dan atribut, *maqamat* dan *ahwal*. Baginya, inilah jenis filsafat yang diinginkan. Dia menempatkan Iqbal *vis a vis* Kierkegaard, Sartre, Marcel dan kaum eksistensialis lainnya. Dari sini ia mulai aktif untuk memantapkan sebuah *al-minhaj al-islami al-'amm* yang didasarkan pada rasionalitas baik dan buruk, kesatuan kebenaran, kebaikan dan keindahan (estetika).

Dalam pengembangan kesarjanaannya, Hassan Hanafi berangkat dengan metode dasar sosio-legal pemikiran Islam, memanfaatkan perspektif yang mengakumulasi perspektif-perspektif Islam tentang *ta'wil* (interpretasi esoteris) dan tafsir (*Quranic exegesis*). Dengan pendekatan-pendekatan kontemporer, yakni analisis filsafat. Di sinilah ia memunculkan karya monumental yang bertitel: *Les Methodes d'Exegese: essai sur La Science des Fondements de la Comprehension 'Ilm Ushul al-Fiqh* (Metode Penafsiran: Esai tentang Ilmu Pengetahuan Dasar-Dasar Pemahaman dalam Bidang Usul Fiqh). Karya ini merupakan upaya pertamanya merekonstruksi peradaban Islam pada level kesadaran untuk eksplorasi diri-subjektif sehingga dapat mentransformasikannya dari *teosentris*, yaitu peradaban yang terpusat pada Tuhan, ke *antroposentris*, yaitu peradaban yang terpusat kepada manusia.

Pemikiran Hassan Hanafi senantiasa mempresentasikan hubungan dialektis antara subjek diri (*al-Ana, Self*) dan yang lain (*al-*

Akhar, Other) dalam proses sejarah. Demikian itu adalah dalam rangka melakukan reinterpretasi terhadap tradisi yang relevan dengan tuntutan kontemporer. Bagi Hassan Hanafi, sebuah risalah pemikiran bukanlah sebuah risalah pemikiran apabila tidak berkaitan dengan realitas. Artinya, orientasi pemikiran harus senantiasa ditujukan pada kesadaran atas realitas untuk melakukan perubahan yang signifikan. Historisitas, logos, dan praksis senantiasa memiliki hubungan relasional.

Teori pengetahuan Hassan Hanafi mempunyai paradigma kebenaran relatif dengan rasio sebagai sarana untuk mencapai kebenaran. Untuk itu terjadi sebuah relasi kesadaran subjek dengan realitas objektif. Realitas dipandang sebagai objek sejauh ia dipersepsikan subjek dengan kesadaran. Jadi, terdapat relasi-unifikatif di antara subjek, objek, dan kesadaran. Kesadaran manusia mengenai apa yang dilakukan akan menghasilkan keabadian. Keabadian merupakan perbuatan manusia dalam sejarah peradaban. Melalui perbuatan atau tindakan, manusia dapat mengenali unitas antara yang faktual dan yang ideal, dan dapat mentransformasikan unitas yang hanya merupakan proyeksi menjadi kesatuan yang sebenarnya. Tauhid bukanlah sebuah fakta, realitas, ataupun gagasan, melainkan sebuah proses yang bercipta melalui tindakan manusia. Dalam hal ini subjek merupakan pusat kesadaran. Realitas dipandang sebagai fenomena yang ditangkap sebagai data. Data, bagi Hassan Hanafi, merupakan dasar praksis manusia.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bagaimana genealogi pemikiran Hassan Hanafi yang hendak membawa dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh, tidak hanya berhenti pada kesadaran teoritis tetapi dilanjutkannya sampai pada kesadaran praktis. Hal inilah yang menyebabkan gagasan-gagasannya bersifat revolusioner dan bercita-cita melakukan pembebasan dunia muslim dari ketertindasan. Pemikirannya yang revolusioner mengantarkannya menjadi bagian dari

gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, meskipun akhirnya ia sendiri mengkritik gerakan ini. Ketidakpuasannya pada gerakan Ikhwanul Muslimin inilah kemudian Hassan Hanafi menyodorkan gagasannya Kiri Islam. Gagasan-gagasannya dioorientasikan pada pembangunan peradaban Islam dengan proyek *al-Turats wa al-tajdid*-nya.

Hassan Hanafi merupakan seorang reformis pemikiran Islam yang telah berusaha keras untuk mengakumulasikan pemikiran fenomenologis dengan aplikasi metodologi dialektika yang dilandaskan pada kesadaran. Semua ini dilakukan dalam rangka membebaskan masyarakat Muslim dari keterbelakangan dan determinasi, baik internal maupun eksternal. Sebagai pemikir yang menyadari urgensi historisitas, Hassan Hanafi senantiasa beranjak dari konteks sejarah dalam rangka menapaki kehidupan kontemporer. Oleh karenanya, ia senantiasa berupaya melakukan rekonstruksi terhadap tradisi yang merupakan fakta sejarah dalam menjawab problema kontemporer. Inilah yang membuat corak pemikiran Hassan Hanafi berwatak dinamis dan progresif yang dibingkai dalam proyek *at-Turats wa at-Tajdid* (Tradisi dan Pembaruan). Dengan demikian, ia adalah salah seorang pemikir post-tradisionalis yang berupaya melakukan dekonstruksi yang sekaligus rekonstruksi terhadap tradisi.

Penerimaan pada metodologi dan ide-ide Barat dan seruannya kembali kepada tradisi secara kritis membawa Hanafi pada lingkaran kaum revivalis atau Islamis, jika istilah ini dikaitkan dengan pandangan yang menyatakan bahwa pemikiran Hanafi didasarkan pada pencarian bentuk keberislaman yang lebih otentik, dan dengan demikian, bertentang dengan sekularisme, namun tetap *at home* dengan pelbagai bentuk dan substansi ideologis pemikiran Barat. Dari ambivalensi inilah, Shimogaki menyebut Hassan Hanafi berdiri di antara modernisme dan Postmodernisme,²³ atau dalam bahasa Ilham B Seanong disebut sebagai “metamodernisme”

²³ Penjelasan lengkap mengenai hal ini bisa dilihat dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, LKiS, Yogyakarta, 2000.

Islam.²⁴ Sementara melakukan kritik tertentu terhadap modernisme seperti yang terwujud dalam kapitalisme dan universalisme, Hanafi masih mengunggulkan ide-ide tertentu dari modernitas seperti nasionalisme, rasionalitas, demokrasi, dan liberalisme. Di samping itu, meskipun Hassan Hanafi menggunakan beberapa metodologi posmodernisme, seperti fenomenologi dan hermeneutika, akan tetapi Hanafi masih terjebak pada klaim-klaim ideologi modernisme di atas. Dapat juga disebutkan di sini, bahwa kritik-kritik Hanafi terhadap modernisme, pada hakikatnya, bukanlah kritik dekonstruktif apalagi yang bersifat destruktif. Tawarannya lebih merupakan kritik rekonstruktif terhadap berbagai anomali dan kontradiksi yang ada dalam modernitas Barat. Pada gilirannya, ide-ide positif modernisme berusaha dicangkokkan ke dalam Islam sebagai “cara baca” baru terhadap tradisi keislaman klasik.

B. Signifikansi Pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam Bagi Gerakan-Gerakan Islam di Indonesia

Pada pembahasan di Bab II telah kita ketahui bahwa gerakan pemikiran Islam di Indonesia, nampaknya memiliki kecenderungan baru, yakni Literalisme Islam dan Liberalisme Islam. Literalisme Islam menampilkan wajah Islam yang fundamentalis dan revivalis, sementara Liberalisme Islam menampilkan wajah Islam yang modernis. Kedua kecenderungan gerakan Islam ini pada kenyataannya tidak saling bertemu, baik secara gagasan atau pemikiran maupun gerakannya. Keduanya saling menuding dan mengklaim bahwa pendiriannya yang benar. Kalangan liberal memandang bahwa Islam Literal merupakan sebuah gerakan yang menunjukkan ketidakberdayaan dan ketidakmampuan generasi sekarang dalam mengarungi alam pikiran modern, sehingga mencari pelarian pada pemikiran masa lalu yang dianggapnya sebagai contoh yang ideal. Sementara kalangan Islam literal mengkritik liberalisme Islam sebagai gerakan yang merusak Islam dari dalam, dan agan-agen Barat. Nampaknya kedua varian

²⁴ Ilham B Seanong, *op. cit.*, hlm. 92.

gerakan Islam ini cukup sulit untuk bisa saling bertemu secara gagasan dan gerakan jika pemahaman masih saja bersifat ideologis.

Sementara pada Bab III kita telah mengetahui bagaimana pandangan Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam. Ia memiliki pandangan yang berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para pembela modernisme Islam dan juga Barat. Baginya, fundamentalisme Islam (*al-ushuliyyah al-Islamiyyah*) tidak mesti diidentikkan sebagai konservatif, terbelakang, dan menentang peradaban modern. Toh banyak tokoh-tokoh reformis yang beraliran progresif dan tercerahkan juga memanfaatkan sarana-sarana modern, bahkan mengadopsi teknik-teknik kebangkitan modern. Mereka menyerukan pula pada kaum muslimin untuk mempelajari sains dan industri, juga sistem-sistem kebebasan dan demokrasi. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diartikan sempit sebagai sikap fanatisme, berwawasan sempit, menolak dialog, dan menutup diri (eksklusif). Buktinya banyak representator fundamentalisme Islam yang terkenal sebagai pemikir liberal, rasionalis, berwawasan luas, menguasai sejarah bangsa-bangsa sedunia, menerima tantangan zaman, terbuka pada peradaban-peradaban modern, bahkan menulis tentang toleransi dan saling bekerjasama, serta saling menyerukan persaudaraan dan cinta kasih. Begitu pula ia tidak bisa diklaim sempit sebagai organisasi-organisasi yang tertutup, baik yang bergerak secara terang-terangan maupun yang bergerak di bawah tanah. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diklaim sebagai kelompok sempalan dan menyeleweng (*splinter group*), karena fundamentalisme Islam sendiri mencanangkan pembentukan pribadi yang sempurna untuk mengemban misi persatuan umat yang holistik dan menyeluruh, mendidik masyarakat, mendirikan negara umat, dan mempertahankan identitasnya. Demikian juga fundamentalisme Islam tidak bisa dituduh secara serampangan sebagai tindakan anarkis dan machiavelis yang selalu menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuannya, mengkuadeta rezim penguasa dan merencanakan pembunuhan-pembunuhan berbau politik. Banyak juga gerakan serupa yang bermisi utama menyebarluaskan kesadaran beragama, membangunkan kesadaran berbangsa, membangun kesadaran

berpolitik, melestarikan bahasa Arab, menyerukan kebersihan dan kesucian, serta menghidupkan keyakinan-keyakinan dalam hati kaum beriman²⁵

Fundamentalisme Islam juga tidak bisa dipandang sebagai hanya militansi ritual dan performa luar, memanjangkan jenggot, memakai *hujab*, tuntutan penerapan syari'at Islam, mendirikan negara Islam, dan aktifitas membangun masjid. Karena fundamentalisme Islam sendiri banyak melahirkan gerakan-gerakan kemerdekaan melawan penjajahan di Sudan, Libya, Mesir, Tunisia, Aljazair, Palestina, dan negara-negara berpenduduk muslim lainnya. Presiden Anwar Sadat telah telah membayar mahal hidupnya akibat pemahaman yang sempit dan mendiskreditkan fundamentalisme Islam. Sindiran dan sarkasmenya dalam pidato terakhirnya tentang perempuan yang mengurung diri di rumah layaknya kursi dan tenda yang dipakai oleh seorang perempuan Ikhwanul Muslimin di atas kepala sebagai prototipe perempuan Islam merupakan salah satu faktor pemicu yang mendorong penyusunan rencana aksi untuk menghabisinya. Hal ini terungkap dalam investigasi yang dilakukan oleh Oditur Militer pada Khalid Islaambouli dan ketiga kawannya yang menjadi tersangka utama pembunuhan Presiden Anwar Sadat serta 24 tersangka lainnya.²⁶

Dengan demikian, fundamentalisme Islam atau salafiyah tidak lahir dari rahim masa sekarang sebagaimana klaim reaktif Barat yang umumnya memahami bahwa fundamentalisme lahir sejak meletusnya gerakan Revolusi Islam Iran, berani matinya pejuang Afganistan menghadapi invansi Uni Soviet, gerakan *Amal* (Evangelis) berhaaluan Syi'ah yang dipimpin oleh Imam Musa as-Sadr di Libanon, maraknya gerakan sufisme dan tarekat di tengah komunitas muslim di Eropa Timur, bangkitnya gerakan revitalisasi Islam di republik-republik muslim di Uni Soviet, tampilnya Islam dalam percaturan politik di Indonesia, Malaysia, dan Filipina, atau maraknya busana muslim dan aksi-aksi keislaman lainnya yang kesemuanya diakibatkan oleh kehadiran Modernitas. Tetapi menurut Hassan Hanafi, Fundamentalisme Islam telah

²⁵ Hassan Hanafi, *op. cit*, hlm. 108 - 110.

²⁶ *Ibid*, hlm. 110.

eksis sepanjang sejarah Islam. Ia mempunyai nostalgia sejarah, akar pemikiran, bahkan letupan-letupan politik. Gerakan Fundamentalisme juga memiliki kondisi-kondisi psikologis dan sosial yang akan terus berulang di setiap masa sehingga ia akan tetap eksis dan dinamis, sejak Imam Ahmad ibn Hambal, Ibn Taaimiyah, dilanjutkan murid kesayangannya Ibn al-Qayim al-Jauziah sampai gerakan-gerakan Islam kontemporer.²⁷

Dari dua fakta sebagaimana tersebut di atas, yakni realitas gerakan pemikiran Islam di Indonesia di satu sisi, dan pemikiran Hassan Hanafi tentang fundamentalisme Islam di sisi yang lain, penulis akan mencoba mendialektikannya menjadi sebuah kerangka orientasi pemikiran dan gerakan (atau tepatnya mengajukan rekomendasi) yang seharusnya dilakukan oleh gerakan-gerakan pemikiran Islam di Indonesia. Dalam konteks semacam inilah, studi ini begitu penting untuk diangkat, mengingat gerakan pemikiran Islam di Indonesia senantiasa tidak mencerminkan persatuan Islam.

Penulis melihat bahwa pemikiran Hassan Hanafi sangat relevan untuk kita terapkan dalam konteks pemikiran Islam di Indonesia. Dimana Hassan Hanafi justru memiliki semangat untuk meneguhkan jati diri Islam dengan membela fundamentalisme Islam dengan menyebut dirinya adalah bagian dari fundamentalisme Islam, tetapi di sisi yang lain ia mengajukan tawaran bagaimana seharusnya kita menjadi seorang fundamentalis. Hal ini menurut hemat penulis sangat signifikan dan relevan, karena fundamentalisme pada dasarnya merupakan sesuatu yang niscaya. Fundamentalisme Islam merupakan sebuah pencarian “landasan” (*al-asas*) atau “legalitas” (*asy-syari'ah*) dalam agama. Sebab setiap realitas, pemerintahan, dan negara pastilah didasarkan pada sebuah konsep atau pemikiran, dan itulah asasnya. Jika negara-negara kapitalis didasarkan pada liberalisme, dan negara-negara sosialis berdasarkan konsep “keadilan sosial”, maka negara Islam sudah semestinya berdasarkan *Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah*.

Bagaimana seharusnya menjadi seorang fundamentalis? Inilah pertanyaan yang akan segera kita temukan jawabannya dalam pemikiran

²⁷ *Ibid*, hlm. 110 - 111

Hassan Hanafi tentang fundamentalisme Islam. Dengan konsepnya yang khas mengenai fundamentalisme Islam sebagaimana diulas di muka, Hassan Hanafi kemudian menawarkan dua gagasan pokok bagaimana seharusnya menjadi seorang fundamentalis.

Pertama; perlunya gagasan Islam Kiri. Islam Kiri yang ditampilkan oleh Hassan Hanafi adalah pencerminan dari Islam Revolusioner, Islam yang dibangun di atas landasan semangat Keadilan Sosial dan pembebasan dari penindasan, keterbelakangan, keterpurukan dan lain sebagainya. Islam Kiri bermaksud mengembalikan semangat revolusioner Islam sebagaimana pernah ditunjukkannya pada awal sejarah Islam, yakni menjadi gerakan alternatif pembebasan.

Kedua; perlunya gagasan rekonstruksi terhadap tradisi guna mengarungi kehidupan modern. Gagasan ini tercermin dalam proyek Hassan Hanafi, *at-Turats wa at-Tajdid* (tradisi dan pembaruan). Dengan proyek ini, Hassan Hanafi bermaksud mentransformasikan tradisi untuk pencerahan. Sebuah proyek yang nampaknya hendak menjadikan generasi Islam untuk *survive* di dunia modern tanpa tercerabut dari akar tradisinya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari beberapa uraian yang sudah dipaparkan penulis mulai Bab I hingga Bab IV dapat ditarik kesimpulan menjadi dua bagian penting, yakni *Pertama*; mengenai Pemikiran Hassan Hanafi Mengenai Fundamentalisme Islam *Kedua*; Signifikansi Pemikiran Hassan Hanafi tersebut bagi rekomendasi gerakan-gerakan pemikiran Islam di Indonesia. Kesimpulan ini merupakan eksplorasi guna menemukan jawaban pada rumusan masalah di Bab I, yakni: bagaimanakah Pemikiran Hassan Hanafi tentang Fundamentalisme Islam? Dan, bagaimanakah signifikansi pemikiran Hassan Hanafi bagi gerakan pemikiran Islam di Indonesia? Adapun selengkapnya sebagai berikut:

1) Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Fundamentalisme Islam

Setidaknya dari uraian mengenai sosok Hassan Hanafi dan pemikirannya mengenai Fundamentalisme Islam, dapat disimpulkan beberapa hal berikut:

Pertama; Fundamentalisme Islam tidak mesti diidentikkan sebagai konservatif, terbelakang, dan menentang peradaban modern. Karena toh banyak tokoh-tokoh reformis yang beraliran progresif dan tercerahkan juga memanfaatkan sarana-sarana modern, bahkan mengadopsi teknik-teknik kebangkitan modern. Mereka menyerukan pula pada kaum muslimin untuk mempelajari sains dan industri, juga sistem-sistem kebebasan dan demokrasi.

Kedua; Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diartikan sempit sebagai sikap fanatisme, berwawasan sempit, menolak dialog, dan menutup diri (eksklusif). Buktinya banyak representator

fundamentalisme Islam yang terkenal sebagai pemikir liberal, rasionalis, berwawasan luas, menguasai sejarah bangsa-bangsa sedunia, menerima tantangan zaman, terbuka pada peradaban-peradaban modern, bahkan menulis tentang toleransi dan saling bekerjasama, serta saling menyerukan persaudaraan dan cinta kasih, termasuk di sini adalah Hassan Hanafi.

Ketiga; fundamentalisme Islam tidak bisa diklaim sempit sebagai organisasi-organisasi yang tertutup, baik yang bergerak secara terang-terangan maupun yang bergerak di bawah tanah. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diklaim sebagai kelompok sempalan dan menyeleweng (*splinter group*), karena fundamentalisme Islam sendiri mencanangkan pembentukan pribadi yang sempurna untuk mengemban misi persatuan umat yang holistik dan menyeluruh, mendidik masyarakat, mendirikan negara umat, dan mempertahankan identitasnya.

Keempat; Fundamentalisme Islam tidak bisa dituduh secara serampangan sebagai tindakan anarkis dan machiavelis yang selalu menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuannya, mengkuadeta rezim penguasa dan merencanakan pembunuhan-pembunuhan berbau politik. Karena banyak juga gerakan serupa yang bermisi utama menyebarluaskan kesadaran beragama, membangunkan kesadaran berbangsa, membangun kesadaran berpolitik, melestarikan bahasa Arab, menyerukan kebersihan dan kesucian, serta menghidupkan keyakinan-keyakinan dalam hati kaum beriman.

Kelima; Fundamentalisme Islam tidak bisa dipandang sebagai hanya militansi ritual dan performa luar, memanjangkan jenggot, memakai *hujab*, tuntutan penerapan syari'at Islam, mendirikan negara Islam, dan aktifitas membangun masjid. Karena fundamentalisme Islam sendiri banyak melahirkan gerakan-gerakan kemerdekaan melawan penjajahan di Sudan, Libya, Mesir, Tunisia, Aljazair, Palestina, dan negara-negara berpenduduk muslim lainnya.

Keenam; Fundamentalisme Islam tidak lahir dari rahim masa sekarang sebagaimana klaim reaktif Barat yang umumnya memahami bahwa fundamentalisme lahir sejak meletusnya gerakan Revolusi Islam Iran, berani matinya pejuang Afganistan menghadapi invansi Uni Soviet, gerakan *Amal* (Evangelis) berhaluan Syi'ah yang dipimpin oleh Imam Musa as-Sadr di Libanon, maraknya gerakan sufisme dan tarekat di tengah komunitas muslim di Eropa Timur, bangkitnya gerakan revitalisasi Islam di republik-republik muslim di Uni Soviet, tampilnya Islam dalam percaturan politik di Indonesia, Malaysia, dan Filipina, atau maraknya busana muslim dan aksi-aksi keislaman lainnya yang kesemuanya diakibatkan oleh kehadiran Modernitas. Tetapi, Fundamentalisme Islam telah eksis sepanjang sejarah Islam. Ia mempunyai nostalgia sejarah, akar pemikiran, bahkan letupaan-letupan politik. Gerakan Fundamentalisme juga memiliki kondisi-kondisi psikologis dan sosial yang akan terus berulang di setiap masa sehingga ia akan tetaap eksis dan dinamis, sejak Imam Ahmad ibn Hambal, Ibn Taimiyah, dilanjutkan murid kesayangannya Ibn al-Qayim al-Jauziah sampai gerakan-gerakan Islam kontemporer.

Ketujuh; keenam hal di atas merupakan salah satu bukti bahwa pemikiran Hassan Hanafi benar-benar berbeda dengan apa yang selama ini telah dikonsepsikan oleh Barat –dan juga oleh kebanyakan umat Islam- mengenai fundamentalisme Islam. Selama ini, pemaknaan istilah "Fundamentalisme Islam" benar-benar telah mengalami reduksi makna, karena pemaknaannya telah dibentuk dan dikuasai oleh Barat. Oleh karenanya makna fundamentalisme Islam menjadi sangat sempit dan sensitif, yakni segala gerakan yang melakukan perlawanan terhadap Barat dengan menggunakan cara-cara kekerasan atas nama Islam. Kita tidak lagi memiliki kebebasan memaknai istilah fundamentalisme Islam sebagaimana adanya. Dalam konteks ini, pemikiran Hassan Hanafi benar-benar membuka mata dan pikiran kita bahwa sesungguhnya fundamentalisme merupakan gerakan-gerakan

yang wajar adanya, karena Fundamentalisme Islam bagi Hassan Hanafi –selain beberapa point-point sebagaimana disebut di atas- adalah sebuah pencarian “landasan” (*al-asas*) atau “legalitas” (*asy-syari’ah*) dalam agama. Sebab setiap realitas, pemerintahan, dan negara pastilah didasarkan pada sebuah konsep atau pemikiran, dan itulah asasnya. Jika negara-negara kapitalis didasarkan pada liberalisme, dan negara-negara sosialis berdasarkan konsep “keadilan sosial”, maka negara Islam sudah semestinya berdasarkan *Asy-Syari’ah Al-Islamiyyah*.

2) Signifikansi Pemikiran Hassan Hanafi bagi Gerakan-Gerakan Pemikiran Islam di Indonesia

Setidaknya dari uraian mengenai pemikiran Hassan Hanafi mengenai Fundamentalisme Islam, dan juga realitas gerakan pemikiran Islam di Indonesia, maka pemikiran Hassan Hanafi memiliki beberapa signifikansi, diantaranya adalah berikut:

Pertama; dengan konsepsinya mengenai fundamentalisme Islam yang sangat khas, Hassan Hanafi bermaksud memberikan jawaban atas berbagai persoalan umat, terutama mengenai persoalan bagaimana menempatkan dan memosisikan antara tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi yang lain. Bagi Hassan Hanafi, yang harus dilakukan oleh umat Islam menghadapi persoalan di atas adalah harus tetap meneguhkan jati diri Islam dengan membela fundamentalisme Islam, tetapi dengan cara yang berbeda dengan para fundamentalisme yang radikal. Hassan Hanafi justru menghendaki adanya rekonstruksi terhadap tradisi Islam. Ia tidak ingin umat Islam begitu saja kembali kepada jati diri Islam tanpa disertai pembacaan kritis atas tradisinya. Jika kita melihat hal di atas, maka pemikiran Hassan Hanafi ini benar-benar sangat signifikan terhadap perkembangan pemikiran Islam di Indonesia yang akhir-akhir ini sedang bergulat mengenai persoalan identitas gerakannya, bagaimanakah Islam Indonesia yang seharusnya ketika menghadapi problem modernitas.

Kedua; mengenai gagasan Islam Kiri, dimana Islam Kiri merupakan tawaran Hassan Hanafi tentang bagaimana seharusnya menjadi seorang fundamentalis. Islam Kiri yang ditampilkan oleh Hassan Hanafi adalah pencerminan dari Islam Revolusioner, Islam yang dibangaun di atas landasan semangat Keadilan Sosial dan pembebasan dari penindasan, keterbelakangan, keterpurukan dsan lain sebagainya. Islam Kiri bermaksud mengembalikan semangat revolusioner Islam sebagaimana opernah ditunjukkannya pada awal sejarah Islam, yakni menjadi gerakan alternatif pembebasan.

Ketiga; mengenai proyek *at-Turats wa at-Tajdid*. Proyek ini juga merupakan tawaran Hassan Hanafi tentang bagaimana seharusnya menjadi seorang fundamentalis. Dengan proyek ini, Hassan Hanafi bermaksud mentransformasikan tradisi untuk pencerahan. Sebuah proyek yang nampaknya hendak menjadikan generasi Islam untuk *survive* di dunia modern tanpa tercerabut dari akar tradisinya.

B. Saran-Saran

Jika kita melihat gagasan Hassan Hanafi, sudah seharusnya kita sebagai generasi Islam untuk tetap menampilkan wajah Islam yang revolusioner. Sebuah wajah Islam yang mampu memberikan semangat pembebasan terhadap penindasan, membela kaum *mustadz'afin*, Islam yang mencintai persatuan Islam. Generasi Islam juga tidak boleh terjebak pada posisi yang sama-sama ekstrem mengenai sikapnya terhadap modernitas. Generasi Islam haruslah pandai-pandai berpijak pada tradisinya guna melakukan intimitasi dengan dunia modern.

C. Penutup

Penelitian ini merupakan salah satu keprihatinan penulis di tengah-tengah merosotnya gerakan persatuan Islam. Yang terjadi justru, saling tuding satu sama lain, baik Islam Liberalis mauoun Islam Literalis. Setidaknya melalui karya ini penulis memberanikan diri –tentu dengan

segala keterbatasan penulis- untuk mencoba memahami pemikiran Hassan Hanafi dan juga realitas gerakan pemikiran Islam, terutama di Indonesia. Haraapannya, kaarya yang sederhana ini semoga ikut meramaikan khazanah pemikiran Islam.

Sebagai penutup, penulis menyadari sepenuhnya bahwa penelitian ini tetap saja memiliki banyak kekurangan di berbagai sudut, meskipun bisa disebut penelitian ini merupakan hasil ijtihad penulis yang sungguh-sungguh. Akhirnya dengan seraya memanjatkan puji syukur ke hadirat Illahi raby, penulis berharap karya ini bermanfaat bagi masyarakat luas, atau setidaknya turut berperan meramaikan khazanah dunia pemikiran Islam. *Wallahu a'lamu bi al-shawâb.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar, *Fundamentalisme Agama: Mungkinkah mendirikan “Kota Tuhan” Kembali?*, dalam Sumanto al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama; Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*, ILHAM Institute Semarang dan Rumah Kata Yogyakarta, 2005.
- B. Seanong, Ilham, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an menurut Hassan Hanafi*, Teraju, Jakarta, 2003.
- Bakker, Anton dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1994.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago University Press, Chicago, 1984.
- Fazlur Rahman, *Islam: Challenges and Opportunities*, judul terjemahan *Gerakan Pembaharuan Dalam Islam Di Tengah Tantangan Dewasa Ini*, dalam *Perkembangan Modern dalam Islam*, Harun Nasution dan Azyumardi Azra (peny), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1985.
- H. Arief Furchan, dan H. Agus Maimun, *Studi Tokoh; Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005.
- Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, Kamran As’ad dan Mufliha Wijayati (terj), Islamika, Yogyakarta, 2003.
- _____, *Oposisi Pasca Tradisi*, Khoiron Nahdiyyin (terj), Syarikat Indonesia, Yogyakarta, 2003.
- _____, *Rekonstruksi Pemahaman Tradisi Klasik*, Munirul Abidin (terj), Kutub Manar, Malang, 2003.
- Jamil, M. Mukhsin, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal versus Islam Literal*, Pustaka Pelajar Yogyakarta dan ILHAM Institute Semarang, 2005.
- Karen Amstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, Sutrio Wahono dkk (terj), Serambi, Jakarta, dan Mizan, Bandung, Cetakan IV Februari 2004.
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Edisi Revisi), PT. Rosda Karya, Bandung, 2004.
- Mantra, Ida Bagoes, *Filsafat Penelitian dan Metode Penelitian Sosial*, Pustaka Pelajar Yogyakarta, Cet. Pertama, Maret 2004.

- Nawawi, Hadari dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, Gajah Mada University Press, Yogyakarta, 1996.
- Strauss, Anselm dan Juliet Corbin, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif; Tatalangkah dan Teknik-Teknik Teoritisasi Data*, Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien (terj) Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian suatu Pendekatan Praktis*, Jakarta, Bina Aksara, 1989.
- Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, Ghalia Indonesia, Jakarta, 1988.
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Andi Ofset, Yogyakarta, 1993, hlm. 85.
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi III, Rake Sarasin, Yogyakarta, 1996.
- F. Budi Hardiman, *Teori-Teori Hermeneutika*, makalah disampaikan dalam Pendidikan Islam Emansipatoris P3M Jakarta pada tanggal 22 Mei 2003, tulisan ini disampaikan ulang dalam Pendidikan History of Thought (HOT) USC Satunama Yogyakarta, 2005.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. III, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002, hlm, 35-36.
- Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat*, Cet. II, Ghalia Indonesia, Jakarta, 1986.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

ARIES MUNANDAR, lahir di Tegal pada tanggal 25 Januari 1982, tepatnya di desa Lebaksiu lor Rt 02 Rw 03 Kec. Lebaksiu Kab. Tegal. Anak pertama dari Lima bersaudara ini sejak kecil menempuh pendidikan formalnya di SD Negeri lebaksiu lor III. Setelah menamatkan pendidikan dasarnya, ia kemudian melanjutkan ke SMP MUHAMADIAH LEBAKSIU. Tiga tahun kemudian ia melanjutkan belajarnya di SMK IBRAHIMI Situbondo jatim dan mengambil spesialisasi Program Manajemen bisnis. Sambil belajar di Asrama Pesantren Nurul Qoni ‘ pondok pesantren salafiah shafiiyah situbondo jawa timur, di bawah asuhan KHR. Fawaid As’ad. Selama tiga tahun. Selanjutnya melanjutkan Di IAIN Walisongo Semarang.

Semasa menempuh pendidikan sarjananya, penulis pernah mengikuti beberapa organisasi dan latihan, di antaranya, latihan kader 1 (LK1) HMI korkom walisongo Semarang, Sekolah Filsafat yang diadakan oleh BEM J AF. Pengalaman Organisasi ,Ketua IMT (ikatan mahasiswa tegal) Tahun 2001-2002, Sekretaris HMI Rayon Ushuludin 2002-2003, Sekretaris USC 2003-2004, Anggota DPM FU 2002-2003.