

# BUDAYA URBAN MUSLIM KELAS MENENGAH

**Rofhani**  
nani.rofhani@yahoo.co.id

Fakultas Ushuluddin  
IAIN Sunan Ampel,  
Surabaya

**Abstract:** This article will discuss the cultural dimension is understood in the conventional sense, ie as beliefs, values, and a person's lifestyle in everyday life. In addition, this article will examine the cultural phenomenon of the modern (or even postmodern) is by some regarded as an ethical culture that reduces the value of the community. These conditions then led to the birth of fundamentalism that offer Islamic culture. But in its development, this solution has not quite accepted by the Muslim urban middle class, as assessed ancient cultures offer, traditional or even outmoded, but on the other hand they also indicate a negation of the Western culture which is considered to damage the image of Muslims. Therefore, this group tried to make a synthesis of culture with other cultures raises and offering style that still offers a more modern Islam and not obsolete.

**Keywords:** Cultural dimension, Muslim, urban, middle class.

## Pendahuluan

Clifford Geertz menyatakan bahwa ideologi adalah sebuah sistem kebudayaan. Jika asumsi itu dibenarkan, maka gagasan apapun yang diwacanakan tidak bisa dilepaskan dari kondisi dan situasi masyarakat. Geertz kemudian menganalisis ideologi melalui dua pendekatan: *pertama*, sebagai teori kepentingan (*the interest theory*) yang bermakna senjata atau kedok, dan *kedua* sebagai teori ketegangan (*the strain theory*) yang bermakna simtom dan sebuah obat. Pada teori kepentingan, pernyataan ideologis merupakan latar belakang perjuangan universal untuk memperoleh keuntungan dan kekuasaan. Sementara pada teori ketegangan pernyataan ideologis merupakan usaha yang berkelanjutan untuk merevitalisir ketidakseimbangan kondisi sosial dan psikologi seseorang dengan mengalihkan dirinya dari kecemasan. Meskipun sekilas kedua teori ini saling bertentangan, tetapi pada kenyataannya terdapat simbiotis antara keduanya. Teori ketegangan sebenarnya bisa muncul sebagai tanggapan terhadap kesulitan-kesulitan empiris yang dijumpai pada teori kepentingan.<sup>1</sup>

Pembicaraan ideologi sering dikaitkan dengan politik, tetapi pada perkembangannya ideologi secara pragmatis sudah tidak bisa memberi gambaran yang memadai tentang proses politis tersebut. Karenanya, ideologi mulai menjadi penting ketika ia digunakan sebagai sumber makna dan sikap sosio-politis dengan memberi tanggapan terhadap ketegangan baik secara kultural, sosial, dan psikologis. Oleh karena itu, arus pemikiran kebudayaan merupakan suatu yang teramat penting jika dibandingkan dengan penyebaran ideologi itu sendiri.

Dalam pemaknaan baru, kebudayaan atau *culture* merupakan bentuk kata kerja, bukan lagi sebagai kata benda sebagaimana pemaknaan lama. Karenanya, kebudayaan dipandang sebagai entitas yang dinamis, bukan rigid dan statis. Melalui pintu kebudayaan, segala aspek kehidupan baik sosial, agama, politik, dan etika bisa masuk dan membuat perubahan. Kebudayaan merupakan strategi atau *master plan* yang dibuat manusia yang diarahkan pada pandangan yang futuristik. Van Peursen berpendapat bahwa manusia modern hendaknya sadar

---

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Book, 1973), 201-202.

akan kebudayaannya, di mana manusia harus memikirkan dan merencanakan arah yang akan ditempuh oleh kebudayaan itu sendiri.<sup>2</sup>

Kebudayaan bukanlah sebagai produk akhir kehidupan, akan tetapi ia proses yang sinambung. Kebudayaan akan terus terlibat dalam kondisi tawar-menawar antar-unsur budaya untuk sampai pada tahap kemapanan yang juga bersifat sementara. Karena itu, kebudayaan lain akan selalu menjadi penggerak atas terciptanya ragam antitesis yang berbentuk kebudayaan baru. Kebudayaan baru tersebut lahir melalui dialektika, bahkan benturan dengan kebudayaan lama untuk menciptakan sejarah baru sebuah kebudayaan. Oleh karenanya, disadari atau tidak, budaya kemudian menjadi simptom dan obat untuk mengatasi ketidakberdayaan serta langkah untuk menghilangkan kecemasan-kecemasan yang dialami oleh masyarakat.

Artikel ini akan membicarakan dimensi budaya yang dipahami dalam pengertian konvensional, yaitu sebagai keyakinan, nilai, dan gaya hidup seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu, artikel ini juga akan mengulas fenomena budaya modern (atau bahkan sudah posmodern) yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai budaya yang mengurangi nilai etis masyarakat. Kondisi ini kemudian mendorong lahirnya gerakan fundamentalisme yang menawarkan budaya islami. Tetapi pada perkembangannya, solusi ini belum cukup diterima oleh kalangan Muslim urban kelas menengah (*urban Muslim middle class*), karena budaya tawarannya dinilai kuno, tradisional atau bahkan ketinggalan zaman, tetapi pada sisi yang lain mereka juga menunjukkan adanya penegasian terhadap budaya Barat yang dianggap dapat merusak citra kaum Muslim. Oleh karena itu, kelompok ini mencoba membuat sintesa budaya dengan memunculkan dan menawarkan budaya lain yang masih menonjolkan corak Islam yang lebih modern dan tidak ketinggalan zaman.

## **Budaya Fundamentalisme dan Budaya Modern**

### **Selayang Pandang Fundamentalisme**

Istilah fundamentalisme, walaupun sering tersiar dewasa ini, mempunyai makna yang terlampau ambigu, karena keumuman istilah

---

<sup>2</sup> Pembahasan tentang Kebudayaan dalam perspektif filosofis dapat dibaca di C.A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

dan rentannya perubahan pemaknaannya. Karenanya yang sering tersirat adalah pemaknaan fundamentalisme sebagai keteguhan dan kekakuan. Kata fundamentalisme banyak dipakai untuk makna-makna tertentu, tapi dalam kondisi lain ia terkadang kehilangan kemampuan dalam memberi batasan yang jelas maksud dan tujuannya, bahkan pemaknaannya ‘terkadang’ jauh melenceng dari makna aslinya. Kondisi semacam ini disebabkan oleh sesuatu yang masih bersifat nisbi. Kita bisa menemukan dengan mudah hal-hal yang bersifat fundamental dalam bentuk apapun di setiap masyarakat, dari pemikiran, hingga sejarahnya.

Fundamentalisme bukanlah semata-mata gerakan keagamaan, meskipun istilah ini dalam beberapa dasawarsa terakhir sering kali digunakan untuk menyebut ideologi gerakan Islam kontemporer yang militan. Kita tidak akan bisa memahami fundamentalisme jika kita mencoba memisahkannya dari konteks sosial, ekonomi, budaya, dan politik yang menjadi pendorong munculnya gerakan fundamentalisme. Sebagaimana yang selalu hangat dibicarakan, fundamentalisme agama—bukan hanya monopoli Islam, tetapi terdapat juga dalam agama-agama lain—agakny menjadi fenomena global dengan seribu makna. Fundamentalisme bisa dianggap sebagai ancaman, tetapi sebaliknya bisa juga menjadi tanda kebangkitan yang tidak bermakna apa-apa.

Istilah fundamentalisme sebenarnya lahir dari rahim agama protestan dengan menunjuk pada penafsiran literal terhadap Bibel secara kreatif, di mana pada perjalanannya gerakan fundamentalisme ini (terutama dalam kajian Islam) kemudian diasumsikan sebagai suatu sikap intelektual yang mengklaim diri bahwa sikap politiknya berdasarkan prinsip-prinsip teks suci. Munculnya istilah fundamentalisme pada tahun 1920 diawali dari rangkaian pamflet yang berjudul *the fundamental of the faith* yang diterbitkan di Amerika Serikat.<sup>3</sup> Dalam pamflet tersebut, pemimpin Protestan Evangelis yang konservatif mengajak dan menyerukan untuk kembali kepada inti kebenaran Protestan dalam menghadapi semangat zaman yang liberal dan progresif. Istilah fundamentalisme kemudian digunakan untuk mengidentifikasi kelompok Protestan yang anti-modernitas, di

---

<sup>3</sup> George M. Marsdem, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925* (New York: Oxford, 1982).

samping itu juga digunakan untuk mengidentifikasi kelompok tertentu yang meyakini bahwa dunia ini segera berakhir.<sup>4</sup> Banyak pendapat yang mengatakan bahwa fundamentalisme adalah fenomena baru, namun beberapa sejarawan Protestan di Amerika berusaha untuk tidak mengakui bahwa fundamentalisme di Amerika itu hasil pemikiran abad dua puluhan, di mana pada masa itu terdapat perdebatan tentang teori evolusi manusia. Lebih rincinya lagi, Marsden berusaha untuk menarik akar sejarah fundamentalisme dari mulai munculnya gerakan suci yang ada sebelum lahirnya istilah fundamentalisme itu sendiri. Karenanya fundamentalisme yang sekarang merupakan penguat dari kecenderungan pada kebudayaan bangsa Amerika dan agama-agama tradisional.<sup>5</sup>

Dalam konteks yang terjadi di negara Amerika Serikat, istilah fundamentalisme digunakan untuk mengidentifikasi kaum pra-milenial, yang kemudian ini menjelaskan konteks sosial, di mana masyarakat saat itu terdiri dari kelompok progresif dan kelompok fundamentalis yang secara spesifik terjadi di kalangan Protestan. Kelompok progresif melihat kehidupan sebagai sesuatu yang baik, bahkan akan lebih baik. Sedangkan kelompok fundamentalis (kelompok yang terdapat di wilayah dan kelas sosial yang paling sedikit menikmati kesejahteraan ekonomi Amerika) menilai bahwa manusia berada pada posisi sarat dengan dosa dan menuduh kelompok progresif sebagai perampas

---

<sup>4</sup> Dalam tradisi Kristen terdapat dua pendapat mengenai keyakinan berakhirnya dunia. *Pertama*, mereka yang meyakini bahwa hari kiamat sangat dekat dan mereka sedang hidup di penghujung waktu. *Kedua*, adanya urutan peristiwa pada saat kiamat nanti, di mana pada hari penghakiman tersebut akan dibedakan penempatan antara orang yang kafir dan orang yang beriman atau yang diselamatkan dari dosa (kaum pra-milenial). Sebagian dari mereka juga berpendapat bahwa kiamat akan terjadi sesudah milenium ini (kaum pasca-milenial). Pada konteks pembedaan kaum pra-milenial dan pasca-milenial ini, Bruce kemudian menyimpulkan adanya penyederhanaan penggambaran kondisi sosial saat itu. Saat krisis sosial dan depresi ekonomi, pendapat kaum pra-milenialis yang bersifat pesimis cenderung mendominasi, sedangkan di masa munculnya optimisme sosial (saat itu Amerika telah menikmati pertumbuhan ekonomi yang cukup tinggi pada awal abad 20 dengan menikmati hasil revolusi perancis) pendapat kaum pasca-milenialis lebih menarik perhatian. Lihat Steve Bruce, *Fundamentalisme: Pertautan Sikap Keberagaman dan Modernitas*, terj. Herbhayu A. Noerherlambang (Jakarta: Erlangga, 2003), 15.

<sup>5</sup> Marsden, *Fundamentalism*, 244.

kuasa Tuhan.<sup>6</sup> Oleh karena itu, bagi Marsdem, fundamentalisme yang sekarang merupakan penguat dari kecenderungan pada kebudayaan bangsa Amerika dan agama-agama tradisional.

Bertolak dari akar kesejarahan yang bersifat spesifik tersebut, pada perkembangannya penggunaan istilah fundamentalisme ini (terutama dalam konteks pemikiran keislaman) digunakan untuk merefleksikan kelompok konservatif dalam ekspresi keagamaannya.<sup>7</sup> Cukup banyak indikator yang harus digunakan untuk mengidentifikasi gerakan fundamentalis ini, karena pada prosesnya kelompok fundamentalis tersebut telah berdiaspora dan masing-masing mempunyai keunikan tersendiri. Meskipun demikian, pada dasarnya kelompok fundamentalis tersebut mempunyai *trade mark* khusus, yang kemudian dijadikan acuan kita untuk bisa mengkategorisir mereka pada kaum fundamentalis.

*Pertama*, kaum fundamentalis mengklaim bahwa sumber gagasan mereka yang berasal dari teks Kitab al-Qur'ân adalah sumber yang paling lengkap dan tanpa kesalahan. Jika ini digunakan satu-satunya indikator, maka semua umat Islam adalah kaum fundamentalis. Bruce,

---

<sup>6</sup> Pada semua agama hampir ditemukan ketegangan antara dua kelompok antara yang optimis dan pesimis tentang kemajuan zaman. Sebagian besar orang mempunyai pendapat millenarian, bahwa pada saat ini kehidupan sudah di penghujung waktu dan sebelum Kiamat muncul Juru Selamat. Hal ini bisa dirujuk pada doktrin Shi'ah tentang Imam Kedua Belas atau pada sekte Lubavitcher dalam Yudaisme Chassidic tentang keyakinan messianik yang menarik diri dari kehidupan duniawi dan memperkuat sikap kesalehan dalam pengasingan duniawi hingga datangnya Hari Akhir. Pada tradisi-tradisi keagamaan lain dinyatakan bahwa berbuat kerusakan akan mempercepat datangnya Hari Akhir. Karenanya muncul tindakan yang revolusioner karena dirasa memiliki kewajiban untuk merobohkan pemerintahan yang rusak dan korup.

<sup>7</sup> Fundamentalisme di akhir abad 20 ini dipahami oleh Steve Bruce, fundamentalisme Islam terutama di Iran mengambil bentuk versi Kristen sebagai citra yang melambangkan sekaligus merujuk pada kelompok-kelompok yang memahami agama secara berlebihan. Mereka menganjurkan atau bahkan mengharuskan untuk menempuh jalan hidup tertentu sebagai cermin kehidupan beragama. Selanjutnya, Bruce juga melihat seringkali penulisan tentang fundamentalisme digunakan oleh penulis atau pembicara yang bertujuan menjelekkan dan mencemooh kelompok keagamaan tertentu yang tidak disukai. Hal ini, oleh Bruce, dianggap sikap kurang dewasa secara intelektual terhadap kelompok yang mempunyai pandangan konservatif. Lihat Steve Bruce, *Fundamentalisme: Pertautan Sikap Keberagamaan dan Modernitas*, terj. Herbhayu N. (Jakarta: Erlangga, 2002), 17-18.

yang juga sependapat dengan Elias, menyatakan bahwa istilah tradisional dan islamis tampaknya lebih tepat mendeskripsikan perilaku orang yang pasif dan aktif yang mencoba melakukan pembaruan terhadap keyakinan.<sup>8</sup> Hal ini berbeda dengan Choueiri yang memahami fundamentalisme melalui rangkaian penalaran epistemologis dengan mengaitkan revivalisme, reformisme, dan radikalisme.<sup>9</sup> Mereka, para fundamentalis, menjunjung tinggi budaya literasi dan mengabaikan prinsip hermeneutik. Literalisme kaum fundamentalis tampak pada ketidaksediaan mereka untuk melakukan penafsiran rasional dan intelektual. Fundamentalisme Islam dibedakan oleh Oliver Roy dalam dua kategori, yakni fundamentalisme tradisional dan fundamentalisme modern.<sup>10</sup>

*Kedua*, keyakinan terhadap teks yang *kâffah* tersebut berakibat pada klaim bahwa prototipe sosial yang paling sempurna adalah masa nabi di Mekkah dan Madinah abad ketujuh. Masa tersebut oleh mereka dianggap sebagai masa *al-ṣalaf al-ṣâliḥ—the golden period*. Dilihat dari segi ini, maka kaum fundamentalis adalah mereka yang cenderung reaktif. Konservatisme mereka bukanlah upaya pelestarian, tetapi sebetulnya upaya merepetisi wajah Islam masa lampau secara kreatif untuk tujuan masa sekarang. Pada gilirannya sikap mereka sangat rigid dan

---

<sup>8</sup> Marsdem, *Fundamentalism*, 17.

<sup>9</sup> Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (New York: Continuum, 2000), xv. Untuk kajian tentang perbandingan karakteristik orientasi ideologi gerakan Islam (tradisionalis, modernis, sekularis, dan fundamentalis). Lihat Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004).

<sup>10</sup> Fundamentalisme Islam tradisional bercirikan peran ulama yang sangat kuat dalam menafsirkan ajaran Islam terutama teks-teks. Tafsir mereka pun bersifat absolut. Akibatnya, kebebasan intelektual untuk menafsirkan teks-teks agama menjadi sangat sempit dan terbatas. Sedangkan pada fundamentalisme Islam modern atau neo-fundamentalisme dicirikan oleh orientasi yang kuat kepada politik dengan menjadikan Islam sebagai ideologi. Islam tidak dipahami sebagai agama yang memuat doktrin tentang ritual, tetapi ditafsirkan sebagai ideologi yang dihadapkan dengan ideologi modern seperti kapitalisme, liberalisme atau sosialisme. Roy mengidentifikasi Islamisme sebagai bentuk lebih mutakhir dari neo-fundamentalisme. Fundamentalisme Islam modern tidak dipimpin oleh ulama (kecuali di Iran), tetapi oleh “intelektual sekuler” yang secara terbuka mengklaim sebagai pemikir religius. Mereka berpendapat bahwa karena semua pengetahuan itu bersifat ilahi dan religius; maka ahli kimia, teknik, insinyur, ekonomi, ahli hukum adalah ulama. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, terj. Carol Volk (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994), 12-13.

menahbiskan diri sebagai golongan yang paling benar. Klaim diri ini berakibat pada munculnya konsep *al-walâ' wa al-barâ'*, sebuah doktrin yang mengatur hubungan antara komunitas beriman dan tidak beriman. Konsekuensi doktrin ini adalah *ingroup love* (solidaritas, rasa cinta dan senasib sepenanggungan (*al-walâ'*) dan *outgroup hate* (kebencian dan rasa permusuhan (*al-barâ'*) terhadap orang di luar mereka), yang pada gilirannya memunculkan sentimen-sentimen yang secara fungsional saling terkait dan berpengaruh pada mereka. Dalam kerangka analisa identitas sosial, perasaan-perasaan individual (*individual feelings*) yang berkembang dalam mekanisme *ingroup love* dan *outgroup hate* selalu terkait dengan persepsi dan pemahaman mereka dalam memahami lingkungan sosial yang kompleks. Selanjutnya mereka membangun *ingroup-positivity* dengan mengidealkan diri dan kelompok mereka. Selanjutnya, mereka kemudian membangun *ingroup-comparison* dengan membandingkan betapa beruntungnya mereka dibanding orang-orang di luar kelompoknya. Dengan demikian mereka (para fundamentalis yang bisa juga diwakili oleh kaum salafi) membangun *ingroup hostility*, sebuah kebencian terhadap orang yang di luar kelompok mereka.<sup>11</sup>

*Ketiga*, kaum fundamentalisme ini merupakan kelompok dengan status sosial dan ekonomi yang ambivalen dan ambigu. Mereka bukan menjadi kelompok yang selalu terpinggirkan, tetapi mereka adalah kelompok elit yang selalu mendapat tekanan politik dari para penguasa. Pada sisi lain, sebagai kelompok yang sangat terinspirasi dalam merealisasikan kehidupan masa lampau, kaum fundamentalis ini tidak jarang menggunakan fasilitas teknologi modern demi mencapai tujuannya. Untuk mengimbangi pihak yang menjadi musuhnya, mereka juga memanfaatkan teknologi alternatif dengan pembentukan struktur sosial yang berbeda. Fenomena ini semakin jelas saat ini dengan munculnya berbagai macam jaringan komunikasi. Sisi ambiguitas kaum fundamentalis ini sangat terlihat ketika dibenturkan persoalan budaya.

---

<sup>11</sup> Sebenarnya kaum fundamentalis tidak harus selalu dikonotasikan sebagai kaum Salafi, tetapi sebaliknya kaum Salafi adalah bagian kelompok fundamentalis. Lihat Noorhaidi Hasan, "Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan", *Prisma: Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Vol. 29 (Oktober 2010), 17; Joas Wagemakers, "The Transformation of Radical Concept: *al-Walâ' wa al-Barâ'* in Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi" dalam Roel Meijer, *Global Salafism* (London: C. Hurst Company, 2009), 82-90.

Berdasarkan pengamatan terhadap fundamentalisme agama, terutama agama Kristen di Amerika, Peter Huff mencatat ada enam karakteristik penting fundamentalisme yang bisa dilihat dari berbagai aspek, antara lain: (1) Secara sosiologis, fundamentalisme sering dikaitkan dengan nilai-nilai yang tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman; (2) secara kultural, fundamentalisme menunjukkan kecenderungan kepada sesuatu yang vulgar dan tidak tertarik pada hal-hal yang bersifat intelektual; (3) secara psikologis, fundamentalisme ditandai dengan otoritarianisme, arogansi, dan lebih condong kepada teori konspirasi; (4) secara intelektual, fundamentalisme dicirikan oleh tiadanya kesadaran sejarah dan ketidak-mampuan terlibat dalam pemikiran kritis; (6) secara teologis, fundamentalisme diidentikkan dengan literalisme, primitivisme, legalisme dan tribalisme; dan (7) secara politik, fundamentalisme dikaitkan dengan populisme reaksioner.<sup>12</sup>

Dengan demikian, munculnya kelompok fundamentalisme baik di dunia Islam ataupun di Amerika ini adalah sebuah fenomena sosial, politik, dan intelektual, di mana problematika merupakan dialektika kebudayaan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat.<sup>13</sup> Oliver Roy juga menegaskan bahwa fundamentalisme Islam adalah respons terhadap tantangan dan akibat yang ditimbulkan oleh modernisasi, dan bertujuan untuk menawarkan ideologi Islam terhadap dunia sekular-modern.<sup>14</sup> Sementara Riesebrodt juga memberikan gambaran bahwa fenomena fundamentalisme secara sosiologis merupakan problem tersendiri, meskipun dia banyak mengungkapkan kasus di Amerika dan Iran. Ia berpendapat bahwa fundamentalisme bukanlah suatu gerakan yang berdiri sendiri yang hanya disebabkan oleh satu satu kasus, karena kemunculannya disebabkan oleh berbagai macam kejadian sosial.<sup>15</sup> Faktanya, fundamentalisme Islam modern merupakan kelompok minoritas di dunia Islam, tetapi mereka cenderung menikmati karena dapat memainkan peranan politik yang signifikan di banyak negara

---

<sup>12</sup> Peter Huff, "The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue," *Cross Current* (Spring-Summer, 2002). Diakses dari [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m2096/2000\\_Spring-Summer/63300895/print.jhtml](http://www.findarticles.com/cf_0/m2096/2000_Spring-Summer/63300895/print.jhtml)

<sup>13</sup> Marsdem, *Fundamentalism*, 199-221.

<sup>14</sup> Roy, *The Failure of Political Islam*, 75-76.

<sup>15</sup> Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in United States and Iran* (London:University of California Press, 1998), 1-5.

Muslim. Namun demikian, aktivitas mereka tidak diorganisir dari satu pusat, sehingga tidak jarang program, strategi, dan taktik mereka berbeda dari satu negara ke negara lain.

Secara eksplisit Bassam Tibi berpendapat bahwa gerakan fundamentalisme Islam merupakan gejala “benturan peradaban” sebagai ekspresi dan respons terhadap krisis dunia. Meskipun demikian, bagi Tibi, fundamentalisme bukan hanya masalah intra-Islam, tetapi lebih merupakan dasar munculnya kekacauan dunia baru.<sup>16</sup>

### **Kultur Global Budaya Modern**

Setidaknya ada tiga faktor yang terlibat dalam proses dalam memproduksi kebudayaan, antara lain: gagasan, aktivitas, dan artefak. Pada tataran gagasan, terdapat wujud ideal yang membentuk nilai, norma, peraturan, sehingga muncul aktivitas yang berwujud pada tindakan yang memola interaksi dan sistem sosial. Selanjutnya, terwujud kebudayaan fisik berupa hasil karya yang sifatnya dapat dirasa, dilihat, dan didokumentasikan. Dalam kenyataan kehidupan bermasyarakat, ketiga faktor tersebut tidak bisa dipisahkan, bahwa wujud kebudayaan ideal mengatur dan memberi arah kepada tindakan (aktivitas) dan karya (artefak) manusia. Terdapat alur simbiotis yang membentuk jalinan dengan dunia global.

Dunia global kemudian memunculkan *global culture* yang memunculkan problematika yang kompleks. Sementara itu, modernitas, sebagai sebab munculnya *global culture*, mempunyai problem tersendiri. Kemunculan modernitas disebabkan oleh revolusi besar di Amerika dan Perancis. Ini sedikit berbeda dengan pandangan Giddens yang menegaskan bahwa modernitas mengacu pada model kehidupan masyarakat Eropa sejak abad ke-17 yang pengaruhnya hampir ke seluruh dunia. Sedangkan Kumar menilai modernitas muncul sekira abad ke-16 dan ke-18 di Eropa Barat terutama Inggris, Belanda, Perancis Utara, dan Jerman Utara.

Modernitas yang kemudian menjadi fenomena sosial oleh Sztompka mempunyai berbagai macam ciri: (1) *Individualisme*, di mana pemegang sentral dalam masyarakat adalah individu. Setiap individu bebas menentukan dan bertanggung jawab atas kesuksesan atau

---

<sup>16</sup> Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, terj. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 2.

kegagalan tindakannya. (2) *Deferensiasi*, yang meliputi aspek tenaga kerja dan konsumsi yang berakibat luasnya lingkup pendidikan, pekerjaan, dan gaya hidup. (3). *Rasionalitas*, adanya perhitungan dengan memfungsikan institusi dan organisasi tidak tergantung pada individu. Manajemen efisien atau rasional merupakan landasan teori dan organisasi birokrasi seperti yang digagas Weber. (4) *Ekonomisme*, masyarakat modern perhatiannya selalu difokuskan pada produksi, distribusi, konsumsi barang, dan jasa, di mana uang sebagai ukuran umum dan alat tukar. (5). *Perkembangan*, modernitas menuju pada ruang yang sangat luas. Karenanya modernitas adalah globalisasi. Modernitas menjangkau segala bidang kehidupan sehari-hari yang meliputi agama, perilaku seksual, selera konsumsi, pola hiburan, dan sebagainya.<sup>17</sup>

Karakteristik modernitas pada akhirnya memunculkan akibat positif dan negatif, yang kemudian secara historis mengarah pada perubahan lain, yaitu globalisasi. Globalisasi dimaknai sebagai proses yang menghasilkan dunia tunggal. Secara teoretis, globalisasi memunculkan beberapa pandangan bahwa dunia merupakan satu sistem yang bersifat global yang juga berakibat akan adanya ketergantungan, di mana masyarakat menjadi saling tergantung pada semua aspek kehidupan baik politik, ekonomi, dan kultur. Kondisi ini akan berujung pada persoalan integrasi dan disintegrasi, baik antar-bangsa maupun antar-negara. Pada gilirannya, perubahan ini berakibat pada upaya penyamaan budaya, di mana pada akhirnya memunculkan neo-imperialisme yang bersifat laten dalam bentuk budaya.

Bangkitnya modernitas yang diiringi dengan munculnya budaya global pada akhirnya menimbulkan alienasi hingga melahirkan krisis kepercayaan dan identitas pribadi. Dengan perkembangan dunia yang serba modern, kepercayaan terhadap prinsip impersonal maupun terhadap orang lain yang tidak dikenal menjadi sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dari eksistensi sosial. Hal ini dikuatkan oleh Giddens bahwa di era modern kepercayaan pada level personal menjadi suatu proyek yang dikerjakan oleh pihak-pihak yang terlibat, dan hal itu semua membutuhkan keterbukaan seorang individu terhadap orang lain. Ketika tidak dapat dikontrol oleh aturan-aturan normatif yang tetap, maka kepercayaan harus diperoleh, sedangkan sarana untuk

---

<sup>17</sup> Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada, 2004), 85-86.

mencapainya adalah kehangatan dan keterbukaan. Lebih lanjut Giddens memberikan penjelasan tentang hubungan yang didasarkan atas kepercayaan, di mana kepercayaan bukan sesuatu yang telah ada sebelumnya, melainkan sesuatu yang harus dikerjakan, dan kerja yang dimaksud dalam hal ini adalah proses timbal balik keterbukaan diri.<sup>18</sup> Tuntutan untuk bersikap terbuka ini tidak jarang menimbulkan ketakmampuan dan ketakberdayaan, maka yang terjadi kemudian adalah keterasingan diri. Untuk menghindarinya, mereka mencoba menjelma menjadi orang lain supaya lebih dikenal. Interpretasi pencarian identitas diri ini cenderung menghasilkan sikap narsis dan bergaya hedonis.<sup>19</sup> Ini sejalan dengan pendapat Fromm yang menyatakan bahwa perilaku seseorang itu selalu diiringi oleh dua modus atau motif, yaitu “mempunyai” dan “menjadi”. Pada kondisi khusus seseorang mempunyai keinginan menunjukkan eksistensi dirinya, di mana yang ini adalah kebutuhan inheren untuk mengatasi keterasingan seseorang dengan jalan menyatukan diri dengan orang lain. Selanjutnya Fromm menegaskan bahwa kebudayaan dapat menumbuhkan ketamakan, yang berarti eksistensi “memiliki” satu potensi manusia, dan pada sisi lainnya kebudayaan juga dapat menumbuhkan keadaan “menjadi” atau “membagi”.<sup>20</sup> Pada kondisi inilah nilai-nilai hedonis terpujuk dan pada gilirannya sikap narsis bermunculan, dan pada satu titik mengakibatkan kekaburan identitas.

### **Imperialisme Budaya: Sebuah Identitas yang Kabur**

Tidak salah jika modernisasi selalu dikaitkan dengan westernisasi yang mengambil bentuk imperialisme budaya. Fakta ini terlihat ketika peradaban Barat merasuk ke dalam kehidupan pribumi di kawasan jajahan mereka. Said menjelaskan bahwa secara tidak langsung Barat (sebagai penjajah) dengan mudahnya meyakinkan bahwa model narasi yang dibawa (Barat) perlu ditiru dan merupakan *common cultural values*. Menurutnya, slogan ini terus ditenun menjadi retorika politik dan tatanan pendidikan masyarakat yang berujung pada pengorbanan

---

<sup>18</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 169-160.

<sup>19</sup> Giddens, *The Consequences*, 161.

<sup>20</sup> Erich Fromm, *To Have or to Be*, terj. F. Soesilohardo (Jakarta: LP3ES, 1987), 124-126.

budaya lokal. Bahwa imperialisme melalui budaya merupakan penanaman ideologi yang, secara sadar atau tidak, membentuk dan memelihara sistem dominasi yang melampaui kekuatan militer.<sup>21</sup> Imperialisme budaya mempunyai dampak yang sangat signifikan, yaitu bagaimana satu budaya mendominasi budaya lain, dibandingkan imperialisme yang berarti kelas menguasai kelas.

Kecenderungan kultur pro-Barat yang ekstrem (memuja Barat tanpa ada kritik) adalah budaya yang telah melanda masyarakat modern. Mike Featherstone juga mengisyaratkan bahwa *global culture* pada akhirnya menimbulkan persoalan lain, karena menjadikan berbagai macam budaya yang ada sebagai ‘satu budaya’ dengan menekankan proses pengintegrasian. Peleburan unit-unit budaya lokal menjadi satu budaya adalah proses terjadi trans-nasional dan trans-sosial yang kemudian bisa mendorong melemahnya kedaulatan negara dan bangsa karena pergeseran bentuk-bentuk teologis ataupun pemikiran (intelektual). Oleh Featherstone, munculnya bentuk *third culture* (budaya ketiga) membentuk saluran yang tidak hanya bisa dipahami sebagai produk pertukaran bilateral antara negara dan bangsa.<sup>22</sup>

Unifikasi dan hegemonisasi budaya pada skala global berkembang dengan pesat beriringan dengan perkembangan industri dan teknologi. Budaya modern melintasi jarak ruang dan waktu melalui teknologi komunikasi dan transportasi tanpa terikat oleh ruang dan waktu. Sementara budaya tradisional muncul dalam batas komunitas, terpaku pada ruang dan waktu tertentu yang diciptakan, diperagakan dan dibuat ulang dalam interaksi langsung tatap muka. Interaksi budaya antar-bangsa pada perkembangannya mengacu pada dimensi geografis dunia. Akan selalu terdapat dominasi kultural (budaya) menyeluruh di kawasan geografis tertentu (terdiri dari pusat dan regional), misalnya pada kawasan pusat penyebaran budaya dicontohkan Amerika Serikat di bidang ilmu pengetahuan, teknologi, dan kultur populer; Perancis di bidang makanan dan mode; Jepang di bidang manajemen perusahaan dan organisasi. Sedangkan pada kawasan regional misalnya Meksiko di

---

<sup>21</sup> Edward W. Said, *Culture dan Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993), 194-195.

<sup>22</sup> Mike Featherstone, “Global Culture” dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nasionalism, Globalization and Modernity, a Theory, Culture, and Society Special Issue* (SAGE Publications, 1997), 1-2.

Amerika Latin, Mesir di dunia Arab, Vatikan untuk negara-negara Katolik, sedangkan kota Mekkah untuk komunitas Muslim.<sup>23</sup>

Di sinilah muncul suatu anggapan proses globalisasi, yang dititik beratkan pada budaya global, dapat didefinisikan sebagai wilayah interaksi dan pertukaran budaya yang demikian gigih. Featherstone melihat pada tahap berikutnya *global culture* sebagai rangkaian arus budaya menimbulkan beberapa hal, antara lain: *pertama*, hegemoni budaya dan kekacauan budaya, yaitu dengan terisolasinya kantong-kantong budaya yang relatif homogen yang pada gilirannya menghasilkan suatu gambaran yang kompleks dan kemudian memperkuat reaksi identitas. *Kedua*, budaya transnasional yang dapat dipahami sebagai bentuk asli ‘budaya ketiga’ yang berorientasi di luar batas wilayah budaya setempat.<sup>24</sup> Maka tidak berlebihan jika Daniel Bell juga membuat kesimpulan bahwa modernisme yang berujung pada pos-modernisme mengakibatkan penurunan tatanan moral.<sup>25</sup>

Masuknya kultur Barat yang terlanjur dianggap sebagai kultur yang paling beradab, kultur para elit, dan kultur para terpelajar adalah indikator keberhasilan tenunan slogan *common culture values*. Imperialisme budaya yang sedemikian dahsyat pada gilirannya membentuk hegemonitas. Maka tidak dapat dihindari jika hal itu akhirnya menimbulkan relativisasi identitas yang dapat melumpuhkan kehidupan sosial yang stabil, dan kemudian memunculkan pencarian identitas pribadi sebagai tujuan utama kehidupan modern. Identitas menentukan bagaimana tujuan tindakan tertentu diidentifikasi secara simbolis.

Kekaburan identitas yang disebabkan kekuatan hegemoni budaya Barat membuat beberapa kelompok masyarakat menjadi merasa tidak berdaya, terutama setelah terjadi penguasaan ekonomi di berbagai dimensi. Pada tingkat elit, hegemoni bisa melahirkan formasi sosial yang asimetris yang kemudian mengakibatkan timbulnya arogansi serta jarak yang semakin jauh dengan masyarakat. Sejauh ini, manifestasi yang paling terlihat dari budaya global yang muncul adalah melalui

---

<sup>23</sup> Sztompka, *The Sociology of Social*, 110.

<sup>24</sup> Featherstone, *Global Culture*, 6-7.

<sup>25</sup> Daniel Bell, “Modernisme, Postmodernisme, and the Decline of Moral Order”, dalam Jeffrey C. Alexander dan Steven Seidman (eds.), *Culture and Society; Contemporary Debate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 319-324.

budaya populer. Hal ini sebagaimana yang disebarakan oleh perusahaan bisnis dari segala macam (seperti Adidas, McDonald, Disney, MTV, dan sebagainya). Meskipun kontrol perusahaan ini dilakukan oleh elit, budaya populer menembus batas yang sangat luas yang pada gilirannya akan mengeksploitasi di segala kehidupan masyarakat dunia.

### **Simbol Islam sebagai Bentuk Perlawanan Kaum Fundamentalis**

Globalisasi budaya telah melipat dunia menjadi bentuk ruang dan waktu yang sangat sempit, tidak hanya pada tataran teoretis, tetapi juga pada tataran praktis. Pencitraan budaya yang mengacu pada kawasan tertentu menimbulkan persoalan yang tidak jarang dijadikan bentuk perlawanan terhadap hegemonitas budaya global. Perancis yang diakui oleh masyarakat modern sebagai kiblat dunia mode dan seni, pada akhirnya dianggap tidak sesuai dengan komunitas Muslim yang berkiblat di kota Makkah. Gelombang modernisasi dan globalisasi mendorong rasa kecewa yang menyelimuti individu-individu yang tidak begitu beruntung, terutama dalam percaturan politik. Berbasis jaringan global yang semakin ketat, lokalitas dan identitas semakin terkikis, di mana yang terjadi kemudian adalah krisis identitas sekaligus kehilangan makna kehidupan.

Tidak dapat dipungkiri, kehidupan modern yang terglobalkan telah memarjinalisir beberapa segmen masyarakat dan menimbulkan disorientasi hingga krisis sosial. Keadaan ini menurut Habermas bisa mengganggu kemandirian integrasi masyarakat, yaitu integrasi sistem dan integrasi sosial. Integrasi sistem berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan dasar untuk bertahan hidup melalui kerja dan berproduksi. Sedangkan integrasi sosial berkaitan dengan tatanan normatif, identitas sosial yang stabil, makna simbolis, dan tujuan dalam hidup.<sup>26</sup> Dalam pandangan Habermas, munculnya gerakan sosial baru (*new social movement*) berkaitan dengan perjuangan terhadap bentuk-bentuk baru pengetahuan instrumental dan komunikatif serta perubahan sosial ekonomi.

Sesungguhnya untuk mencermati fundamentalisme budaya, peran agama bisa menjadi faktor signifikan dalam menggerakkan ideologi dan merespons imperialisme. Sebagai salah satu contoh, gerakan revolusi di Iran tidak hanya karena ideology: agama dijadikan

---

<sup>26</sup> Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press), 2-5.

sebagai sarana menggerakkan massa melalui ritual, koneksi keimanan (*connection of clerical*), dan gerakan arus bawah. Ayatullah Khomeini, penggerak revolusi Iran, menyebut salat Jumat sebagai *important means of mobilizing the people* (media penting untuk menggerakkan masyarakat). Meski demikian, gerakan-gerakan berbasis agama ini tidak selalu diklaim sebagai respons atas imperialisme budaya semata. Ada hal-hal lain yang bisa menjadi pemicu, semisal etnisitas, deskriminasi, kepemimpinan, dan lain-lain.<sup>27</sup> Barangkali inilah yang dimaksud oleh Said bahwa bahasa, gambar, dan simbol-simbol dapat menunjukkan bentuk atau formasi suatu bangsa. Secara alami hal ini dapat menunjukkan bentuk identitas, imajinasi, subjektivitas, sejarah, budaya dan interaksi antar-bangsa tersebut (penindas maupun yang tertindas).<sup>28</sup>

Gairah menunjukkan identitas di kalangan kaum fundamentalis dapat dilihat pada seruannya untuk kembali “kantong” (*enclave*) sebagai metafor penyebutan identitas dasar dalam rangka menghadang serbuan modernitas. Selanjutnya kaum fundamentalis membangun tembok moralitas (*wall of virtue*) berdasarkan nilai-nilai perilaku yang khas. Di dalam “kultur kantong” (*cultur enclave*) tersebut, dikembangkan pandangan bahwa kantong tersebut adalah daerah yang selamat yang bisa membentuk komunitas yang bermoral dan bijak. Sementara di luar tembok, moralitas merupakan wilayah yang kotor, tercemar, menular, dan berbahaya, karenanya harus dihindari.<sup>29</sup> Pandangan ini sepertinya wujud dari doktrin mereka “us” dan “them” sebagai kelanjutan dari doktrin *al-walâ’/ingroup love* dan *al-barâ’/outgroup hate*. Usaha untuk menerapkan secara ketat pola hidup yang kaku dan eksklusif tampak

---

<sup>27</sup> David Snow dan Susan E. Marshall, *Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival* (T.t.: JAI Press, 1984), 138-139.

<sup>28</sup> Edward W. Said, *Culture dan Imperialism*, 213-214. Sebagai contoh konkret kelompok salafi (mewakili bentuk fundamentalis Islam) merupakan fenomena post-modern. Para Salafi tidak tertarik pada akar budaya sendiri dan tanah orang tuanya. Mereka lebih memilih dinamika budaya Teluk seperti Dubai atau Abu Dhabi. Fenomena ini ironis, pada hubungan ekonomi mereka tetap terintegrasi ke dalam masyarakat Perancis (kasus Perancis), meskipun doktrin *al-walâ’ wal-barâ’* menolak kontak dengan non-Muslim. Bagi mereka tidak masalah, asalkan loyalitas tetap ke salah satu komunitas sendiri. Melalui celah inilah sebenarnya mereka (Salafi) menjadi jiwa yang berbudaya materialistis di masyarakat modern yang konsumneris.

<sup>29</sup> Gabriel A Almond, R. Scott Appleby, dan Emmanuel Sivan, *Strong Religions: The Rise of Fundamentalism around the World* (London: The University of Chicago Press, 2003), 33-37.

pada kecenderungan mereka yang menempatkan diri secara berbeda dengan masyarakat sekitar. Keyakinan bahwa komunitas Muslim (Islam Murni) harus dibangun dan dijalankan agar kejayaan Islam bangkit kembali. Mereka mengatakan bahwa dunia luar adalah dunia *jâhiliyah* yang penuh dengan *bid'ah* dan syirik.

Munculnya tren dan mode pakaian yang dikeluarkan oleh desainer-desainer ternama kelas dunia (Paris sebagai negara percontohan) adalah ancaman tersendiri bagi kaum fundamentalis ini. Rok yang tidak mini atau slayer yang bergayut di leher bisa masuk dalam kategori kemurtadan dan kebodohan. Untuk mengikuti pola perilaku yang eksklusif—dengan kota Makkah sebagai kiblat komunitas Muslim—itu tidak hanya dalam konteks arah ritual (salat), tetapi juga budaya masyarakat Arab dianggap sebagai contoh ideal menjadi Muslim/Muslimah. Sebagai ganti busana gaya Barat, kemeja trendi diganti dengan jubah (*jalabiyah*), celana jins diganti dengan celana tanggung di atas mata kaki (*isbâl*), sementara sorban (*imâmah*) sebagai pengganti topi. Model memanjangkan jenggot (*lihyah*) adalah simbol penganut *al-salaf al-sâlih*. Di saat yang sama, kaum pemuda ini dilarang merokok, menonton acara televisi atau mendengarkan musik. Sementara pada perempuan ditandai dengan baju lebar berwarna hitam atau abu-abu, dipadu dengan jilbab yang panjang dan penutup mata (*niqâb*). Mereka menganggap munculnya nyanyian yang bergenre “percintaan”, baik yang bernuansa pop, jazz, rock, dan sebagainya adalah budaya Barat yang dianggap bisa menebarkan “virus”. Nyanyian yang diperbolehkan hanya bentuk nasyid yang biasanya bernuansa islami. Bahkan untuk persoalan makanan, jika terdapat simbol Barat (terutama Amerika), mereka akan menghindarinya, semisal makanan siap saji KFC, McDonald, ataupun coca-cola.

Dari beberapa contoh di atas, nampaknya budaya yang disimbolkan dengan mode pakaian, makanan, pada akhirnya membentuk ideologi baru yang berbeda, khususnya bagi kelompok fundamentalis. Disadari ataupun tidak, ideologi yang ditanamkan terbentuk secara perlahan namun pasti.<sup>30</sup> Diiringi penawaran sharî'ah sebagai alternatif dan solusi akibat krisis budaya yang tergerus arus globalisasi, kaum fundamentalis ini membangun kantong budaya

---

<sup>30</sup> Ed. Husein, *Matinya Semangat Jihad*, terj. Abdul Malik (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008), 90-95.

tersendiri *culture enclave* dan terpisah dari masyarakat sekitar. Melalui panggung *ḥalâqah* dan *dawrah*, kelompok fundamentalis ini menawarkan dan memberi impian kepada pengikutnya menjadi seorang Muslim yang sejati. Aktivitas-aktivitas tersebut membentuk kekuatan kolektif yang kemudian bisa bermetamorfosis menjadi semangat pemberontakan dan perlawanan secara terbuka dengan menggunakan matra jihad. Dalam konteks inilah tesis Geertz teruji, karena terdapat kepentingan dan ketegangan (*interest and strain*) pada ideologi kaum fundamentalis yang diwujudkan dalam bentuk budaya.

Oleh karena itu kaum fundamentalisme agama mengembangkan ideologi perlawanan yang diarahkan kepada sistem sosial yang bangun atas dasar ideologi sekuler. Sementara nilai sekuler dinilai oleh kaum fundamentalis sebagai nilai yang biadab, kasar, dan profan. Karenanya budaya sekuler menciptakan masyarakat yang tidak percaya pada tatanan suci, yang menurutnya merupakan ancaman nilai-nilai normatif yang telah dianut dan dipercayainya.

### **Urban Muslim “Middle Class”**

Kelompok kelas menengah yang kemudian disebut *urban Muslim middle class*, adalah kelompok yang cukup menarik dibahas terutama di perkotaan. Kota yang dikatakan sebagai pusat perubahan sosial merupakan tempat yang cukup strategis bagi pertumbuhan dan perkembangan ekonomi ataupun budaya terutama pada kalangan kelas menengah. Posisinya pada tingkat tengah menjadikan kelas ini sebagai penyambung antara kelas bawah dan kelas atas, karenanya kelas menengah ini juga bisa dikatakan sebagai kelas transisi. Pembahasan mengenai kelas menengah semakin menarik, karena tema ini diusung pada The Mark Plus Conference 2012 di Jakarta. Oleh Hermawan Kartajaya, *founder* dan *president* Mark Plus Inc., dijelaskan bahwa kelas menengah diprediksi tahun 2012 akan mengalami kebangkitan yang cukup dahsyat, yang berimplikasi perubahan perilaku pasar. Data IMF memproyeksikan dengan percepatan pertumbuhan ekonomi kelas menengah Indonesia yang luar biasa, pada tahun 2012 GDP Indonesia akan melampaui GDP Belanda. Karenanya bangkitnya kelas menengah otomatis berbanding lurus dengan peningkatan permintaan produk gaya hidup (*life style*), produk kecantikan, kesehatan dan juga tidak ketinggalan sektor wisata dan transportasi. Yang ini juga akan

berdampak pada aneka produk kelas premium, termasuk properti kelas atas. Fenomena ini pada akhirnya menumbuhkan tema baru pada strategi marketing 2010 dengan pendekatan segmentasi *youth*, *women*, dan *neizen*.<sup>31</sup> Pertumbuhan ini otomatis akan berdampak pada daya beli yang semakin baik terutama pada sektor perdagangan terutama pada kualitas kelas premium, termasuk properti kelas atas.

Pertanyaan yang pertama muncul adalah kenapa yang dibahas hanya terbatas kelompok kelas menengah yang tinggal di perkotaan. Kelompok menengah *middle class* merupakan kelompok penghubung dan jembatan antara kelompok “up” dan kelompok “down”. Sehingga kelompok ini sangat fleksibel. Berdasarkan tesis tersebut, maka kelompok ini menjadi sasaran dan kajian yang sungguh menarik. Karenanya, suatu kultur atau budaya akan mudah terserap oleh kelompok ini yang kemudian mencerminkan sikap budaya. Kuntowijoyo menyebutkan adanya dua kemungkinan dengan sikap budaya yang muncul. *Pertama*, budaya elit. Pemilik tetap sebagai subjek budaya. Mereka mengalami proses pencerdasan dan tidak mengalami alienasi. Pemilik budaya elit seperti ini identitasnya tidak tenggelam dalam budaya. *Kedua*, budaya massa. Mereka mengalami objektifikasi (hanya sebagai objek saja), alienasi, dan pembodohan. Pemilik budaya dalam kategori ini tidak sanggup berperan dalam pembentukan simbol budaya.<sup>32</sup> Untuk mengatasi budaya massa, maka sebagian besar kelompok kelas menengah ini menempuh cara pengadopsian budaya elit serta menghindari massifikasi budaya, terutama menyangkut perilaku simbolik dengan melakukan privatisasi dan spiritualisasi. Pada aspek privat ini kelompok *middle class* ini berusaha menampakkan hal yang berbeda, mereka menekankan kepemilikan pribadi yang khas dan tidak sama. Sementara pada aspek spiritual, mereka mengadopsi budaya spiritual, baik secara kelompok atau pribadi. Inilah yang kemudian tampak pada fenomena urban sufisme yang muncul di beberapa dekade terakhir ini.

---

<sup>31</sup> Kris Moerwanto, “Bangkitnya Kelas Menengah dan Perubahan Perilaku Pasar”, *Jawa Pos*, 12 Desember 2011.

<sup>32</sup> Kuntowijoyo, “Budaya Elit dan Budaya Massa”, dalam Idi Subangun Ibrahim (ed.), *Life Style Ecstasy: Kebudayaan Pop dalam Masyarakat Komoditas Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), 8-12.

Pada sisi lain, munculnya kelas menengah Muslim yang tinggal di perkotaan, atau yang disebut dengan *urban Muslim middle class*, di Indonesia tidak terlepas dari adanya proses santrinisasi dan perkembangan kelompok-kelompok spiritual atau dalam bahasa yang populer adalah kelompok pengajian tasawuf.<sup>33</sup> Bagi sebagian kalangan Muslim, sufisme atau tasawuf dipandang tidak ada relevansinya dengan kemodernan. Sufisme lebih dipandang sebagai penghambat modernitas dan kemajuan di berbagai segi kehidupan. Karena sufisme sebagai praktik hidup yang memabukkan dan membuat lupa pada dunia, maka ia harus ditinggalkan jika ingin mendapatkan kehidupan yang lebih maju dan modern. Pandangan ini menjadikan sufisme sebagai “tertuduh”, yang dipertegas pula pandangan para *muhaddithûn* dan *fuqabâ’* yang memandangnya sebagai hal yang tidak seirama dengan Sunnah Nabi dan sangat spekulatif dalam hal-hal yang menyangkut Tuhan. Meskipun sejak abad kedua belas al-Ghazâlî telah mendamaikan tasawuf dengan shari’ah, akan tetapi sikap oposisi ini terus berlangsung dan puncak oposisi ini semakin meruncing dengan munculnya kelompok wahhâbiyah di akhir abad ke-18.

Kondisi tersebut terus berlangsung sampai awal abad kedua puluh, kebangkitan modernitas dan reformasi pemikiran Islam menjadikan tasawuf sebagai sasaran empuk. Mereka, para aktivis dan reformis Muslim, berpendapat bahwa untuk mencapai kemajuan, segala praktik sufistik yang dipandang sarat *bid’ah*, *keburajâfât*, *takbayyul*, bahkan *taqlîd* buta harus ditinggalkan. Dalam pandangan Azyumardi Azra pandangan tersebut perlu dikaji ulang, karena selama hampir separuh abad lamanya, janji-janji mengenai kesejahteraan lahir atau batin yang pernah disebut oleh para modernis nampaknya tidak terpenuhi, bahkan perkembangan modernitas justru menciptakan persoalan baru, baik diakibatkan dari gaya hidup materialistik dan hedonis, sampai pada dislokasi sosial, politik, dan budaya.<sup>34</sup>

Arus kebangkitan sufisme posmodern ini tidak hanya meledak di Indonesia, tetapi hampir semua kawasan dunia Muslim, bahkan juga di kalangan Muslim Barat. Fenomena ini bertentangan dengan pendapat

---

<sup>33</sup> Kelompok spiritualitas atau kelompok kajian tasawuf yang dimaksud dalam kajian ini bukanlah kelompok tarekat yang mengenal adanya guru dan murid.

<sup>34</sup> Azyumardi Azra, “Kata Pengantar” dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, *Urban Sufisme* (Jakarta: Rajawali Press, 2008), iv.

para ahli yang memprediksi sufisme tidak dapat bertahan di tengah modernisasi, bahkan globalisasi. Kebangkitan sufisme berkaitan dengan beberapa faktor yang sangat kompleks, yaitu keagamaan, sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Lebih lanjut Azra melihat sejak tahun 1980-an, secara keagamaan, terjadi gejala peningkatan *attachment* kepada Islam. Gejala ini lebih dikenal dengan ‘sattrinisasi’. Proses santrinisasi ini, yang menurut Azra, sangat mungkin terjadi karena mulai terbentuknya kelas menengah Muslim di tengah terjadinya perubahan arah politik rezim penguasa yang lebih akomodatif terhadap kaum Muslim.

Demikian juga munculnya urban sufisme di Indonesia<sup>35</sup> tidak terlepas dari kondisi sosial politik dan budaya yang berkembang. Tahun

---

<sup>35</sup> Istilah *Urban Sufisme* menjadi populer setelah Julie D. Howell tahun 2003, yang digunakan pada kajian antropologi tentang gerakan sufisme yang marak di wilayah perkotaan di Indonesia, seperti Paramadina, Tazkiya Sejati, ICNIS, IIMAN, dan lain sebagainya. Tentu saja, kajian Howell saat itu belum memasukkan fenomena Ustaz Haryono, Ustaz Arifin Ilham, dan Aa Gym, karena fenomena ketiganya muncul belakangan. Meski demikian, memperhatikan karakteristik spiritual yang melekat pada aktivitas ketiga ustaz di atas, tidak sulit ditegorikan sebagai *urban Sufism*. Berbeda dengan *student sufism* dan *conventional/orthodox sufism*, corak tasawuf yang berjenis *urban sufism* adalah jenis komunitas tasawuf yang memiliki karakter baru dan lazim terjadi di perkotaan. Mereka memiliki gaya hidup yang bertolak belakang dengan sufi-sufi yang secara umum sudah dikenal—lebih tepatnya *stereotyped*—oleh masyarakat. Sufi jenis ini memiliki apresiasi yang demikian tinggi terhadap teknologi dan modernitas. Apa yang mereka tampilkan dalam tingkah laku sehari-hari merupakan indikator. Mereka tidak lepas dari *handphone*, mengendarai mobil mewah, berkantor di kawasan pusat bisnis dan sering bertandang di hotel-hotel berbintang. Umumnya, para penempuh jalan sufistik baru ini adalah orang-orang terpelajar (*mostly an educated people*), berasal dari kalangan yang secara materi berkecukupan (*the have nice life*), dan para pekerja profesional. Keterlibatan mereka dalam dunia sufistik tidak banyak berpengaruh dalam sikap dan corak pergaulan yang selama ini menjadi tradisi para sufi. Mereka tidak melakukan pengasingan atau menutup diri dari komunitas umum masyarakat. Mereka masih berkomunikasi dengan dunia luar seperti sebelumnya. Bisa dipastikan hampir tidak ada batasan antara mereka yang “sufi” dan mereka yang “awam”. Bahkan tidak jarang para ‘sufi’ baru ini menonton film, belanja ke mall-mall, aktif ke *fitness center*, main golf, bahkan berlibur ke luar negeri. Lihat Julia Day Howell, “Modernity and the Borderlands of Islamic Spirituality in Indonesia’s New Sufi Networks”, dalam Martin van Bruinessen dan Julia D. Howell, *Sufism and the Modern in Islam* (London: I.B. Tauris, 2007), 230-232; Lihat juga Julia Day Howell, “Indonesian’s Urban Sufis: Challenging Stereotypes of Islamic Revival” (PDF 3.7Mb) dalam *ISIM Newsletter* (*International Institute for the study of Islam in the Modern World Newsletter* 6, 2001), 17.

1950 Muslim urban di Indonesia yang notabene kaku ikut mengkritik (bersama kaum modernis) tarekat dan praktik spiritual ‘sufi’, mereka tidak setuju dengan bentuk zikir yang dilakukan dengan panjang dan intens. Kaum Urban modernis ini juga prihatin terhadap reputasi tarekat yang etos sosialnya kurang menggembirakan (sikap setia terhadap shaykh tanpa kritik dan keharusan menjauhkan diri dari kehidupan sosial setelah baiat). Kelompok tarekat ini masuk dalam kelompok mistik heterodoks (golongan kebatinan) yang dalam bahasa Howell disebut agama baru yang sinkretik.<sup>36</sup>

Tahun 1970-an ada perubahan yang sangat cepat, di mana para intelektual garis depan yang beraliran modern mencoba membuat sesuatu yang sufistik. Salah satu contoh penyair Abdul Hadi WM banyak mengekspos puisi-puisi ataupun tulisan-tulisan yang bergenre ‘sufi’. Pada sisi lain Hamka yang mulanya dikenal dengan *Tafsir al-Azhar* melakukan siaran di televisi dengan tema tasawuf modern (yang kemudian hari ini menjadi judul salah satu bukunya). Hamka berpendapat bahwa esensi tasawuf bisa dipelajari melalui bacaan, tanpa masuk tarekat. Statemen Hamka yang secara tidak langsung diwacanakan pada publik ini, pada gilirannya membawa dampak yang tidak kecil di kemudian hari.

Awal tahun 1980-an buku tasawuf dan sufisme bermunculan. Kelompok mahasiswa memainkan peranan penting dalam mengangkat isu sufi perkotaan melalui diskusi-diskusi di kampus. Kondisi ini mendorong penjualan buku-buku tasawuf. Kemudian pada pertengahan 1980, media massa melaporkan bahwa Muslim kelas menengah di kota berlomba-lomba masuk tarekat. Kondisi ini menggambarkan sikap kaum urban yang melunak terhadap tarekat sufi yang dulu dicemoohnya. Perkembangan ini semakin pesat sampai tahun 1990, di mana popularitas tarekat terus mendapat komentar terutama ketika bangsa Indonesia meraih pertumbuhan ekonomi yang mengagumkan sebelum krisis finansial Asia tahun 1997.

Soeharto sang penguasa rezim Orde Baru (1968-1998) yang kala itu lebih banyak dikenal sebagai orang yang kental dengan ‘kejawaen’

---

<sup>36</sup> Kelompok sufi ortodoks atau aliran kebatinan ini contohnya Subut, Sapta Dharma, Sumarah. Lihat Julia Day Howell “Modernitas dan Spiritualitas Islam dalam Jaringan Baru Sufi Indonesia”, dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, *Urban Sufisme*, 374-375.

dan bersikap lebih berhati-hati serta membuat jarak dengan Islam, tiba-tiba naik haji di tahun 1991 yang juga dibarengi dengan tonggak akomodasi pemerintah dengan Islam.<sup>37</sup> Berdirinya ICMI yang diketuai oleh B.J. Habibie membawa pengaruh yang cukup signifikan dengan perkembangan Islam terutama di kelembagaan yang berjudul Islam. Proses santrinisasi ini juga dilihat oleh Suprayogo sebagai akibat kedekatan antara elit agama dan elit penguasa. Kecepatan proses santrinisasi di Indonesia ini didukung karena sifat masyarakat Indonesia yang paternalistik, mereka suka meniru apa saja yang dilakukan oleh elit penguasanya. Sebagai salah satu contoh, tatkala bupati atau wali kotanya naik haji, maka bawahannya merasa belum sempurna jika belum melakukan hal yang sama, yaitu haji. Tatkala Soeharto dan istrinya Tien Soeharto naik haji, maka ritual tersebut menjadi sesuatu yang sangat dicita-citakan oleh semua Muslim Indonesia. Akibatnya yang muncul kemudian adalah para pejabat, mulai tingkat pusat, gubernur, bupati, dan berbagai instansi, ramai-ramai naik haji.<sup>38</sup> Fenomena ini menunjukkan bahwa ibadah haji mempunyai simbol kesalehan seseorang dan peningkatan status sosial.

Jika dilihat dari segi budaya, proses santrinisasi—meminjam istilah Azyumardi Azra—ini semakin dahsyat perkembangannya dengan suksesnya pementasan ‘lautan jilbab’ secara massal di tahun 1990-an oleh Emha Ainun Najib—atau yang akrab disapa Cak Nun—bersama dengan teater Salahudin UGM di Yogyakarta, Surabaya, dan Makassar. Peran besar Cak Nun yang keliling Indonesia dengan mementaskan “lautan jilbab” dianggap sebagai motor budaya. Massa kemudian mulai melirik jilbab bukan sebagai pakaian yang eksklusif. Peristiwa ini jugalah yang pengubah peta perempuan Indonesia, terutama pada kalangan Muslim terpelajar sebagai kelompok elit (pendidikan) di perkotaan.

---

<sup>37</sup> Kemesrahan pemerintah Orba dengan kaum Muslim terlihat dengan keluarnya Surat Keputusan (SK) kebebasan memakai jilbab, SK Bersama pendirian Badan Amil Zakat, Infak, dan Sadaqah (Bazis), kompilasi hukum Islam, dan pelaksanaan Festival Istiqlal yang *yor-joran* itu. Sebelumnya, pada 1990, marak berdiri Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Syariah yang dipelopori NU. Juga, berdiri Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).

<sup>38</sup> Lihat di Website Imam Suprayogo, atau di [http://www.imamsuprayogo.com/viewd\\_artikel.php?pg=205](http://www.imamsuprayogo.com/viewd_artikel.php?pg=205).

Pada perkembangan selanjutnya, kemapanan kondisi ekonomi kelas menengah ke atas yang taat tersebut tidak hanya ditandai dengan menunaikan ibadah haji atau umrah semata, tetapi mereka lebih intens juga menjalankan beberapa detil ritual keagamaan seperti zikir. Dalam konteks ini, zikir yang biasanya dilakukan secara pribadi atau kelompok di ruang tertutup, kini dilakukan secara massal di ruang terbuka dan diliput oleh media massa. Kondisi ini nampaknya membuat praktik-praktik sufistik menemukan bentuk baru baik di lingkungan kelas atas, menengah, ataupun pada massa akar rumput.

### **Pos-Fundamentalisme sebagai Budaya Baru**

Di dunia modern, suatu gaya hidup dapat membantu kita mendefinisikan sikap, nilai-nilai, dan menunjukkan posisi sosial seseorang. Gaya hidup, yang merupakan ciri modernitas, adalah pola-pola tindakan yang membedakan antara satu orang dengan orang lain. Karenanya gaya hidup membantu memahami (menjelaskan tapi bukan berarti membenarkan) tindakan orang lain, mengapa mereka melakukannya, dan apakah perbuatan mereka bermakna bagi dirinya atau orang lain. David Chaney menjelaskan bahwa gaya hidup adalah seperangkat praktik dan sikap yang masuk akal dalam konteks tertentu. Artinya, gaya hidup bergantung pada bentuk-bentuk kultur yang masing-masing mempunyai gaya, tata karma, tempat dan waktu tertentu, di mana kesemuanya menunjukkan keseluruhan pengalaman sosial mereka.<sup>39</sup>

Fenonema maraknya berbagai perkumpulan atas nama agama, tetapi rutinitas mereka juga diselingi dengan acara makan bersama dan arisan yang tidak jarang dilakukan di restoran ternama ataupun hotel. Pada kasus inilah nampaknya analisis Fromm sangat tepat, bahwa kaum *middle class* ini mencoba menampakkan eksistensi dirinya dengan berusaha “memiliki” dan “menjadi”. Dampak yang muncul adalah sikap konsumtif, hal ini dilakukan untuk selalu mengikuti tren yang terjadi pada masyarakat kelas atas. Fiske menjelaskan, bagi banyak orang, produk terpenting industri budaya adalah audiens yang terkomodifikasi, yang nantinya dijual kepada para pengiklan. Di sini kapitalisme telah memperluas kekuasaannya dari ranah kerja ke dalam

---

<sup>39</sup> David Chaney, *Life Styles*, terj. Nuraeni (Jakarta: Jalasutra, 2003), 41.

ruang waktu yang luas. Akibatnya menonton televisi atau berselancar di dunia maya berarti ikut serta dalam komodifikasi masyarakat.<sup>40</sup>

Dalam masyarakat konsumen, semua komoditas memiliki nilai budaya serta nilai budaya serta nilai fungsional. Untuk menjelaskan ini kiranya perlu memperluas ideologi perekonomian untuk mencakup perekonomian budaya, di mana sirkulasinya bukan hanya sirkulasi uang, tetapi sirkulasi makna dan kepuasan. Fiske menegaskan dalam perekonomian ini tidak ada konsumen, yang ada hanya pengedar makna, karena makna merupakan satu-satunya unsur dalam proses tersebut yang tidak dapat dikomodifikasi atau dikonsumsi. Makna dapat diproduksi, direproduksi, dan disirkulasikan hanya dalam proses yang terus-menerus, inilah yang kemudian dinamakan budaya.<sup>41</sup> Kepuasan dan makna yang dialami oleh kelompok ini pada gilirannya menumbuhkan sikap hedonis. Impian-impian yang sengaja dijalin dan dipamerkan ke publik membuat para konsumen ini semakin menyerahkan diri sebagai boneka “Barbie”<sup>42</sup> kepada para pelaku kapitalis. Akibatnya, Barbie sebagai kiblat mode yang layak ditiru, baik dari segi *fashion* ataupun bentuk tubuhnya. Rogers menyebut Barbie ini sebagai lanskap kultural modernitas akhir, yang terdiri dari kapitalisme, konsumen, perkembangan teknologi, kebebasan individualisme, dan kepercayaan dalam membuat kesanggupan dari tubuh manusia. Dalam kultur pop, Barbie menghadirkan nilai-nilai modern dan visi-visi modern. Ia selalu bergerak ke depan dan melangkah ke atas dengan ekspresi-ekspresi terbaru untuk berkembang.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> John Fiske, *Understanding Popular Culture*, terj. Asma Bey Mahyuddin (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 29.

<sup>41</sup> Fiske, *Understanding*, 29-30.

<sup>42</sup> Barbie adalah boneka yang pertama kali diproduksi di Jepang pada tahun 1959 oleh perusahaan Mattel Inc., berupa sosok wanita muda, langsing, berambut panjang dan bermata indah serta bisa berganti-ganti pakaian sesuai dengan model yang diinginkan (pemiliknya). Pada perkembangannya boneka Barbie ini mengalami kekuatan yang mungkin tidak pernah terbayang oleh Mattel Inc. seperempat juta penduduk dunia mengoleksi, bahkan didirikan museum lilin Barbie, bahkan Barbie muncul sebagai simbol objektivasi seksual dan estetis perempuan. Sebagai sebuah ikon budaya, Barbie telah menjadi ikon konsumerisme, rasisme, seksisme dan materialisme. Barbie dikenal dan diterima luas oleh sebagian besar masyarakat, banyak yang mengidentifikasi diri dengan Barbie, baik sebagai fans, kolektor, desainer maupun konsumen. Lihat Mary F. Rogers, *Barbie Culture*, terj. Medhy Aginta Hidayat (Yogyakarta: Relief, 2009).

<sup>43</sup> Rogers, *Barbie*, 194.

Kekuatan hegemoni Barbie terhadap kelompok *middle class* sangat kuat, sehingga yang muncul adalah bagaimana kelompok ini membuat pilihan-pilihan baik mode atau bahan yang akan dikenakan untuk busana mereka, juga tidak ketinggalan bagaimana mereka selalu berinovasi menentukan *dress code* pada setiap acara yang dilaksanakan, yang tidak jarang pilihan-pilihan bahannya juga sangat tipis yang pada akhirnya menimbulkan seduktif. Dengan tidak meninggalkan identitas sebagai seorang Muslim, para kelompok ini berusaha merekayasa mode yang tren dan disesuaikan dengan nilai-nilai *shar'ī*.

Jika dilihat dari sifat modernnya, maka di sini ada simbol persenyawaan dan perjumpaan budaya modernitas yang dibawa Barat dengan budaya Islam yang sementara ini dilukiskan dengan wajah yang sangat *rigid* atau juga dengan berbagai wajah. Pada kasus ini bisa dilihat dari analisis Giddens bahwa kaum urban Muslim *middle class* ini adalah manusia modern, yaitu manusia yang mampu melakukan proyek refleksi dengan mengonstruksi dirinya agar menemukan identitas diri di antara sejumlah strategi dan pilihan yang disediakan oleh sistem yang abstrak. Adapun salah satu cara yang dilakukan mereka adalah membuka diri terhadap orang lain atau perubahan yang telah terjadi. Perubahan ini tampak terlihat pada bagaimana mereka memaknai model pakaian beserta atribut yang menyertainya, yang tentunya dalam pandangan mereka sesuai dengan ketentuan agama. Mereka melakukan perjumpaan dan persenyawaan antara modernitas dan tuntunan agama. Simbol dan ikon yang dimunculkan melahirkan *hibriditas* yang kemudian akan berlanjut munculnya sifat baru dan meniadakan sifat-sifat tertentu yang dimiliki sebelumnya.<sup>44</sup>

Keterbukaan diri terhadap perubahan dianggap sebagai sesuai keharusan yang harus dilakukan untuk menunjukkan identitas diri sebagai kaum *middle class*. Hal ini, menurut Giddens, berorientasi pada kepuasan diri, bukan hanya pertahanan narsistik melawan dunia luar yang dianggap mengancam sebagaimana yang dilakukan oleh kaum fundamentalis yang dianggap sangat eksklusif terutama dalam hal berpakaian. Munculnya kesadaran diri sebagai seorang Muslim yang santri dan modernis, maka budaya pakaian yang dikenakan oleh urban Muslim *middle class* ini bukan lagi seperti kaum fundamentalis, mereka melakukan beberapa terobosan dan penyesuaian-penyesuaian mode

---

<sup>44</sup> Giddens, *The Consequences*, 163.

dengan berbagai simbol dan ikon yang islami. Nampaknya benar dugaan Giddens bahwa fenomena reflektivitas diri pada manusia modern terutama di perkotaan tidak bisa dihindari karena pengaruh global yang telah merasuk ke dalam kehidupan sehari-hari.

Proses perubahan yang telah dialami oleh kelompok ini berkaitan erat dengan perkembangan rasionalitas manusia. Sedangkan bentuk rasionalitas manusia meliputi *mean* (alat) sebagai sasaran utama dan *end* (tujuan) yang meliputi aspek kultural. Sehingga bisa dikatakan bahwa pada dasarnya manusia (telah berusia dewasa) mampu hidup dengan pola pikir yang rasional sebagai budaya yang mendukung kehidupannya. Weber menegaskan orang yang rasional akan memilih alat mana yang paling benar untuk mencapai tujuannya. Pola tindakan urban Muslim *middle class* ini terletak pada tataran *instrumental rationality* (rasionalitas instrumental), bahwa mereka tidak hanya menentukan tujuan yang ingin dicapai, tetapi ia secara rasional telah mampu menentukan alat (instrumen) yang akan digunakan untuk mencapai tujuan tersebut. Tampilan *fashion* dengan berbagai macam pilihan adalah instrumen yang digunakan oleh urban Muslim *middle class* ini untuk mencapai tujuan menjadi Muslim yang modernis.

Budaya baru yang ditampilkan oleh kelompok ini berbeda dengan budaya Muslim pada umumnya, terutama kelompok fundamentalis. Secara tidak sadar pula kelompok urban Muslim *middle class* ini melakukan hegemoni budaya dan pada akhirnya membuat tawaran ideologi baru yaitu ideologi posfundamentalisme. Penamaan ini cukup beralasan, karena bagi mereka budaya fundamentalisme yang terkesan eksklusif ternyata tidak mampu membendung arus modernitas yang sangat dinamis, dan mereka sadar bahwa alat yang digunakan untuk menjaga arus itu dengan cara membuka diri dan diiringi semangat membangun identitas yang berlabel Islam yang fleksibel.

### **Catatan Akhir**

Budaya baru yang dibangun oleh kaum urban Muslim *middle class* ini termasuk budaya yang awalnya dibangun atas ketidaksetujuan mereka terhadap budaya fundamentalisme yang terkesan sangat eksklusif terutama pada sisi cara berpakaian. Apapun alasan yang dipakai oleh kaum urban Muslim *middle class* dalam mengembangkan budaya modernis, pada dasarnya mereka mencoba meleburkan budaya

lokal yang disebabkan proses trans-nasional dan trans-sosial di tengah-tengah masyarakat. Budaya pos-fundamentalisme yang mencerminkan persenyawaan dan perjumpaan antara yang tradisional dan modern sebenarnya tidak datang secara tiba-tiba, hegemoni budaya baru ini didukung oleh ideologi lain yang tanpa disadari juga apa yang dilakukannya adalah bentuk kapitalisme baru dengan membentuk masyarakat konsumtif, hedonis ataupun bahkan seduktif. Sehingga tanpa disadari pula semua itu menjadi *lifestyle* yang mencerminkan pola tindakan serta membedakan antara satu orang dengan yang lainnya.

Wacana ini kiranya perlu dikembangkan lagi dan dilihat secara jelas motivasi yang sesungguhnya terjadi pada mereka. Oleh karena itu penulisan wacana ini dan sedikit hipotesis-hipotesis yang muncul perlu diteliti ulang.

### **Daftar Pustaka**

- Almond, Gabriel A., Appleby, R. Scott, dan Sivan, Emmanuel. *Strong Religious: The Rise of Fundamentalism around the World*. London: The University of Chicago Press, 2003.
- Azra, Azyumardi. “Kata Pengantar” dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, *Urban Sufisme*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Bell, Daniel. “Modernisme, Postmodernisme, and the Decline of Moral Order”, dalam Jeffrey C. Alexander dan Steven Seidman (eds.), *Culture and Society: Contemporary Debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bruce, Steve. *Fundamentalisme: Pertautan Sikap Keberagamaan dan Modernitas*, terj. Herbhayu N. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Bruce, Steve. *Fundamentalisme: Pertautan Sikap Keberagamaan dan Modernitas*, terj. Herbhayu A. Noerherlambang. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Chaney, David. *Life Styles*, terj. Nuraeni. Jakarta: Jalasutra, 2003.
- Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. New York: Continuum, 2000.
- Featherstone, Mike. “Global Culture” dalam Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity, a Theory, Culture, and Society Special Issue*. SAGE Publications, 1997.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*, terj. Asma Bey Mahyuddin. Yogyakarta: Jalasutra, 2011.

- Fromm, Erich. *To Have or to Be*, terj. F.Soesilohardo. Jakarta: LP3ES,1987.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Book, 1973.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.
- Habermas, Jurgen. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Hasan, Noorhaidi. “Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan”, *Prisma: Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Vol. 29, Oktober 2010.
- Howell, Julia Day. “Indonesian’s Urban Sufis: Challenging Stereotypes of Islamic Revival” (PDF 3.7Mb) dalam *ISIM Newsletter (International Institute for the study of Islam in the Modern World Newsletter 6*, 2001.
- “Modernity and the Borderlands of Islamic Spirituality in Indonesia’s New Sufi Networks”, dalam Martin van Bruinessen dan Julia D. Howell, *Sufism and the Modern in Islam*. London: I.B. Tauris, 2007.
- [http://www.imamsuprayogo.com/viewd\\_artikel.php?pg=205](http://www.imamsuprayogo.com/viewd_artikel.php?pg=205).
- Huff, Peter. “The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue,” *Cross Current* (Spring-Summer, 2002). Diakses dari [http://www.findarticles.com/cf\\_0/m2096/2000\\_Spring-Summer/63300895/print.jhtml](http://www.findarticles.com/cf_0/m2096/2000_Spring-Summer/63300895/print.jhtml)
- Husein, Ed. *Matinya Semangat Jihad*, terj. Abdul Malik. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008.
- Jainuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Kuntowijoyo. “Budaya Elit dan Budaya Massa”, dalam Idi Subangun Ibrahim (ed.), *Life Style Ecstasy: Kebudayaan Pop dalam Masyarakat Komoditas Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*. New York: Oxford, 1982.
- Moerwanto, Kris. “Bangkitnya Kelas Menengah dan Perubahan Perilaku”. *Jawa Pos*, 12 Desember 2011.
- Peursen, C.A.Van. *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko. Yogyakarta: Kanisius, 1993.

- Riesebrodt, Martin. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in United States and Iran*. London: University of California Press, 1998.
- Rogers, Mary F. *Barbie Culture*, terj. Medhy Aginta Hidayat. Yogyakarta: Relief, 2009.
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*, terj. Carol Volk. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Said, Edward W. *Culture dan Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- Snow, David dan Marshall, Susan E. *Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival*. T.t.: JAI Press, 1984.
- Sztompka, Piotr. *The Sociology of Social Change*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada, 2004).
- Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism*, terj. Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Wagemakers, Joas. "The Transformation of Radical Concept: *al-Walâ' wa al-Barâ'* in Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi" dalam Roel Meijer, *Global Salafism*. London: C. Hurst Company, 2009.