

TIPOLOGI ISLAM MODERAT DAN PURITAN: PEMIKIRAN KHALED M. ABOU EL-FADL

Chafid Wahyudi
hafiz_why@yahoo.co.id

Fakultas Ushuluddin
Sekolah Tinggi Agama
Islam (STAI) al-Fitrah,
Surabaya

Abstract: The study attempts to scrutinize Khaled M. Abou Fadl's map of thought about typology of Islamic understanding between moderat Islam and puritan Islam within the world Muslim community. The study contains theoretical meaning formula of moderat Islam and the puritan one, the dialectical relationship between them, and conceptual contribution of Khaled M. Abou Fadl on this matter towards islamic studies. The study uses textual interpretation method on Khaled M. Abou el-Fadl's works. The study concludes that the very basic map of moderat Islamic thought and puritan Islamic thought is found in the Qur'ân.

Keywords: Moderat, puritan, world Muslim community.

Pendahuluan

Menarik untuk menyimak problem “tradisi dan modernitas” (*al-turâth wa al-ḥadâthab*) dari Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, yang berangkat dari pertanyaan, “apakah kita masih memiliki pilihan terhadap modernitas”. Menurutnya, “kita tidak memiliki pilihan terhadap modernitas karena ia muncul dipaksakan dari luar sebagaimana kita juga tidak memiliki pilihan atas tradisi.” Tradisi adalah bagian masa lalu yang turut terbawa hingga kini sehingga bercokol bersama-sama dengan modern. Hal ini berakibat pada timbulnya ambivalensi termasuk pada tingkat kesadaran sehingga berpengaruh terhadap wacana kebangkitan.

Masih menurutnya, persoalannya bukan memilih tetapi persoalan keterbelahan atau ambivalensi, di mana dalam satu waktu timbul rasa senang sekaligus benci terhadap suatu objek tertentu.¹ Di satu sisi Barat modern dipandang sebagai musuh yang harus dilawan karena adanya watak represif dan imperialis terhadap Islam, sementara di sisi lain dipandang sebagai model yang patut dicontoh dengan kemajuan-kemajuan yang dimiliki. Demikian pula sikap terhadap tradisi. Tradisi dipandang sebagai tempat bersandar untuk menegaskan identitas serta autentisitasnya dan pada saat yang sama nampak sebagai lorong panjang yang penuh stagnasi dan kemunduran.²

Potret dialektika antara “modernitas” dengan “tradisi” di atas akhirnya menimbulkan perbedaan paradigma tentang orientasi kebangkitan Islam,³ yakni paradigma moderat di satu sisi berhadapan

¹ Sikap ambivalen selain menyebabkan keterbelahan struktural baik pada tingkat kesadaran maupun praksis juga berpengaruh terhadap model wacana kebangkitan yang dikembangkan. Ambivalensi menjadikan wacana pemikiran Islam dipenuhi sifat rigid, pasif dan efektif dalam arti terjadi proses eliminasi dan pembatasan sekaligus aksentuasi dan penonjolan. Kaum modernis yang mengembangkan wacana kebangkitan dengan mengadopsi nilai-nilai dan pemikiran Barat modern membungkam aspek imperialis Barat. Sedang kaum tradisional atau salafi yang menyerukan agar berpegang teguh pada tradisi dan membungkam aspek kemunduran yang dialami tradisi Islam. Lihat M. ‘Âbid al-Jâbirî, *Al-Khiṭâb al-‘Arabî al-Mu‘âsir* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 1992), 22-23.

² al-Jâbirî, *Al-Khiṭâb*, 22-23.

³ Penetrasi Napoleon Bonaparte ke Mesir pada tahun 1798-1801 M membuka mata dunia Islam terutama di Turki dan Mesir tentang kemunduran dan kelemahan umat Islam di samping kemajuan dan kekuatan dunia Barat. Dari sini timbul modernisasi

dengan paradigma puritan di sisi yang lain. Kedua paradigma inilah yang mewarnai pemikiran Islam kontemporer yang masing-masing acapkali tarik-ulur dalam menciptakan kadar dan peran sebagai yang paling benar dan otentik. Pada saat yang sama keduanya memiliki integritas pemahaman yang tidak pernah ada titik temu-dialogis. Karena kedua paradigma tersebut memiliki perbedaan lahan interpretasi yang khas terhadap teks keagamaan.

Dalam perjalanan yang berkelindan, meskipun gerakan moderat yang di sebut oleh Abou Fadl sebagai mayoritas-diam (*silent majority*) merupakan komunitas yang mendominasi dunia Muslim, namun dalam situasi mutakhir jejak langkah gerakan puritan justru telah memberikan pengaruh yang tidak sebanding dengan jumlah mereka.⁴ Ini disebabkan keyakinan gerakan puritan yang konservatif dan kaku tersalurkan melalui tindakan kekerasan sebagaimana terekam dalam eksistensi *al-Qaidah* maupun *Taliban*.

Ironisnya pengaruh yang digoreskan oleh gerakan puritan tersebut menginspirasi pandangan yang general, khususnya bagi non-Muslim Barat, misalnya tulisan utama *The New York Times*, berjudul “Seeing Green: The Red Menace Is Gone. But Here’s Islam” (Momok Hijau: Bahaya Merah Telah Berlalu. Tetapi Sekarang Islam). Pesan yang terdapat di dalam tulisan tersebut adalah “Islam itu satu dan berbahaya”.⁵ Di atas fakta ini, Abou Fadl ingin menglarifikasi pandangan tersebut dengan menunjukkan sebuah fakta bahwa saat ini Islam ada dua pandangan dunia (*worldview*) yang secara paradigmatis bertentangan dan bersaing untuk mendefinisikan kebenaran iman Islam.⁶ Usaha yang dimaksudkan oleh Abou Fadl dengan memetakan paradigma pemikiran Islam tersebut adalah sekaligus memberikan pencerahan terhadap kebingungan pemerhati non-Muslim Barat—seperti jurnalis, politikus, atau orang awam yang tidak secara khusus mendalami kajian-kajian Islam—dalam menyikapi Islam.

yang oleh banyak pemikir disebut sebagai awal kebangkitan Islam. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya*, Vol. 1 (Jakarta: UI Press, 1985), 88-89.

⁴ Khaled M. Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 17.

⁵ Dilansir Bruce B. Lawrence dari *The New York Times Week in Review*, 21 Januari 1996. Lihat Lawrence, *Islam Tidak Tunggal*, 9-10.

⁶ Abou El-Fadl, *Selamatkan*, 17.

Sketsa Biografis Khaled Abou el-Fadl

Khaled M. Abou Fadl adalah salah satu tokoh Islam yang aktif menyuarakan Islam moderat dan sangat menentang paham-paham yang puritan. Abou Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963, kemudian tumbuh berkembang untuk menghabiskan masa kanak-kanaknya hingga remaja di Kuwait dan Mesir.⁷ Ayahnya, Medhat Abou Fadl, adalah seorang ahli hukum Islam, yang menjadi guru pertamanya untuk melawan segala bentuk penindasan, dan ibunya, Afaf Nimr, yang setiap pagi membangunkannya dengan melantunkan ayat-ayat al-Qur'an.⁸

Pada usia belasan (kurang lebih 12) tahun, ia telah mampu menghafal seluruh al-Qur'an, dan belajar berbagai tradisi dan pemikiran Islam secara mendalam dengan memahami berbagai teks-teks Islam klasik.⁹ Sebagai orang yang tumbuh untuk menemukan identitas dirinya, mulanya Abou Fadl menempatkan dirinya sebagai seorang fundamentalis yang sangat setia memegang ajarannya, ia sangat menentang keras pada pemikiran "*inkâr al-sunnah*" yang muncul dan menjadi wacana pada saat itu.¹⁰ Kondisi itu karena ia dididik oleh formasi sosial, yang apabila dilihat ke belakang, "sarat dengan mimpi-mimpi kekanak-kanakan tentang kebangkitan Peradaban Islam –sebuah peradaban yang harus dijadikan menara kebebasan, keadilan dan kemuliaan." Peradaban ini dimaksudkan untuk membangkitkan kembali kejayaan dan keindahan pengalaman Nabi di Madinah.

Di sisi yang lain, Abou Fadl dibesarkan dengan suasana sosial yang tidak menentu, baik karena pergolakan politik-perang, teror dan ancaman yang mewarnai hari-harinya di masa anak-anak hingga

⁷ "About Khaled Abou El Fadl," dalam *Scholar of the House*, <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, (diakses 4 Agustus 2010)

⁸ Lihat Raheel Razza, "Calling of Islamic Reformation: Scholar is Critical to Fellow Muslims status of Women Needs Examination," dalam *Scholar of the House*, (<http://www.scholarofthehouse.org/caltorstar11.html>), (diakses 4 Agustus 2010)

⁹ Lihat Teresa Watanabe, "Battling Islamic Puritans," dalam *Los Angeles Times*, 2 Januari 2002, <http://www.scholarofthehouse.org/batlosantimj.html> (diakses 4 Agustus 2010)

¹⁰ Raheel Razza, "Calling."

remaja.¹¹ Pergolakan sosial-politik tersebut membuatnya gelisah melihat masa depan, hingga akhirnya dia bergabung dengan kelompok Wahabisme, yang ia anggap dapat menawarkan solusi, ia sangat tekun dan taat pada ajaran teologi dan moralitas yang kaku, yang diajarkan oleh faham Wahabi, pemahaman yang kaku mengenai Islam ini coba ia paksakan kepada orang lain dan bahkan keluarganya sendiri, hingga ia pernah merusak kaset musik milik kakak perempuannya,¹² dan pernah menganggap kedua orang tuanya telah keluar dari Islam (*kaafir*), karena aktivitas kehidupan mereka tidak sesuai dengan apa yang ia pahami bersama kaum Wahabi yang lain.¹³ Akan tetapi dalam perjalanannya pemikirannya mengalami pergeseran, dari seorang fundamentalis menuju seorang pecinta demokrasi. Hal itu, tampaknya ia alami ketika ia belajar di sekolah menengah dan setelah ayahnya menantanginya untuk menjadi seorang sarjana hukum Islam. Ada yang menyatakan bahwa kepergiannya ke Amerika juga disebabkan oleh tulisannya tentang pro-demokrasi dan puisi pembebasan.¹⁴

Setelah menamatkan sekolah menengahnya di Mesir ia berangkat ke *Yale Law School* pada tahun 1982.¹⁵ Empat tahun kemudian, ia lulus dengan yudisium *magna cum laude* (bergelar B.A.), dan menjadi sarjana terbaik sekaligus memenangkan penghargaan bergengsi *Scholar of the House*. Gelar sarjana hukum (J.D.) ia dapatkan dari University of Pennsylvania pada tahun 1989, dan mendapatkan penghargaan sebagai pemenang pertama pada *Jessup Moot Court Competition*. Pada tahun 1998, dia menyelesaikan program doktoralnya (Ph.D.) di Princeton University, dengan konsentrasi *Islamic Studies*. Lagi-lagi penghargaan ia sabet, yakni penghargaan bergengsi dalam penulisan disertasi terbaik yang berjudul “*Rebellion and Violence in Islamic Law*” –yang kemudian

¹¹ Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuban: Yang Berwenang dan Yang Senewenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 17-26.

¹² Khaled Abou El Fadl, “Catatan tentang Transformasi” dalam *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2002), 190

¹³ El Fadl, “Catatan tentang Transformasi”, 190.

¹⁴ Khaled M. Abou El Fadl, *Just Some Whispering Thoughts (Book of Poetry)* (Kuwait: Dâr al-Buhûth al-‘Ilmiyah, 1980).

¹⁵ Watanabe, “Batling”.

dipublikasikan pada tahun 2001 oleh Cambridge University Press.¹⁶ Pada tahun yang sama ia menempuh studi Hukum di UCLA. Akhirnya di UCLA pula ia membangun karir keserjanaan dalam bidang hingga sekarang. Di sana dia mengajar tentang HAM, hukum imigrasi dan hukum internasional, hukum Islam, hukum investasi Timur-Tengah, dan mengajar segala yang berhubungan dengan Hak Asasi Manusia dan terorisme.¹⁷

Selain mengajar, hidupnya ia dedikasikan untuk memperjuangkan nilai-nilai pluralisme, egalitarianisme, demokrasi, kesetaraan gender dan keadilan sosial, dengan menulis di berbagai media masa dan berbicara di forum-forum diskusi. Peran yang dilakukan tersebut tidak lepas dari pengetahuannya tentang tradisi klasik dan perjumpaannya dengan tradisi intelektual Amerika yang concern pada kebebasan, toleransi, HAM, dan humanitas menjadikan Abou Fadl kritis terhadap interpretasi keagamaan yang bersifat dehumanistik.¹⁸

Adapun karya-karya Abou Fadl dalam bentuk buku antara lain; *Speaking in Go'd Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001); *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001); *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001); *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004); *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002); *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of Amerika/Rowman and Littlefield, 2001).¹⁹

¹⁶ Watanabe, "Battling".

¹⁷ Raheel Razza, "Calling".

¹⁸ Teresa Watanabe, "Battling".

¹⁹ Selain dalam bentuk buku, karya-karyanya lebih banyak bertebaran dalam jurnal-jurnal Internasional. Lihat selengkapnya dalam <http://www.scholarofthehouse.org>. Sebagian besar karyanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, antara lain: *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Penerbit Serambi), *Melawan Tentara Tuhan* (Penerbit Serambi), *Musyawarah Buku* (Penerbit Serambi), *Cita dan Fakta Toleransi Islam; Puritanisme versus Pluralisme* (Penerbit 'Arsy-Mizan), *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Penerbit Ufuk). Selain itu, pikiran-pikiran Abou el-Fadl—sebagian besar sama dengan tema-tema buku-bukunya—juga bertebaran di puluhan jurnal akademis internasional.

Pemaknaan Teoretis terhadap Islam Moderat dan Puritan

Dalam dikursus teoretis terhadap beberapa karakteristik pemikiran Islam modern, tampaknya satu sama lain berbeda dalam menggunakan istilah. Namun, gejala yang umum hanya memetakan dua karakteristik pemikiran Islam, yang dalam hal ini adalah hampir sama dengan apa yang dijumpai dalam agama Kristen, yaitu istilah modernisme yang berhadapan dengan fundamentalisme. Istilah modernisme, pada awalnya diartikan sebagai aliran keagamaan yang melakukan interpretasi terhadap doktrin agama Kristen untuk menyesuaikan dengan perkembangan pemikiran modern. Sedangkan fundamentalisme dipandang sebagai aliran yang berpegang teguh terhadap “fundamen” agama Kristen melalui interpretasi secara rigid dan literal.²⁰

Penggunaan istilah tersebut menurut Abou Fadl masih meninggalkan celah bias. Sebagai gantinya Abou Fadl menawarkan istilah “moderat” dan “puritan”. Bagi Abou Fadl, istilah moderat tidak dapat diwakili oleh istilah-istilah seperti “modernisme”, “progresif” maupun “reformis”.

Istilah modernis dalam pandangan Abou Fadl, mengisyaratkan satu kelompok yang berusaha mengatasi tantangan modernitas, sementara yang lain bersikap reaksioner. Sedangkan istilah progresif dan reformis dilihat dari perspektif liberalis justru mengimplementasikan kediktatoran, sebagaimana figur Joseph Stalin maupun Gamal Abdel Nasser yang di sebut reformis yang selalu berpikir maju. Padahal nilai-nilai liberal tidak selalu dicapai dengan bergerak ke depan, terkadang nilai-nilai itu dapat diraih dengan kembali ke tradisi. Sebagai contoh, aspek-aspek-aspek tertentu dalam tradisi Islam jauh lebih berorientasi liberal dibanding ide-ide modern yang diserap umat Islam. Alasan lain, mungkin minoritas kaum Muslim termasuk reformis dan progresif, tetapi dalam konteks teologis dan hukum Islam, mayoritas kaum Muslimin adalah moderat.²¹

Lantas apa yang dikehendaki oleh Abou Fadl dengan istilah moderat? Menurutnya, istilah moderat menemukan akarnya lewat preseden al-Qur’ân yang selalu memerintahkan umat Islam untuk

²⁰ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 5.

²¹ Abou Fadl, *Selamatkan*, 27-29.

menjadi orang yang moderat, dan preseden al-Sunnah yang menggambarkan sosok nabi yang menunjukkan tipikal orang moderat, tatkala dihadapkan pada dua pilihan ekstrem, maka Nabi selalu memilih jalan tengah.²²

Memasuki bagian yang lain, ketimbang istilah-istilah “fundamentalis”, “militan”, “ekstremis”, “radikal”, “fanatik”, ataupun “islamis”, Abou Fadl lebih suka menggunakan istilah puritan. Penggunaan istilah fundamentalis jelas memunculkan problematis. Ini tidak lepas dari makna dasar fundamentalis yang dalam bahasa Arab dikenal dengan kata *uṣūlī*, yang artinya “pokok dan mendasar”. Hal yang sama terungkap dalam pengertian Azyumardi Azra, fundamentalisme Islam ada kesamaannya dengan fundamentalisme Kristen; yakni kembali kepada “fundamentals” (dasar-dasar) agama secara “penuh” dan “literal,” bebas dari kompromi, penjinakan dan reinterpretasi.²³ Ini ada kesan bahwa hanya fundamentalis Islam yang berlandaskan pada pokok dan dasar Islam, yakni al-Qur’ân dan Ḥadīth. Padahal menurut Abou Fadl, setiap Muslim dalam kadar tertentu adalah orang yang meyakini nilai-nilai fundamental. Dengan kata lain, komunitas moderat juga mendeskripsikan diri mereka sebagai *uṣūlī* yang tentunya dengan semangat perspektif yang berbeda dengan kelompok puritan.

Sedang istilah militan, menurut Abou Fadl sama sekali tidak membantu dalam per-label-an Islam. Karena istilah ini lebih mengacu pada aktivitas pembelaan diri dari pada keinginan menggunakan kekuatan ofensif dan agresif. Sementara istilah ekstremis, fanatik, radikal, meskipun ini tawaran yang masuk akal ketika melibatkan Taliban dan al-Qaeda, akan tetapi, menurut Abou Fadl, dengan mencermati pemikiran mereka yang menganut absolutisme dan menuntut kejelasan makna dalam menafsir teks, maka ini bukan watak ekstrimis, fanatik, dan radikal. Adapun istilah islamisis, menurut Abou Fadl adalah indetik dengan pengaburan antara ranah privat dan publik.²⁴

²² Abou Fadl, *Selamatkan*, 26.

²³ Azyumardi Azra, “Memahami Gejala Fundamentalisme” dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. IV No. 3 (1993), 3.

²⁴ Abou El-Fadl, *Selamatkan*, 30-32.

Dari pembacaan istilah-istilah di atas menurut Abou Fadl secara ontologis tidak bisa mewakili istilah puritan. Adapun secara teoretis, istilah puritan menurutnya, menunjuk pada keyakinan absolutisme yang tidak kenal kompromi, dan dalam banyak hal otoritasnya cenderung *puris*, yakni tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang berkompetisi dan memandang realitas plural sebagai bentuk kontaminasi atas kebenaran sejati.²⁵

Terlepas dari keberatan terhadap istilah-istilah yang beredar dalam memotret bentuk pemikiran keislaman, Abou Fadl mengakui bahwa dalam melihat realitas pemikiran Islam melalui dikotomi moderat dan puritan adalah sebuah simplikasi yang berlebihan dan tidak memadai.²⁶ Bukan tanpa alasan apabila Abou Fadl hanya memetakan dua kategori, sebab secara umum kebanyakan orang Muslim jatuh pada pilihan di antara dua kutub ekstrem, yakni moderat dan puritan.

Di luar Abou Fadl, dikotomi pemikiran Islam jika dilihat dari “rentan waktu” dengan istilah yang berbeda telah dimunculkan oleh Fazlur Rahman. Secara diakronik dimulai dari revivalisme pra-modernis muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia (Wahabîyah),²⁷ dasar pembaharuan yang kemudian diambil alih oleh gerakan modernisme klasik di bawah pengaruh ide-ide Barat,²⁸ gerakan ini kemudian

²⁵ Abou Fadl, *Selamatkan*, 29.

²⁶ Abou Fadl, *Selamatkan*, 29.

²⁷ Revivalisme pra-modernis gerakan ini selain muncul di Arabia juga muncul India (Shah Wali Allah) dan Afrika (Sanusi). Gerakan ini bercirikan, *pertama*, tidak terkena sentuhan Barat, *kedua*, keprihatinan mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya, *ketiga*, menghimbau untuk kembali kepada Islam yang sejati dan mengesyahkan tahayul-tahayul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, *keempat*, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum serta berusaha melaksanakan ijtihad, *kelima*, himbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik, dan *keenam*, melaksanakan itu semua dengan kekuatan senjata bila perlu. Lihat Taufik Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, peny. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1994), 18.

²⁸ Gerakan modernis klasik muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 di bawah pengaruh ide-ide Barat, sehingga fokus upaya aliran ini adalah berusaha menciptakan kaitan yang baik antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Qur’ân dan Sunnah Nabi. Yang baru pada gerakan ini adalah perluasan terhadap isi ijtihad. Lihat Abou Fadl, *Selamatkan*, 29.

mendapatkan reaksi dari gerakan neo-revivalisme yang ingin membedakan Islam dengan Barat.²⁹ Sebagai jawaban terhadap kelemahan gerakan-gerakan pembaharuan yang telah ada kemudian hadir gerakan pembaharuan neo-modernisme,³⁰ yang mencoba mengkritisi dan mengapresiasi hasil pemikiran umat Islam (baca: tradisi) dan khazanah pemikiran Barat sekaligus.³¹

Dikotomi Fazlur Rahman di atas menarik untuk dikonfrontir melalui kaca mata Abou Fadl. Wajah gerakan revivalisme pra-modernis yang dipotret melalui eksistensi Wahabi di mata Abou Fadl adalah embrio gerakan puritan. Di sisi yang lain gerakan modernisme klasik yang ditransformasi dari Jamâl al-Dîn al-Afghânî (w. 1897), M. ‘Abduh (w. 1905), maupun M. Râshid Ridâ (w. 1935), yang mengasosiasikan diri sebagai komunitas Salafi. Pada awalnya, menurut Abou Fadl, gerakan ini menjanjikan sebetuk kebangkitan yang liberal dan cukup toleran dengan perbedaan mazhab. Namun, sejak sepanjang abad ke 20 muncul pemikiran Salafi yang digawangi oleh Abû al-A’lâ al-Mawdûdî (w. 1979) dan Sayyid Quṭb (w. 1966) --yang dipetakan oleh Rahman sebagai gerakan neo-revivalisme-- telah berubah menuju apologetis yang statis dan tidak berkembang,³² Sementara itu tahun 1970-an lewat akulturasi sosial politik yang kompleks komunitas Wahabi melepaskan diri dari sejumlah bentuk ekstrem dan menggunakan simbol-simbol

²⁹ Neo-revivalisme merupakan reaksi terhadap gerakan modernis klasik, menolak metode dan semangatnya, tetapi sayangnya, mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apa pun untuk menegaskan posisinya, selain berusaha membedakan dengan Islam dari Barat. Lihat Abou Fadl, *Selamatkan*, 19.

³⁰ Istilah ini merujuk kepada perspektif pemikiran Islam kontemporer yang berusaha mengapresiasi khazanah pemikiran Islam klasik yang masih berguna sekaligus mengambil yang baru yang lebih bermanfaat untuk perkembangan penafsiran Islam yang lebih kontekstual. Lihat Budhy Munawar-Rachman, “Glossary”, *Ulumul al-Qur’ân*, No. 1, Vol. IV (1993), 120. Istilah ini juga memberikan identitas pada kecenderungan pemikiran keislaman yang muncul sejak beberapa dekade terakhir yang merupakan sintesis antara pemikiran tradisionalisme dan modernisme.

³¹ Pengertian ini menjadi pembeda antara modernisme klasik dan neo-modernisme. Yang *pertama* secara membabi buta menerima ide-ide Barat sedang yang *terakhir* ada upaya kritis untuk memilah secara objektif mana yang terbaik buat dunia Islam dari dunia Barat. Lihat Amal, “Fazlur Rahman”, 20.

³² Apologetis adalah pemikiran yang berusaha membela Islam dan tradisinya dihadapan penetrasi Westernisasi dan dan modernitas dengan secara simultan menegaskan kesesuaian dengan supremasi Islam. Lihat Abou Fadl, *Selamatkan*, 96-7.

Salafisme, sehingga antara Salafi dan Wahabi paraktis menjadi sulit dibedakan. Perpaduan Salafisme dan Wahabisme inilah yang terjalin-kelindan membentuk semangat teologi puritan saat ini.³³ Dengan demikian, mengamati dikotomi pemikiran keislaman yang ditawarkan Rahman, dilihat dari kaca mata Abou Fadl pada akhirnya mengarah pada dua pemetaan.

Pemetaan makna teoretis tersebut pada akhirnya membawa pada bagaimana metode nalar analisis atau epistemologi yang mensublimasikan teoretis tersebut. Oleh karenanya pada sesi selanjutnya adalah mencoba mengeksplorasi epistemologi dari teori tersebut.

Dialektika Islam Moderat dan Puritan

Dalam pandangan Samuel P. Huntington, bahwa konflik di dunia ini yang paling berbahaya bukanlah pertentangan antar kelas sosial atau antar kelompok-kelompok (kekuatan) ekonomi, tetapi konflik antara orang-orang yang memiliki entitas-entitas budaya yang berbeda-beda.³⁴ Pandangan ini dapat dibenarkan ketika meneropong perbedaan paradigma Islam moderat dengan Islam puritan yang satu sama lain saling menghasut. Misalnya Maryam Jameelah dan Abd al-Qadir al-Sufi dengan perasaan penuh curiga mengatakan bahwa komunitas moderat adalah kelompok yang ingin “membaratkan dan men-sekuler-kan” Islam. Keduanya menuduh komunitas moderat sebagai agen imperialis Barat. Secara khusus al-Sufi melemparkan tuduhan bahwa pelopor moderat adalah agen *Freemasonry*, yang disengaja diperalat oleh organisasi rahasia Yahudi untuk merusak Islam dan melemahkan Muslim dari dalam.³⁵

Dipihak lain, dengan nada beraroma sinisme, Fazlur Rahman memandang komunitas puritan dengan ungkapan, “orang-orang yang dangkal dan superfisial, anti-intelektual dan pemikirannya tidak bersumberkan kepada al-Qur’ân dan budaya intelektual tradisional

³³ Abou Fadl, *Selamatkan*, 99.

³⁴ Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Qalam, 2000), 9. Potret faktualnya adalah anarkisme FPI terhadap AKKBB dan Ahmadiyah.

³⁵ Ihza Mahendra, *Modernisme*, 6-7.

Islam.³⁶ Dalam ranah Indonesia, Nurcholis Madjid tampil untuk mengatakan, komunitas puritan “menyebarkan paham keagamaan yang telah standard (baku) dalam suatu agama tertentu, dan juga menyebarkan gagasan-gagasan yang palsu dan bersifat menipu.” Masih menurutnya, di masa sekarang puritanisme telah menjadi sumber kekacauan dan penyakit mental dalam masyarakat.”³⁷

Tampilan di atas merupakan konsekuensi dari perbedaan interpretasi terhadap teks keagamaan. Dari sini lantas muncul sebuah imajinasi bagaimana mereka-mereka ini memandang sekaligus menginterpretasikan teks keagamaan sebagai kerangka epistemologinya. Islam moderat menurut Abou Fadl, adalah mereka yang meyakini Islam, menghormati kewajiban-kewajiban kepada Tuhan, dan meyakini bahwa Islam sangat pas untuk setiap saat dan zaman, *li kull zaman wa makân*. Mereka tidak memperlakukan agama laksana monumen yang baku, tetapi memperlakukannya dalam kerangka iman yang dinamis dan aktif.³⁸ Konsekuensinya, Islam moderat menghargai pencapaian-pencapaian sesama Muslim di masa silam, untuk direaktualisasikan konteks kekinian.³⁹

Berbeda dengan Islam moderat, Islam puritan memperlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis. Mereka sangat membesar-besarkan peran teks dan memperkecil peran aktif manusia dalam menafsirkan teks keagamaan. Dalam hal ini orientasi Islam puritan mendasarkan diri dibalik kepastian makna teks, sehingga implementasi perintah Tuhan, yang seutuhnya dan secara menyeluruh seakan sudah termaktub di dalam teks,⁴⁰ bukan pada nuansa kontekstualisasi.

Semangat dalam memperlakukan Islam di antara Islam moderat dan Islam puritan di atas akan semakin jelas perbedaannya dilihat dalam konteks pengambilan hukum Islam. Al-Qur’ân dan Sunnah adalah sumber yang paling otoritatif dalam keyakinan Islam. Selain

³⁶ Ihza Mahendra, *Modernisme*, 7.

³⁷ Nurcholis Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 586.

³⁸ Bandingkan dengan ungkapan Ulil Abshas Abdallah “...Islam bukanlah sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ke 7 Masehi, lalu dianggap “patung” indah yang tak boleh disentuh tangan sejarah..”. Lihat Ulil Abshar Abdallah, “Meyegarkan Kembali Pemahaman Islam” dalam dzulmani (ed.), *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2005), 7.

³⁹ Abou Fadl, *Selamatkan*, 133-134.

⁴⁰ Abou Fadl, *Selamatkan*, 118.

kedua sumber tersebut, perkembangan zaman menuntut para ahli hukum belakangan mengambil putusan hukum sesuai dengan metodologi yang mereka ciptakan dalam memahami al-Qur'ân dan Sunnah. Hasil dari usaha mereka inilah yang kemudian dikenal dengan *fiqh*. Oleh sebab itu, hukum Islam terbagi menjadi dua katagori yang berbeda, yaitu shari'ah dan fiqh. Shari'ah adalah hukum ideal, jalan kebenaran yang dikehendaki Tuhan yang bersifat abadi. Sedang *fiqh* bukan hukum Tuhan, sebab ia adalah hasil produk manusia, karena itu mungkin keliru, dapat diubah, dan kondisional.⁴¹

Menyikapi persoalan hukum Islam tersebut, perspektif Islam moderat, memilah antara hukum abadi,—sebagaimana ada dalam pikiran Tuhan (baca: kehendak Tuhan) dengan ikhtiar manusia dalam memahami dan mengimplementasikan hukum abadi tersebut. Bagi Islam moderat, hukum abadi—sebagaimana ada dalam pikiran Tuhan adalah sangat sempurna. Pada taraf ini manusia sebatas melakukan usaha semaksimal mungkin untuk menggapai dan memahami hukum abadi.⁴² Oleh karena itu, manusia tidak bisa mengklaim apa yang ia gapai dan pahami sebagai sesuatu kebenaran universal-absolut. Senada dengan Islam moderat, secara teoretis, Islam puritan juga menerima perbedaan itu, akan tetapi, dalam kenyataannya, Islam puritan akhirnya mengaburkan perbedaan itu sedemikian rupa sehingga menjadikan tidak bermakna.⁴³

Untuk memahami hukum abadi Tuhan yang termodifikasi dalam wujud al-Qur'ân, Islam moderat memandang bahwa al-Qur'ân benar-benar telah menyampaikan putusan secara spesifik terhadap persoalan tertentu dan putusan spesifik yang seperti itu harus dipahami dalam kaitannya dengan konteks. Putusan sepesifik di dalam al-Qur'ân yang di maksud adalah muncul dalam merespons persoalan-persoalan tertentu yang dihadapi umat Islam pada zaman Nabi. Maksud dari putusan spesifik dan khusus yang dinyatakan di dalam al-Qur'ân bukanlah tujuan itu sendiri, melainkan putusan yang diwahyukan pada waktu itu adalah untuk mencapai tujuan moral dari al-Qur'ân seperti keadilan, keseimbangan, kesetaraan, kasih sayang, kebajikan dan seterusnya. Dengan kata lain, tujuan moral dan etis yang disampaikan oleh al-

⁴¹ Abou Fadl, *Selamatkan*, 174 dan 182.

⁴² Abou Fadl, *Selamatkan*, 182.

⁴³ Abou Fadl, *Selamatkan*, 183.

Qur'ân memainkan peran sentral dan penting dalam proses analisis hukum. Berbeda dengan Islam puritan yang menjalankan putusan yang disampaikan al-Qur'ân tanpa mempertimbangkan lingkungan historis waktu putusan itu diwahyukan sekaligus mengabaikan tujuan-tujuan etika dan moral al-Qur'ân.⁴⁴

Sedangkan terhadap Ḥadīth, Islam moderat menerapkan prinsip-prinsip sistematis dalam bentuk kritik sejarah terhadap Ḥadīth-Ḥadīth yang dinisbatkan pada Nabi. Karena suatu kenyataan bahwa Ḥadīth terkodifikasi dan terpelihara satu abad sepeninggal Nabi, adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari akan cerminan lingkungan historis, perselisihan sektarian, dan konflik politik. Menghadapi situasi yang demikian, Islam moderat menggunakan metode analisis kritis dengan meneliti kondisi-kondisi lingkungan yang melingkupi. Tujuannya untuk menyakinkan bahwa setiap riwayat yang ada dapat dipahami dengan baik secara historis maupun rasional. Seakan tidak menemukan titik temu, Islam puritan menganggap Ḥadīth Nabi selayaknya al-Qur'ân yang mutlak, sebagai kode hukum yang harus diterapkan tanpa ada dipertanyakan, hal ini dikarenakan di dalam kepercayaan mereka semua persoalan hidup sudah terjelaskan dalam sumber hukum tersebut secara spesifik, detail dan gamblang.⁴⁵

Sampai di sini dapat dipetakan dengan jelas, bahwa Islam moderat yang mengedepankan kontekstualisasi sekaligus memperhatikan aspek tujuan moral dan etis, berkeyakinan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan fleksibel dalam merespons perubahan zaman yang semakin kompleks. Lain halnya dengan Islam puritan lebih mengedepankan kekuatan teks sehingga terkesan kaku dalam menerapkan hukum.

Sementara itu, dalam menyikapi dialektika tradisi dengan modernitas, Islam puritan dengan tegas menolak modernitas. Islam puritan secara terbuka mengidolakan generasi awal atau “zaman keemasan Islam,” yaitu era Nabi di Madinah dan masa al-Khulafâ' al-Râshidûn. Epistemologi yang dibangun oleh Islam puritan adalah bahwa Islam telah mencapai aktualisasi potensi penuh pada satu periode sejarah tertentu, yakni generasi awal. Oleh karenanya di mata

⁴⁴ Abou Fadl, *Selamatkan*, 189-190.

⁴⁵ Abou Fadl, *Selamatkan*, 187-188.

Islam puritan, untuk benar-benar modern umat Islam harus merebut kembali masa silam itu dengan cara meniru dan mereplikasikan di dalam dunia modern. Dengan kata lain, kompas perkembangan Islam puritan diarahkan pada masa silam. Akan tetapi keyakinan semacam ini, dalam pandangan Abou Fadl justru membuat Islam puritan mendera keterasingan di dunia modern dan ini sekaligus hanya menghasilkan sikap despotisme ganas. Rasa keterasingan ini memunculkan sikap anti-Barat.⁴⁶

Dengan arah yang berbeda, Islam moderat percaya adanya “Islam yang abadi” dengan alasan bahwa masa depan dapat membuahakan aktualisasi potensi yang lebih besar ketimbang yang pernah ada di masa silam. Aktualisasi potensi itu adalah di mana Islam moderat tidak menanggalkan tradisi Islam. Pada saat yang sama, Islam moderat juga tidak menolak modernitas sebagai sesuatu yang tidak relevan, sebaliknya antara tradisi dan modernitas mesti berjalan berkelindan sebagaimana terurai dari pandangan Rahman yang menangkap tradisi dan modernitas sebagai bagian tak terpisahkan, di mana keduanya mesti dikaji secara kritis dan objektif⁴⁷ dengan memilah-milah mana yang bermanfaat bagi kemajuan Islam.

Kontribusi Pemikiran Moderat Khaled Abou el-Fadl

Menyelami *memory card* (baca: buku) Abou Fadl tentang dikotomi Islam moderat dan puritan, terasa menghipnotis ke dalam suatu arena perang dalam memperebutkan suatu “ klaim kebenaran”. Satu sama lain memperjuangkan integritas pemahaman masing-masing hingga mengabaikan ruang diplomasi. Terlepas dari gagasan dikotomis tersebut patut untuk dikemukakan sebuah kontribusi di dalam dunia akademis.

Adalah penting untuk memahami bahwa jenis pemikiran yang bernuansa “satu” alternatif akan lebih banyak menjebak diri kita dari pada membebaskan kita dari kesulitan. Yang jelas, jenis pemikiran yang berdimensi satu alternatif tentu tidak kaya muatan dan tidak antisipatif, apalagi sampai ke arah transformatif. Pemikiran “satu” alternatif agaknya hanya menyuguhkan “tesa” dan “sintesa” saja, sehingga lebih

⁴⁶ Abou Fadl, *Selamatkan*, 197-209.

⁴⁷ Amal, “Fazlur Rahman”, 20.

mengarah pada pemikiran “normatif”, dan bukan sintesis-antisipatif-transformatif.

Sebaliknya melalui apa yang disuguhkan Abou Fadl dalam kaitannya dengan Islam moderat dan Islam puritan, telah memberikan cara pandang yang luas melintasi “tesa” dan “sintesa” itu sendiri. Hal ini meniscayakan adanya keragaman *episteme* dalam memahami teks keagamaan Islam, sehingga membuka ruang-ruang akademis untuk menciptakan kreativitas berpikir. Pada titik yang lain, kita perlu merenungkan argumentasi Roger Garaudy, baginya, satu sebab tidak berkembangnya filsafat Islam dan ilmu-ilmu lain dalam kebudayaan Islam adalah sikap penolakan terhadap perkembangan pemikiran manusia yang kreatif.⁴⁸

Catatan Akhir

Sebuah kenyataan bahwa Islam saat ini ditandai dengan pergulatan keras antar paradigma yang masing-masing saling berebut klaim kebenaran. Akan tetapi di mata non-Muslim Barat kenyataan tersebut tertutup kabut kebencian. Sehingga yang ada di mata Barat, Islam adalah satu dengan semangat terorisnya, kekerasannya dan seterusnya. Oleh karena itu, Abou Fadl mengklarifikasinya dengan menunjukkan bahwa Islam secara garis besar memiliki dua karakter pemikiran, moderat dan puritan.

Secara teoretis, “moderat” menemukan akarnya lewat presenden al-Qur’ân yang selalu memerintahkan agar menjadi orang yang moderat, dan *preseden* al-Sunnah Nabi yang selalu memilih jalan tengah. Sedangkan “puritan” adalah keyakinan absolutisme yang tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang yang lain. Dalam penerapannya, Islam moderat meyakini bahwa Islam sangat pas untuk setiap saat dan zaman, *li kull zamân wa makân*. Selain itu, Islam moderat menghargai pencapaian-pencapaian sesama Muslim di masa silam, untuk direaktualisasikan di zaman sekarang. Berbeda dengan Islam puritan yang cenderung memperlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis lantaran terjebak pada peran teks yang terlalu besar. Akibatnya, peran aktif manusia dalam menafsirkan teks keagamaan menjadi tereduksi.

Demikian, paparan Abou Fadl tentang peta pemikiran Islam yang hanya mencukupkan pemetaan pada Islam moderat dan Islam puritan,

⁴⁸ Roger Garaudy, *Janji-Janji Islam*, terj. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), 167.

hal ini mengingat besarnya sumbangsih dan peranan keduanya dalam menentukan kehidupan Islam universal.

Daftar Pustaka

- Abdallah, Ulil Abshar. “Meyegarkan Kembali Pemahaman Islam” dalam Dzulmani (ed.), *Islam Liberal & Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2005.
- Amal, Taufik Adnan. “Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, peny. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1994.
- Azra, Azyumardi. “Memahami Gejala Fundamentalisme,” *Ulumul Qur’an*, Vol. IV No. 3 1993.
- Fadl, Khaled M. Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- . *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- . “Catatan tentang Transformasi,” dalam *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2002.
- . *Just Some Whispering Thoughts*. Kuwait: Dâr al-Buḥûth al-‘Ilmiyah, 1980.
- Huntington, Samuel P. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail. Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Jâbirî (al), M. ‘Âbid. *Al-Khitâb al-‘Arabî al-Mu‘âsir*. Beirut: Markaz Dirâsat al-Waḥdah al-‘Arabîyah, 1992.
- Lawrence, Bruce B. *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam Dari Kekerasan*, terj. Harimukti Bagoes Oka. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Madjid, Nurcholis. *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya*, Vol. 1. Jakarta: UI Press, 1985.

Rachman, Budhy Munawar. "Glossary", *Ulumul al-Qur'ân*, No. 1, Vol. IV 1993.

Web Site

"About Khaled Abou El Fadl," dalam *Scholar of the House*, <http://www.scholarofthehouse.org/abdrabelfad.html>, (diakses 4 Agustus 2010)

Raheel Razza, "Calling of Islamic Reformation: Scholar is Critical to Fellow Muslims status of Women Needs Examination," dalam *Scholar of the House*, (<http://www.scholarofthehouse.org/caltorstar11.html>), (diakses 4 Agustus 2010)

Teresa Watanabe, "Battling Islamic Puritans," dalam *Los Angeles Times*, 2 Januari 2002, <http://www.scholarofthehouse.org/batlosantimj.html> (diakses 4 Agustus 2010)