

# TUJUH KARAKTER FUNDAMENTALISME ISLAM

*Tholkhatul Khoir*

Fakultas Syari'ah UIN Walisongo Semarang

email: papathol@yahoo.com

**Abstract:** *This article examines fundamentalism and compares it with the concept of extremism, radicalism, and scripturalism. This article discovered that it is possible to carry out study on the phenomenon of fundamentalism in post-positivism paradigm as employed by modern social sciences. As we know that basically all fundamentalism has the same character. However, Islamic fundamentalism are significantly different from the other fundamentalist movements in many substantive things, such as the ability to penetrate the boundaries between countries, the abundance of the activists, the character of the Islam as a "protest movement", the total obedience to the rules of everyday life of the Islam, the failure of separation between state and religion, the high spirit of collectivity, the potential of Islam to legitimize states, the existence of the doctrine of jihad and its immediate reward of the Hereafter. Under the shadows of all the above, Islamic countries tend to be sensitive to the waves of fundamentalism that nevertheless in fact move ups and downs in accordance with social, political, and economic realities.*

**المخلص:** تبحت هذه الدراسة عن الأصولية وتقارن بينها وبين مفهوم التطرف والراديكالية، والحرفي وتستخلص بأنه من الممكن لإجراء دراسة حول ظاهرة الأصولية في نموذج ما بعد الوضعية كما تستخدمها العلوم الاجتماعية الحديثة. ونحن نعلم أن كل الأصولية في الأساس لها نفس الطابع. ومع ذلك، الأصولية الإسلامية تختلف اختلافا كبيرا من الحركات الأصولية الأخرى في كثير من الأمور الجوهرية، مثل القدرة على اختراق الحدود بين البلدان، والوفرة من الناشطين، وطابع الإسلام بأنها "حركة احتجاجية"، والطاعة الكاملة للقواعد الحياة اليومية للإسلام، وعدم الفصل بين الدولة والدين، وروح عالية من الجماعية، وإمكانات الإسلام لإضفاء الشرعية على الدول، وقوة تعاليم الجهاد ومكافأة فورية له في الآخرة. وتحت ظلال جميع العوامل

المذكورة ، فإن الدول الإسلامية تميل إلى أن تكون حساسة للموجات الأصولية لأنها في الواقع تتحرك صعودا وهبوطا وفقا للحقائق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

**Abstrak:** *Tulisan ini mengkaji fundamentalisme dan mengkaitkannya dengan konsep ekstremisme, radikalisme, dan skripturalisme. Tulisan ini sampai pada pendapat bahwa adalah hal yang mungkin untuk melakukan studi terhadap fenomena fundamentalisme dalam paradigma postpositivisme yang dianut oleh ilmu-ilmu sosial modern. Sebagaimana diketahui bahwa fundamentalis mempunyai karakter yang sama, Fundamentalisme Islam sesungguhnya berbeda dari gerakan-gerakan fundamentalis lain dalam banyak hal yang substantif, seperti; kemampuan untuk menembus batas-batas antar negara; banyaknya para aktifis; kenyataan bahwa Islam adalah “gerakan protes”; kepatuhan total para pengikutnya terhadap seperangkat ajaran praktis; kesulitan untuk memisahkan antara negara dan agama; kuatnya orientasi terhadap hal-hal yang bersifat kolektif; kekuatan Islam untuk melegitimasi negara; adanya perintah jihad; dan adanya janji yang segera diterima. Dalam naungan sinar semua hal di atas, negara-negara Islam cenderung peka terhadap gelombang fundamentalisme yang bagaimanapun sesungguhnya bergerak pasang dan surut sesuai dengan kondisi konkret sosial, politik, dan ekonomi negara-negara Islam yang ada.*

**Keywords:** fundamentalisme, radikalisme, ekstremisme, Yahudi, Katolik, Islam, HTI, MMI.

## PENDAHULUAN

Studi tentang fenomena sosial dan politik selalu memunculkan dilema dualitas. Di satu sisi, peneliti ingin sedapat mungkin penelitiannya menjadi universal. Tidak hanya hasilnya yang diharapkan menjadi teori ilmiah murni (dalam arti ia mampu membuat generalisasi), tetapi juga harapan peneliti sendiri bahwa semakin banyak kasus yang dapat ia teliti, semakin memuaskan pula hasil

penelitiannya.<sup>1</sup> Semakin sedikit pengecualian, semakin besar rasa bahwa peneliti sudah cukup melakukan penelitian yang memadai. Sebaliknya semakin banyak pengecualian, semakin besar keraguan, semakin besar pula perasaan bahwa penelitian yang dilakukannya sesungguhnya hanya parsial dan sangat mungkin tidak memuaskan.

Sementara di sisi lain, semua tendensi di atas mengharuskan peneliti melakukan upaya tanpa akhir dalam rangka menemukan model holistik yang mampu menjelaskan segala sesuatu. Kenyataannya, sebesar apapun usaha dilakukan, tidak akan sukses dalam menganalisis problematika sosial politik kontemporer.<sup>2</sup> Hal ini karena jagad kasus yang ada terlalu kompleks, varian terlalu besar, dan variabel yang harus dilibatkan terlalu banyak untuk menjelaskan semua itu. Karenanya, selama tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa model yang paling puncak adalah model deduksi, yang siap menjelaskan semua kasus, maka ada banyak alasan untuk mengatakan bahwa tidak ada tujuan akhir yang realistis dalam mayoritas kasus yang ada, tidak ada teori general yang dapat disimpulkan dari penelitian yang dilakukan.

Sebenarnya dahulu sudah pernah ada teori-teori *middle range* sebagaimana diperkenalkan Robert Merton pada tahun 1950an, atau teori eksplanasi sistemik parsial sebagaimana diperkenalkan oleh Joseph LaPalombara pada akhir tahun 1960an dan awal tahun 1970an.<sup>3</sup> Contoh yang baik di atas sering diperhatikan karena memang dapat membuahkan hasil penelitian yang baik dan tidak ada alasan untuk mengabaikannya sekarang. Namun demikian, perkembangan alat penelitian dalam ranah ilmu sosial tidak lebih cepat dan tidak lebih dramatis dibanding dengan penggunaannya sebagai metode yang sarat dengan berbagai keterbatasan, yang membuatnya

---

<sup>1</sup>A. Lipjhart, "Comparative Politics and the Political Method", *American Political Science Review* 65/3 (Sept. 1971), 682-93; G. Sartori, "Concept Misformation in Comparative Politics", *American Political Science Review* 64/4 (Des. 1970), 1033-53.

<sup>2</sup>Mengikuti J. LaPalombara dalam "Macrotheories and Microapplications in Comparative Politics: A Widening Chasm", *Comparative Politics* 1/1 (Okt. 1968), 52-77.

<sup>3</sup>*Ibid.*

hampir tidak mungkin diterapkan, tepatnya dua atau tiga dekade yang lalu.<sup>4</sup>

Studi tentang fundamentalisme adalah contoh yang baik dalam hal ini. Menjelaskan semua hal tentang fundamentalisme dalam satu kerangka teori, kemudian mengeliminasi pernak-pernik yang morat-marit ketika membandingkan berbagai tipe fundamentalisme yang berbeda, pasti merupakan hal yang memuaskan dan sangat diinginkan. Tetapi kenyataannya, literatur yang melimpah tentang fundamentalisme, berikut kajian politisnya, selama ini telah “gagal” membuahkan hasil.<sup>5</sup> Semua literatur itu tidak memberikan definisi yang dapat diterima secara universal. Berbagai upaya mendefinisikan fundamentalisme dan mengkajinya dalam satu teori tunggal yang melintasi berbagai perbedaan kultural dan regional, berakhir sia-sia.<sup>6</sup>

Hal ini bukan karena kurangnya pemikir tentang fundamentalisme. Dalam banyak kasus, kesulitannya terletak pada tidak adanya sebuah orientasi teoritis riil bagi peneliti yang justru lebih tertarik pada memilih pendapat, mengkaji sebuah kasus, atau menganalisis sebuah perselisihan teologis dari pada melahirkan teori umum. Di sisi yang lain, dalam banyak kasus yang lain, ada fakta bahwa materi yang hendak dikaji terlalu besar dan berbeda-beda jika harus disimpulkan darinya sebuah teori, sehingga bukan merupakan

---

<sup>4</sup>Lihat T. Skopcol and M. Somers, “The Uses of Comparative History in Macro-social Theory”, *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), 174-97.

<sup>5</sup>Sebagai contoh, lihat H. Lazarus-Yafeh, “Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam”, *The Jerusalem Quarterly* 47 (Summer 1988), 27-39; Lawrence Kaplan, *Fundamentalisms in Comparative Perspective* (Amherst: The University of Massachusetts Press 1992); Bruce M. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row 1989); dan Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalism* (Chicago: University of Chicago Press 1994).

<sup>6</sup>Beberapa kajian tentang fundamentalisme yang tidak memunculkan teori tunggal sebagaimana dimaksudkan antara lain adalah Esposito, *Islam and Politics*, edisi III (Syracuse: Syracuse UP 1984); William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge 1988); Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge 1993); James P. Piscatori (ed.), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis* (Chicago: The American Academy of Arts and Sciences 1991); dan Mohammad Mohadessin, *Islamic Fundamentalism: The New Global Threat* (Washington DC: Seven Locks Press 1993).

kesalahan analisis yang menyebabkan universalitas tidak dapat terpenuhi.

Hal ini mengharuskan adanya sikap memperlakukan fundamentalisme sebagai sebuah fenomena yang harus dipahami dalam konteks masyarakat, teologi, dan budaya tertentu, di mana fundamentalisme itu lahir dan memainkan peran aktifnya. Keinginan untuk memaksakan perspektif universal peneliti tidak akan cukup memadai untuk meletakkan fenomena itu dalam sebuah baju ketat yang justru membatasinya. Karenanya, fundamentalisme mungkin harus didefinisikan sebagai sebuah gerakan yang radikal dalam konteks tujuannya, ekstrim dalam konteks metodenya, dan literal dalam konteks kedekatannya terhadap teks agama. Lepas dari itu, peneliti mengakui adanya banyak perbedaan bentuk fundamentalisme dan mengakui bahwa melakukan perbandingan terhadapnya hanya akan menghasilkan jawaban atas pertanyaan: mengapa bentuk fundamentalisme tertentu muncul di satu tempat, tetapi tidak muncul di tempat lain; dan mengapa intensitas fundamentalisme tertentu sangat tinggi sementara yang lain tidak. Selain jawaban pertanyaan itu tidak dapat dihasilkan.<sup>7</sup> Berbagai pertanyaan dapat dimunculkan dan sebagian di antaranya dapat dijawab lebih mudah, selama seseorang tetap sadar akan pentingnya perspektif komparatif dan tidak tergoda untuk melakukan generalisasi secara prematur, sebelum wawasan tentang upaya-upaya perbandingan diartikulasikan dan diintegrasikan dalam kerangka teoritisnya.

Karena itu, peneliti merasa perlu mereduksi level analisis tulisan ini, termasuk agar tidak terjadi studi tentang fundamentalisme sepanjang sejarah. Fundamentalisme Islam sendiri merupakan sebuah unit analisis yang sangat besar, karena tingginya tingkat perbedaan antara, katakanlah, yang ada di Indonesia dengan yang ada di negara lain, Maroko misalnya. Berbeda dalam hal masyarakat, sejarah, budaya, dan geografi. Karena itu, peneliti memilih berbicara tentang fundamentalisme sebagaimana dibicarakan dalam literatur tentang Timur Tengah, karena cenderung memiliki koherensi kultural dan

---

<sup>7</sup>Satu di antara sekian penelitian yang menarik tentang pertanyaan di atas, menurut peneliti adalah karya Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale UP 1985), juga karya Sivan and Menahem Friedman (eds.), *Religious Radicalism and Politics in the Middle East* (Albany, NY: SUNY Press 1990).

politis,<sup>8</sup> meskipun dalam beberapa contoh, peneliti sengaja mengambil kasus dari Indonesia.

Peneliti memilih menggunakan postpositivisme sebagai epistemologi yang mendasari penelitian ini, yang menurut peneliti paling bertanggungjawab atas seluruh persoalan ilmu-ilmu sosial. Postpositivisme memayungi paham-paham seperti rasionalisme, fenomenologi, marxisme, teori kritis, dan poststrukturalisme.<sup>9</sup> Berbeda dengan positivisme yang merupakan cara pandang dalam memahami dunia dengan berdasarkan sains, di mana hanya ada sedikit perbedaan (jika ada) antara ilmu sosial dan ilmu alam, karena masyarakat dan kehidupan sosial berjalan berdasarkan aturan-aturan, postpositi-

---

<sup>8</sup>Lihat Gabriel Ben-Dor, "Political Culture Approach to Middle East Politics", *International Journal of Middle East Studies*, 8 (1977), 43-63.

<sup>9</sup>Positivisme dalam bidang ilmu sosiologi, antropologi, dan bidang ilmu sosial lainnya, sangat berkaitan erat dengan istilah naturalisme dan dapat dirunut asalnya ke pemikiran August Comte pada abad ke-19. Sementara postpositivisme, yang juga disebut post-empirisme adalah pendirian metateoritis setelah positivisme yang berkeyakinan bahwa untuk menyatakan keyakinan atau perkiraan-perkiraan itu, mereka mempunyai latar belakang nyata dan bisa dituntut, meskipun tuntutan itu dapat dimodifikasi atau ditarik dalam sinar investigasi. Postpositivisme diusung oleh Karl Popper, John Dewey, dan Nicholas Rescher. Ia mengakui adanya kritik yang harus dialamatkan kepada logika tradisional positivisme dan paradigma epistemologi lain yang mirip. Tetapi ia juga kritis terhadap apa yang disebut sebagai miskonsepsi tentang positivisme sendiri. Munculnya postpositivisme sebagai paradigma adalah respon terhadap kegagalan positivisme pada akhir Perang Dunia II. Ia berusaha merekonsiliasi apa yang telah dibuat oleh positivisme. Perkembangan paradigma alternatif seperti postpositivisme, pragmatisme, dan konstruktivisme ini terkesan mengarah kepada perkembangan besar teori relativis. Paradigma ini berpengaruh signifikan terhadap ilmu-ilmu sosial selama separuh abad yang lalu dan meluaskan spektrum penelitian sosial. Dalam filsafat ilmu, term postpositivisme digunakan dalam dua bentuk: *pertama*, mengarah kepada filsafat ilmu yang berkembang setelah, dan bereaksi terhadap, positivisme. Penggunaan term ini akan memayungi paham-paham seperti fenomenologi, marxisme, teori kritis, poststrukturalisme, dan postmodernisme. *Kedua*, mengarah kepada versi positivisme yang sudah diperbaharui yang sebelumnya menjadi sasaran kritik dari berbagai paham di atas. Ia melindungi asumsi dasar positivisme, seperti paham realisme ontologis, kemungkinan adanya kebenaran objektif dan penggunaan metodologi eksperimental. Postpositivisme tipe ini biasa digunakan dalam ilmu-ilmu sosial, tetapi dengan dua pertimbangan, praktis dan konseptual. Praktis adalah tidak mungkin atau tidak etis menggunakan jenis penelitian laboratorium khas fisika dan kimia yang dikontrol secara hati-hati dalam fenomena sosial. Konseptual, tidak seperti subjek ilmu-ilmu alam, manusia adalah *reflexive* yang mungkin merubah sikap atau perilaku saat kehadiran peneliti. Pandangan positivisme tipe ini tidak terlalu berbeda dari asumsi dasar positivisme. Disarikan dari D.C. Phillips & Nicholas C. Burbules, *Postpositivism and Educational Research* (Lanham & Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, 2000) dan John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes. Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour* (Chicago & London The University of Chicago Press, 2004).

visme berkeyakinan bahwa pengetahuan tentang manusia tidak didasarkan pada fondasi kokoh yang tidak bisa dipertanyakan, melainkan pada perkiraan (*conjectures*). Subyek dan obyek tidak dapat dipisahkan dan dibagi. Keduanya merupakan realitas tunggal. Lebih jelas, dapat dilihat tabel sebagai berikut:<sup>10</sup>

Berbagai Faham Filsafati yang Mendasari Penelitian

	MODERNISME				POSTMODERNISME
	POSITIVISME	POSTPOSITIVISME			
		RASIONALISME	PHENOMENOLOGI INTERPRETIF	WELTANSCHAUUNG, TEORI KRITIS, & REALISME	
ONTOLOGI	Realitas dipecah, dipelajari independen, dieliminasi dari obyek lain, dan dikontrol	Realitas didekati secara holistik (tidak dieliminasi atau diparsialkan dari integritasnya), dihubungkan dengan konteks		Lebih holistik dari rasionalisme, lebih dekat fenomenologi yang menuntut <i>theory laden</i> (observasi dipandu oleh teori)	Tidak linier, tidak divergen, tidak horizontal Keberanan semakin kompleks dan tak terbayangkan Perlu membangun sendiri kebenaran secara kreatif dalam memberi makna Keberanan bersifat relatif Bersifat dekonstruktif dan menggunakan logika non standar Bersifat “revolusioner” dan fundamentalis
EPISTEMOLOGI	Antara subjek peneliti dan objek penelitian berjarak atau terpilah agar didapat hasil objektif (nomothetik)	Subjek peneliti dan objek penelitian tidak berjarak, kebenaran bersifat idiographik		Sama dengan positivisme dan rasionalisme	
AKSILOGI	Bebas nilai ( <i>value free</i> ), berlaku untuk semua waktu dan tempat	Mengakui kebenaran etik, ada <i>value bond</i>		<i>Value bond</i> nya lebih tajam dari fenomenologik, keterikatan pada nilai menjadi titik berangkat teori (nilai dipakai sebagai kerangka acu memaknai fakta dan membangun argumentasi)	

<sup>10</sup>Table disarikan dari Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 1-30. Kebenaran ilmiah dibangun dari sejumlah kenyataan atau fakta. Kenyataan atau fakta dalam telaah filosofis dapat dibedakan menjadi empat, yaitu kenyataan empiris sensual; kenyataan empiris logis; kenyataan empiris etik; dan kenyataan empiris transenden. Positivisme hanya mengakui kenyataan empiris sensual sebagai fakta. Bagi positivisme, kenyataan empiris logis harus didukung oleh kenyataan empiris sensual. Gerakan postpositivisme berupaya memperbaiki kelemahan positivisme. Gerakan tersebut mulai dengan memperbaiki rasionalitasnya dengan membuat pa-yung berupa teori lebih besar, agar teori-teori spesifik yang ditampilkan dapat dicarikan makna rasional yang lebih luas, disebut postpositivisme rasionalistik. Di samping itu muncul dan berkembang postpositivisme fenomenologi interpretatif, yang mengakui kenyataan empiris sensual, logik, dan etik. Postpositivisme berikutnya adalah postpositivisme *weltanschauung* atau teori kritis, yang gerakan moral sosialnya menitikberatkan pada upaya merekonstruksi konstruk sosial yang tidak adil. Muhadjir, *Metodologi*, 1-30.

## KARAKTER FUNDAMENTALISME ISLAM

Adalah salah jika ada seseorang mengatakan bahwa Fundamentalisme Islam sesungguhnya sama di mana saja. Salah dalam arti bahwa ia akan mencukupkan diri hanya melakukan studi terhadap satu bentuk Fundamentalisme Islam dan melakukan generalisasi terhadap yang lain. Ia akan menolak melakukan perbandingan, juga menolak melihat perbedaan-perbedaan. Padahal sebagaimana biasa dikatakan oleh Raymond Aron, seorang sosiolog politik Yahudi Perancis, misalnya, sesungguhnya esensi ilmu sosial adalah melihat persamaan-persamaan dalam hal-hal yang tampak berbeda, dan melihat perbedaan-perbedaan dalam hal-hal yang tampak sama. Tentu ini merupakan usul yang cerdas.<sup>11</sup>

Pada saat ini, peneliti sengaja mengesampingkan beberapa hal yang sulit seperti definisi tentang ekstrimisme, radikalisme, dan fundamentalisme. Sebagaimana diketahui, orang Islam sendiri tidak suka dengan istilah-istilah di atas.<sup>12</sup> Orang Islam lebih suka dengan istilah *islamists* atau *islamiyyun*, yang berarti orang-orang yang berjuang untuk islamisasi sistem sosial dan politik di negaranya dan di negara lain. Kenapa negara lain, karena radikalisme Islam, dalam penelitian terakhir, secara riil tidak menganggap batas-batas negara sekular dan tentu juga batas-batas antar negara-negara Islam sendiri, termasuk jika harus hidup di negara lain untuk alasan pragmatis.

Namun demikian secara mudah dapat dikatakan bahwa radikalisme adalah orang-orang yang ingin mengubah masyarakat dari atau bersama akarnya. Sementara ekstrimisme adalah komitmen dan keinginan untuk menggunakan sebuah perhitungan yang memberikan nilai yang luar biasa terhadap sasaran dan hasil. Karenanya, ia adalah sebuah gerakan yang rasional, tentunya bagi orang yang bekerja di dalamnya, di mana nilai-nilainya berbeda dengan gerakan lain.<sup>13</sup> Sedang fundamentalisme merujuk pada

---

<sup>11</sup>Diambil dari Harry Eckstein, "Case Study and Theory in Political Science", dalam Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science, Strategies of Inquiry* 7 (Reading, MA: Addison-Wesley 1975), 80-104.

<sup>12</sup>Beberapa ketidaksukaan ini terlihat dalam berbagai pemberontakan warga Timur Tengah terhadap dominasi persepsi Barat dalam kehidupan kultural mereka. Lihat Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (NY: Pantheon 1981).

<sup>13</sup>Keterangan lebih lanjut tentang pilihan rasional, lihat Gabriel A. Almond, "Rational Choice Theory and the Social Sciences", dalam Gabriel A. Almond (ed.), *A*



skripturalisme, pemahaman ketat terhadap perintah-perintah yang tertulis dalam teks-teks agama, dan tendensi kuat untuk kembali kepada dasar-dasar (*fundamentals*) agama. Dari pengertian ini, menurut peneliti, dapat disimpulkan bahwa dari segi pandangan teologis, tidak ada pertimbangan nilai ketika seseorang menggunakan istilah fundamentalisme.<sup>14</sup>

Berbagai pendapat dari para cendekiawan bermunculan terkait dengan istilah fundamentalisme, salah satunya pendapat M. Said al-Ashmawi. Beliau berpendapat bahwa fundamentalisme sebenarnya tidak selalu berkonotasi negatif, sejauh gerakan itu bersifat tasional dan spiritual, dalam arti memahami ajaran agama berdasarkan semangat dan konteksnya, sebagaimana ditunjukkan oleh fundamentalisme spiritualis rasionalis yang dibedakan dengan fundamentalisme aktifis politis yang memperjuangkan Islam sebagai entitas politik dan tidak menekankan pembaharuan pemikiran agama yang autentik.<sup>15</sup>

Di sisi lain, ada banyak problem politik yang dikaitkan dengan fundamentalisme dalam berbagai definisinya. Akan muncul banyak sikap yang berbeda-beda terhadap keberadaan ideologi-ideologi ekstrim dan fundamentalis dalam negara demokratis, apapun bentuk negara itu. Bahkan dapat dipastikan bahwa komponen-komponen fundamentalis akan benar-benar menjadi ancaman bagi semua bentuk negara.<sup>16</sup> Ada banyak alasan untuk hal ini, tetapi yang pasti,

---

*Discipline Divided* (Newberry Park, CA: Sage 1990); Gabriel Ben-Dor, "Arab Rationality and Deterrence", dalam Aharon Klieman and Ariel Levite (eds.), *Deterrence in the Middle East: Where Theory and Practice Converge* (Tel Aviv: Jaffee Center for Strategic Studies 1993), 87-97.

<sup>14</sup>Dengan kata lain, fundamentalisme bukanlah sebuah istilah yang bersifat menghina atau merendahkan sebagaimana sekarang ia biasa digunakan dalam wacana politik sehari-hari. Peneliti merasa bahwa hal ini merupakan salah satu alasan mengapa istilah fundamentalisme menjadi tidak populer di Timur Tengah. Sekarang, karena tidak adanya istilah yang lebih baik, peneliti mungkin membutuhkannya paling tidak untuk sementara.

<sup>15</sup>Muhammad Sa'id al-Asmawi, *Ushul al-Syari'ah*, edisi Indonesian, Nalar Kritis Syari'ah (Yogyakarta: LKiS, 2004), 120.

<sup>16</sup>Dalam konteks Islam, sebagaimana juga dalam yang lain, cara mendefinisikan legitimasi kaum fundamentalis adalah cara didasarkan pada pesan agama, tidak pada aspek prosedural demokrasi formal. Karena itu, dalam kemenangan telak kaum fundamentalis pada pemilu Aljazair tahun 1991, pemimpin paling banyak dibicarakan mengatakan "Itulah Islam yang selalu tidak demokratis. Kita tidak pergi ke kotak pemungutan suara". Dikutip dalam M. Kramer, "Politics and the Prophet", *The New Republic* (1 Maret 1993), 39.

problem intinya adalah bahwa kelompok fundamentalis menolak legitimasi apa saja yang tidak didasarkan pada teks agama, bahkan menolak legitimasi apapun yang tidak fundamental.<sup>17</sup>

Dalam kasus Islam, orang dihadapkan dengan sejumlah besar negara. Ada sekitar 40 negara di dunia yang berpenduduk mayoritas Muslim dan diklasifikasikan sebagai negara Islam, paling tidak dalam konteks mereka secara formal berafiliasi dengan berbagai organisasi negara-negara Islam dan mengadakan pertemuan periodik dan pertemuan puncak. Pelacakan historis gerakan fundamentalisme awal dalam Islam bisa dirujuk kepada gerakan Khawarij, sedangkan representasi gerakan fundamentalisme kontemporer bisa dialamatkan kepada gerakan Wahabi Arab Saudi dan Revolusi Islam Iran.<sup>18</sup>

Hanya sedikit pemimpin negara-negara itu yang memandang fundamentalisme sebagai problem besar. Kebanyakan mereka memandangnya sebagai sebuah aset. Hanya saja, mereka cuma mempunyai sedikit pilihan termasuk dalam hal memainkan peran atas nama Islam, kecuali jika mereka ingin sekedar membuat sesuatu yang lebih buruk bagi politik dalam negeri mereka sendiri.<sup>19</sup>

Inilah perbedaan *pertama* antara fundamentalisme Islam dengan yang lain. Fundamentalisme Islam, menurut peneliti, dapat menekan sistem politik di negara lain, atas nama Islam (*penetrate the political system of other countries*). Ini tidak untuk mengatakan bahwa negara-negara Islam secara individual adalah lemah, meskipun di antaranya memang demikian. Sebagian mereka harus berkelahi sekuat tenaga menghadapi pengaruh luar dan memandangnya sebagai masalah yang besar.

---

<sup>17</sup>Menurut peneliti, ini adalah karakter universal yang disematkan untuk fundamentalisme. Pikiran ini lebih sering mengemuka dalam literatur yang sedang membandingkan antara fundamentalisme Islam dan Yahudi. Lihat Esposito and J. Piscatori, "Democratization and Islam", *Middle East Journal* 45/3 (Summer 1991), 427-40, juga Fatima Memissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (Reading, MA: Addison-Wesley 1993).

<sup>18</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 107.

<sup>19</sup>Peneliti bermaksud bahwa potensi politik Islam sesungguhnya sangat kuat dan tidak bisa diabaikan begitu saja, termasuk oleh negara yang mengklaim diri sebagai negara sekular sekalipun. Turki misalnya, untuk menghapus elemen Islam dalam negara, harus berhadapan oposisi yang kuat dan ekstrim. Karena alasan ini, beberapa negara memilih berkompromi.

Kemampuan menekan sistem politik negara lain ini, peneliti simpulkan berdasar atas beberapa kenyataan di antaranya bahwa mudah bagi Iran, paling tidak untuk sementara, untuk mendominasi politik di Sudan, untuk mempunyai pengaruh besar terhadap Libanon, dan sebagainya, padahal tekanan ideologis religius seperti itu merupakan sesuatu yang langka di tempat-tempat lain.<sup>20</sup>

Tentu ada fundamentalisme Yahudi, tetapi mereka tidak dapat melakukan penekanan terhadap politik di luar Israel.<sup>21</sup> Juga ada fundamentalisme Kristen, dan tentu juga banyak orang Kristen di tempat-tempat lain di seluruh dunia. Dalam skala lebih kecil, ada juga versi fundemantalisme Protestan di bagian tenggara dan timur Amerika Serikat, dan tentu ada jutaan orang Protestan di negara-negara lain di seluruh dunia. Seorang aktifis evangelis seperti Billy Graham bertestimoni bahwa orang-orang fundamentalis Protestan memang mempunyai ambisi dapat berbuat sesuatu di luar negara-negara mereka.<sup>22</sup> Tetapi, ambisi mereka untuk memaksakan gerakan sosial dan politik terhadap negara lain, sudah sangat terbatas, sebagaimana doktrin teologi dan politik mereka yang sudah tidak menjadi ruh gerakan.

Bagaimana dengan Katolik, sebuah agama yang terorganisasi dalam hirarkhi formal dan global? Mereka kelihatannya harus mempunyai sebuah orientasi yang lebih universal dan menjadi sebuah fakta kehidupan sejak agama ini dilahirkan. Sekarang universalisme gereja adalah sebuah moda khas orde yang sudah mapan. Sementara para pembangkang fundamentalis pada kenyata-

---

<sup>20</sup>Tentang dapat ditekannya sistem politik Timur Tengah, lihat beberapa sumber seperti Gabriel Ben-Dor, *State and Conflict in the Middle East* (NY: Praeger 1983). "Perang Dingin Arab" yang diperkenalkan pertama kali oleh Malcolm H. Kerr pada tahun 1970 pelahan-lahan berubah bentuk atau bahkan menjadi perang terbuka dalam kasus antara Irak dan Iran pada tahun 1980an. Lihat Gabriel Ben-Dor and David B. Dewitt (eds.), *Conflict Management in the Middle East* (Lexington, MA: Heath 1987).

<sup>21</sup>Hal ini akibat dari fakta bahwa hanya ada satu negara Yahudi dan hanya ada satu komunitas Yahudi merdeka. Lihat Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* dan Lazarus Yafeh Lazarus-Yafeh, "Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam", *The Jerusalem Quarterly* 47 (Summer 1988), 27-39.

<sup>22</sup>Disarikan dari Gilles Keppel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* (University Park, PA: Pennsylvania State UP 1994).

annya adalah mereka yang melawan, yang sering berbuat atas nama partikularisme lokal, dan memang sangat menarik.<sup>23</sup>

Hal ini berbeda dengan Islam yang, menurut para penulis orientalis, berjuang sepanjang umur untuk mendapatkan eksistensi individual negaranya, dan membangunnya berdasar atas kepentingan sendiri. Bahkan ketika Islam menjadi radikal, ia cenderung menjadi tantangan bagi satu negara, sementara ketika Islam menjadi sangat aktif, baik menjadi corong pemerintah atau oposisi terhadapnya, ia mampu beraksi di berbagai negara, mendapat dukungan, sumber daya, dan legitimasi yang memungkinkannya untuk melakukan banyak hal.

Di sisi lain, Katolik adalah sebuah hirarkhi universal yang kebal terhadap fundamentalisme. Karenanya, jika ada fundamentalisme yang kuat, ia hanya dapat beraksi sebagai oposisi terhadap hirarkhi universal dalam sebuah negara tertentu. Dengan kata lain, sekarang ini fundamentalisme Islam mempunyai ruang regional dan internasional yang tidak dinikmati oleh agama lain apapun dan ideologi lain apapun.<sup>24</sup>

Sekarang keberadaan ruang politik bukanlah sesuatu yang sangat penting dengan sendirinya, jika tidak ada para aktifis yang cukup bertenaga untuk menggunakan atau mengisinya. Dalam kasus Islam, dalam point *kedua*, mengikuti istilah Jeffery, mereka memang para aktifis dan cukup bertenaga (*activist and vigorous enough*).<sup>25</sup> Hal ini karena Islam adalah agama paling muda dari tiga agama besar monoteistik, dan ia adalah agama paling cepat berkembang jumlah pemeluknya. Hal ini jelas tidak terjadi dalam agama Yahudi dan berbagai gereka Kristen. Mungkin karena Yahudi adalah agama paling tua, Kristen agama paruh baya, dan Islam agama muda. Ia mampu menarik orang lain untuk masuk memeluknya, satu hal tidak

---

<sup>23</sup>Memang frekuensi pembangkangan mereka terhadap kekuatan lokal, di satu sisi, dan kepatuhan dasar mereka terhadap hirarkhi sentral formal, di sisi lain, adalah kontradiktif, khususnya dalam kasus aktivis Katolik di Amerika Latin.

<sup>24</sup>J.P. Nettl, "The State as a Conceptual Variable", *World Politics* 20/4 (Juli 1968), 559-92.

<sup>25</sup>Lihat observasi kecil tetapi sangat menarik A. Jeffery, "The Political Importance of Islam", *Journal of Near East Studies* 1 (Okt. 1942), 383-95. Sebagai contoh adalah gerakan yang lahir dalam suasana ketegangan politik di India yang kemudian melahirkan dua negara "Islam", Pakistan dan Bangladesh, yang masih mendapatkan perhatian serius.

dapat dilakukan oleh Yahudi sama sekali. Sementara Kristen sekarang tidak menarik dan tidak mengikuti perkembangan mode. Sekarang Islam masih menjadi artikel penting.

*Ketiga*, mengikuti Gabriel R. Warburg, Islam memang sebuah gerakan protes (*protest movement*)<sup>26</sup> dunia ketiga melawan apa yang dianggap sebagai tradisi demokrasi Barat warisan imperialis dan kolonial Yahudi-Kristen.<sup>27</sup> Orang boleh mengatakan bahwa itu hanya sekedar fenomena politik psikologis yang menarik, tetapi inilah memang kenyataannya. Meski ada populasi Kristen signifikan di Afrika, perpindahan agama besar-besaran hanya terjadi dalam Islam dan terus berkembang secara cepat, sementara Kristen mengalami stagnasi. Di Amerika Serikat, banyak atlet berkulit hitam (orang Afrika Amerika) sedang ingin bermain dalam tim-tim yang didominasi kulit putih. Mereka sesungguhnya mendaftarkan protes mereka terhadap moda dan identitas sosial. Mereka menunjukkan perpindahan agama mereka dan menggunakan nama-nama Islam, yang kemudian membedakan mereka dari pemain-pemain lain berkulit putih atau pemain-pemain berkulit hitam tetapi tidak punya kesadaran aktifisme. Tenaga muda dan tenaga protes, dengan kuat, saling melengkapi satu sama lain.

Di Indonesia ada dua warisan Barat yang direaksi keras oleh kelompok fundamentalis (dalam hal ini Hizbut Tahrir Indonesia/HTI). *Pertama*, liberalism, sekularisme, dan pluralisme. *Kedua*, demokrasi yang Eropa sentries yang dianggapnya bertentangan dengan sistem yang dikehendaki Tuhan. Mereka menginginkan diterapkannya kembali sistem kekhilafahan untuk dapat menjawab berbagai persoalan bangsa yang tidak kunjung selesai. “Selamatkan Indonesia dengan syariat”, kata mereka.<sup>28</sup>

*Keempat* adalah adanya kepatuhan total (*total adherence*) yang dituntut oleh Islam kepada semua pemeluknya. Menurut seorang

---

<sup>26</sup>Derek Hopwood, “A Pattern of Revival Movements in Islam”, *Islamic Quarterly* 15/3-4 (Juli-Des.), 149-58. Lihat juga Gabriel R. Warburg dan Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan* (NY: Praeger 1983); dan Gabriel R. Warburg and Gad G. Gilbar (eds.), *Studies in Islamic Society* (Haifa: HUP 1984).

<sup>27</sup>Secara sepintas dapat dilihat dalam Rudolph Peters, *Islam and Colonialism* (The Hague: Mouton 1979).

<sup>28</sup>Lihat Muhammad Ismail Yusanto, “Selamat Indonesia dengan Syariat”, dalam *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: JIL, 2003), 135-171.

orientalis, bukan berarti bahwa Islam menuntut segala sesuatu kepada pemeluknya, tetapi lebih kepada bahwa ia bukanlah sebuah agama dalam pengertian istilah yang terbatas pada umumnya. Ia adalah peradaban total yang mengarahkan setiap langkah kehidupan individual dan komunitas.<sup>29</sup> Orang mungkin akan mengatakan bahwa hal ini ada di semua agama, itulah memang agama yang membicarakan segala sesuatu. Tetapi perkataan semacam ini tidak cukup baik. Agama lain akan mengatakan “Berikan kepada Kaisar apa-apa yang menjadi tugasnya” berikut perkataan lain yang semacamnya, yang mengindikasikan bahwa dalam fakta mereka menerima pemisahan antara gereja dan negara. Ini tidak terjadi dalam Islam.<sup>30</sup>

Mayoritas kelompok Islam fundamentalis memang mempunyai pemahaman bahwa al-Qur’an adalah kitab yang komprehensif, sehingga masalah apapun yang ada di sekitar manusia sampai kapanpun, akan ada jawaban-jawaban spesifik di dalamnya. Inilah yang dalam pandangan Mark R. Woodward, sebagaimana dikutip Kuntowijoyo, tidak akan terjadi.<sup>31</sup>

Islam adalah agama perintah. Kebanyakan dari perintah itu sudah cukup praktis. Perintah-perintahnya menunjuk kepada semua aspek kehidupan, tidak hanya “apa-apa yang seharusnya bersifat religius” dalam pengertian teknis istilah itu. Islam tidak hanya berurusan dengan hubungan antara manusia dengan Tuhan, tidak hanya berurusan dengan hubungan etik antara seseorang dengan kelompoknya. Sebaliknya, Islam berurusan dengan segala sesuatu yang dihadapi oleh baik seorang maupun kelompok pengikut, mulai dari hubungan dagang hingga urusan perkawinan. Dalam kata lain, perintah Tuhan harus diterapkan dalam segala apa yang dilakukan oleh pemeluk Islam, dan perintah ini tidak memperhatikan batas apapun antara tempat-tempat yang berbeda. Karenanya, pemikiran tentang pemisahan antara agama dan negara bukan merupakan

---

<sup>29</sup>Pandangan ini sesuai dengan yang dipahami oleh fundamentalisme Islam. Ini terlihat bahwa Islam merasa cukup dengan dirinya sendiri, yang kemudian mengisolasi dari aspek dunia yang lain. Lihat W. Montgomery Watt, *What is Islam* (London: Longmans 1968).

<sup>30</sup>Sepintas dapat dibaca di John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (NY: Oxford UP 1982).

<sup>31</sup>Lihat Kuntowijoyo, *Islam tanpa Mesjid: Essai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan 2001).

pilihan. Tidak pernah ada pemisahan seperti itu di berbagai negara Arab, kecuali percobaan besar yang dilakukan di Turki, yang justru merupakan kasus ekstrim dengan hasil campuran.

Seseorang dapat mengatakan bahwa apa yang peneliti katakan juga terjadi dalam agama Yahudi, yang juga sebuah *behavioral religion*. Ia terlalu berdasar atas perintah dan perintah-perintah itu harus diterapkan dalam setiap langkah kehidupan. Hal ini karena dalam jurisprudensinya dapat ditemukan beberapa doktrin tentang perniagaan, kemasyarakatan, dan politik, sebagaimana dapat ditemukan dalam Talmut dan Halacha. Beberapa argumen ini berlaku atas dasar teologis dan teoritis. Tetapi dalam praktik, keberadaan agama Yahudi yang didominasi oleh kekuatan politik dan militer asing telah membawa agama itu, dalam awal perkembangannya, menerima ide *dina demalchut dina* yang menghendaki bahwa hukum kerajaan adalah hukum yang sesungguhnya, semata karena negara mempunyai domainnya sendiri. Ini adalah kunci untuk memahami perbedaan. Karena Yahudi adalah agama sedikit orang dan lemah, ia datang membawa istilah-istilah yang jelas dan menerima pemisahan antara agama dan negara dan menganggap negara sebagai sesuatu yang sama sekali di luar agama. Tetapi dalam Islam, ide tentang dominasi asing ini tidak pernah dapat diterima secara riil. Bahkan, ketika belakangan orang Yahudi memiliki negaranya sendiri, “tradisi yang lebih tua” membuat mereka menerima berbagai bentuk munculnya negara yang kurang lebih sekular. Tetapi bagi orang Islam, hal ini bukanlah kasus. Mereka berhasil meraih kesuksesan politik dan mempertahankan apa yang dipunyainya, tidak seperti Yahudi yang tidak pernah berhasil sepanjang sejarah bermasalahnya.

Karena pemisahan agama dan negara tidak dipolitisir secara praktis, maka sesuatu yang bersifat islami akan tampak lebih politis dari pada sesuatu yang bersifat kristiani atau yahudi. Karena itu, fundamentalisme Islam lebih mempunyai aroma politis dan lebih banyak implikasi politis dibanding berbagai jenis fundamentalisme yang lain. Peneliti memang tidak tertarik untuk membuat generalisasi seperti ini, tetapi inilah kenyataannya.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup>Generalisasi ini mungkin menjadi generalisasi yang sedikit dapat bertahan, meskipun, karena levelnya yang tinggi, tidak mudah untuk dibuktikan. Hal ini disebabkan karena tidak ada alasan lain untuk memasukkan dan mengontrol banyaknya elemen dari fenomena yang kompleks seperti level tinggi politik dalam

*Kelima*, Islam tidak sekedar agama yang lebih politis, tetapi juga agama yang mempunyai sebuah orientasi kuat terhadap ajaran kolektif dan kelompok (*a strong orientation towards collective matters and groups*). Sekarang dalam semua agama, memang ada ketegangan antara ajaran individual dan ajaran kolektif, tidak terkecuali Islam. Tetapi keseimbangan antara kedua orientasi itu berbeda antara setiap agama. Itulah yang perlu dipahami dan diambil sebagai poin penting.

Semua agama memang menuntut ketaatan dari individu-individu yang mempercayai perintah-perintahnya. Ini fundamental bagi setiap sistem keimanan. Tetapi di dalam agama Kristen, ada biarabiar dan biarawan-biarawan yang mengisyaratkan bahwa individu-individu ternyata hanya merealisasikan potensi keagamaan mereka, kurang lebih, dalam kelompok kecil mereka sendiri, yang sama sekali berbeda dari kehidupan komunitas atau masyarakat luas di sekitarnya. Ini tidak terjadi dalam Islam yang tidak pernah menerima pandangan bahwa realisasi norma ideal Islam adalah sesuatu yang dapat dipenuhi secara terpisah dari masyarakat luas.<sup>33</sup> Sebaliknya, Islam mendorong semua sistem sosial untuk menyesuaikan diri (*to conform*) dengan norma idealnya. Inilah basis legitimasi negara Islam.<sup>34</sup>

Dalam sedikit kasus, Kristen dan Yahudi mungkin dapat menerima keberadaan negara yang buruk kemudian memperbaikinya dengan terma-terma agamis. Khusus Yahudi, hal ini sudah menjadi hasil praktis dari perceraian antara Yahudi dan negaranya sepanjang sejarah mereka. Tetapi bagi orang Islam, keadaannya sama sekali berbeda. Keberadaan sebuah negara dapat diterima hanya jika ia melayani kepentingan masyarakat Islam. Sedang pemimpin negara itu dianggap mempunyai legitimasi selama ia menegakkan prinsip-prinsip syari'ah atau fiqh, walaupun banyak kesalahan lain yang harus dimaafkan. Dengan kata lain, negara Islam mempunyai sebuah

---

dalam peradaban besar jutaan orang. Tidak ada alasan untuk lari dari kebutuhan akan membuat generalisasi, selama generalisasi itu sesuai dan tidak sangat sering.

<sup>33</sup>Hal ini sebagaimana dipahami oleh C.A.O. Van Nieuwenhuijze dalam bukunya, *Social Stratification in the Middle East* (Leiden: E.J. Brill 1965).

<sup>34</sup>Lihat misalnya pandangan Reuben Levy dalam bukunya, *The Social Structure of Islam* (Cambridge: CUP 1957).



karakter yang lebih bersifat moral, etis, dan teologis dari pada lawan Kristen dan Yahudinya. Inilah perbedaannya.<sup>35</sup>

Peneliti berpikir bahwa hal di atas juga berhubungan dengan adanya figur pemimpin yang sempurna dalam Islam, yaitu Nabi Muhammad Saw. yang menjadi model yang harus diikuti oleh setiap pemimpin dalam Islam. Orang di luar Islam kadang memandang hal ini sebagai sesuatu yang membingungkan dan naif. Mereka tidak dapat memahami bagaimana mungkin orang Islam sangat serius memikirkan hal itu.

Namun demikian, itulah sesuatu yang benar-benar islami. Seseorang bahkan boleh mengatakan bahwa ia patut dipuji karena telah membuat negara menjadi dapat diawasi oleh kepentingan banyak orang, atau kepentingan Tuhan yang tersimpan dalam agama banyak orang. Di sisi lain, berbagai harapan yang tinggi itu juga melahirkan banyak ketidaksepakatan dan frustrasi yang mengakibatkan terjadinya kekerasan dalam meruntuhkan kekuasaan pemerintah yang sudah tidak memuaskan lagi. Dalam agama besar yang lain, tidak ada hubungan intim antara agama dan negara, karenanya ekstrimisme religius dalam Islam mempunyai lebih banyak dan lebih besar implikasi dan percabangan daripada dalam agama lain.<sup>36</sup>

Adalah benar jika seseorang mengatakan bahwa sesuatu yang islami hanya cenderung lebih politis dari pada yang kristiani atau yahudis. Tetapi dalam kasus fundamentalisme Islam keadaannya sangat jelas. Jelas tidak mungkin menjaga fenomena itu agar tetap jauh dari arena politik. Tidak ada pemisahan antara agama dan negara dalam faham mereka. Mereka adalah orang-orang yang orientasi kelompoknya sangat kuat. Hubungan mereka sangat dekat dengan politik. Semua hal ini membuat negara menjadi sebuah target realistis bagi gerakan subversi fundamentalisme Islam itu.

*Keenam* adalah adanya doktrin tentang jihad atau *holy war* menurut istilah yang sering digunakan. Mempertahankan keimanan agama atau paling tidak kesediaan untuk mengorbankan diri demi agama mungkin merupakan sebuah syarat dalam beberapa agama. Tetapi hanya dalam agama Islam, berbagai doktrin yang secara

---

<sup>35</sup>Disarikan dari Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: CUP 1958).

<sup>36</sup>Disarikan dari Elie Kedourie, *Islam in the Modern World* (Washington, DC: New Republic 1980).

eksplisit menganjurkan perlawanan untuk membela atau mempertahankan keimanan itu ditemukan. Doktrin itu yang sangat berurat akar dalam pikiran mayoritas pengikutnya.<sup>37</sup> Hal ini memaksa orang untuk mengatakan bahwa doktrin jihad adalah doktrin yang sangat rumit.

Sebenarnya jihad hanya dideklarasikan oleh otoritas agama yang berwenang dan hanya setelah berpikir panjang tentang, tidak hanya kesempatan untuk menang, tetapi juga resiko bagi integritas dan kemaslahatan komunitas Islam secara umum. Hal ini mengindikasikan bahwa jihad sesungguhnya hanya dideklarasikan secara formal dan legal, dan hanya dalam sedikit kasus. Jihad juga bukan dianggap sebagai sebuah pilihan otomatis dalam setiap kasus di mana orang Islam berhadapan dengan sekelompok musuh atau sebuah kekuatan luar yang mengancam tanah-tanah dan sumber daya Islam. Tetapi kenyataannya, seperangkat kualifikasi di atas tidak selalu diketahui oleh, dan direalisasikan dalam, level masyarakat luas.

Seharusnya jihad merupakan bidang garap intelektual dan properti kelompok elite terpelajar. Tetapi di tingkat masyarakat luas, jihad dan implikasinya terlihat lebih sederhana. Ia menjadi konsep populer bagi banyak orang Islam. Menurut para orientalis, Islam tidak lain adalah mentalitas atau kultur jihad.<sup>38</sup> Bahkan jihad lebih mempunyai kedudukan penting dalam pikiran banyak orang Islam dibanding dalam agama lain. Hal ini tentu mempunyai implikasi terhadap teologi dan politik kelompok fundamentalisnya.<sup>39</sup>

Ambil saja contoh bagaimana kelompok fundamentalis, dalam upaya menwujudkan cita-citanya, tidak jarang menempuh jalur kekerasan. Dalam kerangka penerapan syari'at Islam, kelompok Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), yang sering dikategorikan sebagai fundamentalis itu, mendorong partai-partai politik untuk mengembalikan Piagam Jakarta ke dalam Undang-Undang RI sebagai sesuatu yang tidak dapat ditawar lagi. Bagi mereka hanya

---

<sup>37</sup>Mengikuti pendapat Rudolph Peters dalam bukunya, *Islam and Colonialism* (The Hague: Mouton 1979).

<sup>38</sup>Lihat Gabriel Ben-Dor, "Political Culture Approach to Middle East Politics", *International Journal of Middle East Studies* 8 (1977), 43-63.

<sup>39</sup>Mengikuti pendapat W. Montgomery Watt dalam bukunya, *What is Islam* (London: Longmans 1968).

ada dua pilihan: menerapkan syari'at Islam; atau mati syahid untuk memperjuangkannya.<sup>40</sup>

*Terakhir* adalah bahwa perintah-perintah dan akidah Islam mempunyai pengertian tergesa-gesa (*sense of immediacy*) lebih besar dibanding agama-agama lain. Kasus paling ekstrim adalah tentang akhirat dan mati syahid. Dalam semua agama, akhirat adalah penting. Pemeluk agama mana yang tidak dapat dibedakan menjadi “penghuni surga” atau “penghuni neraka”? Agama mana yang dapat menerima pandangan bahwa pada saatnya nanti manusia akan sampai pada fase di mana tubuh mereka berakhir? Tidak ada.

Ambil saja satu contoh dalam ibadah atau doa terpenting agama Yahudi yang berupa delapan belas keberkatan (*eighteen benediction*). Poin kedua dari sekian keberkatan itu diakhiri dengan keberkatan dari Yang Maha Kuasa ketika Ia membangkitkan yang mati. Bahkan kebangkitan ini menjadi prinsip keimanan puncak dalam agama Yahudi. Sekarang, dalam praktik agama Yahudi, hal di atas bukanlah sesuatu yang besar. Sedikit sekali orang Yahudi yang memberikan tempat penting kepada ajaran kebangkitan dan kepada hidup dan mati itu. Sedikit sekali di antara mereka yang bersedia mengorbankan hidup hanya demi meraih kehidupan yang nikmat kelak di alam baka. Jika terpaksa, mereka bersedia mati hanya untuk penyucian diri atas nama Tuhan, atau untuk sebuah keterpaksaan di mana hidup terus menerus dalam dosa dan penghinaan kepada Tuhan adalah pilihan yang tidak dapat ditolerir.

Bagi orang Islam, kenyataannya menjadi lain. Kebanyakan orang Islam meyakini bahwa pahala orang yang mati syahid adalah segera dan bahwa kematian seperti itu adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari. Bahkan dalam beberapa sekte Islam, khususnya Syi'ah, mati syahid menjadi sesuatu yang paling berharga dibanding perintah yang lain, bahkan sangat unik. Itulah mengapa, Israel merasa sulit menghalangi orang Syi'ah memasuki Lebanon. Orang Syi'ah bersedia membayar harga lebih mahal dibanding kemungkinan keuntungan yang mereka dapat. Harga mahal itu adalah kehilangan hidup yang sangat berharga. Bahkan ketika kematian seperti itu dianggap tidak dapat ditoleransi, sebagian orang tetap

---

<sup>40</sup>Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Fajawali Press, 2004), 67-88.

ingin membayarnya dengan sukarela. Maka upaya penolakan terhadap mereka urung dilakukan oleh pihak lain karena pertimbangan kerugian yang lebih besar. Ini tidak untuk mengatakan bahwa kebanyakan orang Islam sedang meniru model berpikir khas ini, tetapi fenomena ini terjadi dalam komunitas Islam sebagai sebuah fakta penting,<sup>41</sup> dan tidak terjadi di agama-agama lain sekarang.<sup>42</sup>

## PENUTUP

Akumulasi dari semua keunikan di atas memberi pelajaran bahwa fundamentalisme Islam sekarang lebih tergesa-gesa, lebih memilih kekerasan, lebih politis, dan lebih populer dibanding segala bentuk fundamentalisme di agama lain. Karenanya, hanya dengan mengatakan “fundamentalisme” saja, tidak akan pernah menjelaskan persoalan. Islam sangat berbeda dalam banyak aspek relevan, termasuk implikasi praktis dari para aktivis fundamentalismenya. Hasil dari penelitian ini secara khusus bukanlah sebuah ilustrasi cantik. Tetapi tidak dapat diabaikan bahwa mengesampingkan hasil penelitian ini tidak akan dapat membuatnya pergi menjauh. Sebaliknya memperindah ilustrasi yang tidak cantik itu dengan cara mendekatinya baik dengan faham liberal maupun dengan faham relativisme kultural justru akan bermanfaat. Untuk sementara lebih baik menelannya bulat-bulat, dari pada memakannya pelan-pelan. Orang bilang pisau dan garpu bukanlah perkakas yang berguna saat ini.<sup>43</sup>

Tetapi menghadapi besarnya sebuah fenomena sosial atau politik yang mangancam tidak perlu membuat kita terlalu pesimis,

---

<sup>41</sup>Menurut para orientalis, hal ini menjadi satu dari sekian problem besar yang dihadapi Israel dalam proses perdamaian. Lihat misalnya, G. Usher, “The Islamist Movement and the Palestinian Authority”, *Middle East Report* (Juli-Agust 1994).

<sup>42</sup>Orang juga dapat menemukan kasus yang sama denganya yaitu pasukan Tamil di konflik Srilanka.

<sup>43</sup>Saat ini, tidak ada orang yang ingin terlibat dalam sebuah perang agama atau menuduh agama atau peradaban lain sebagai ekstrimis atau agresif. Dalam “tata dunia baru” ideologi dan ekstrimisme akan menurun tingkat menariknya, tidak menanjak. Lihat Lawrence Freedman, “The Gulf War and the New World Order”, *Survival* 33/3 (Mei-Juni 1991), 195-210. Sekarang tidak ada jalan untuk melarikan diri dari kenyataan hari ini di mana ada upaya untuk menyalakan kembali ekstrimisme dan fanatisme yang mengancam baik orang Islam maupun non muslim. Meremehkan tamparan bahaya dari paternalism itu tentu tidak dikehendaki tokoh-tokoh muslim intelektual. Mengikuti Fatima Memissi dalam bukunya, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World* (Reading, MA: Addison-Wesley 1993).

takut, atau deterministik.<sup>44</sup> Adalah kenyataan bahwa Islam, selain peka terhadap fundamentalisme, juga ada kemungkinan menyelesaikan problem fundamentalisme itu dengan kekerasan. Tidak ada kebutuhan untuk mengasumsikan<sup>45</sup> bahwa orang Islam akan selalu menjadi fundamentalis atau bahwa mayoritas mereka merasa *enjoy* mendukung mereka. Fundamentalisme adalah produk dari kegagalan, kehinaan, dan keterbelakangan.<sup>46</sup> Ada banyak kekuatan sosial dan politik penting dalam dunia Islam yang siap membuat kemajuan, termasuk mereduksi dan membasmi fundamentalisme. Fundamentalis datang dan pergi laksana ombak laut, suatu saat datang serius dan membahayakan, di saat yang lain lerai dan pergi menjauh, jika tidak selamanya, minimal untuk waktu yang panjang. Untuk mencoba memperkaya fundamentalisme di hari-hari yang akan datang, masih ada kekuatan modern dan progresif di negara-negara Islam yang lebih tertarik pada demokrasi Barat.<sup>47</sup> Potensi keinginan untuk hidup bersama dengan demokrasi Barat itu akan dan seharusnya dieksplorasi lebih mendalam dan lebih memuaskan.

## DAFTAR RUJUKAN

- Anonymous. "Islam and the West". *The Economist* 6 Agustus 1994.
- Jeffery, A. "The Political Importance of Islam". *Journal of Near East Studies*, 1 (Okt. 1942), 383-95
- Lipjhart, A. "Comparative Politics and the Political Method". *American Political Science Review*, 65/3 (Sept. 1971), 682-93.

---

<sup>44</sup>Juga tidak akan membuat kita terlalu optimis, sebagaimana dikaji dalam artikel, misalnya, "Islam and the West", *The Economist*, 6 Agustus 1994.

<sup>45</sup>Mengikuti Reinhard Bendix, pada dasarnya kita tidak dapat memastikan trend perkembangan politik dan sosial makro, dan kita pasti tidak tertarik pada kesalahan-kesalahan ramalan deterministik tentang masa depan. Disarikan dari Bendix, *Nation-Building and Citizenship* (NY: Wiley 1964).

<sup>46</sup>R. Wright, "The Islamic Resurgence: A New Phase?", *Current History* (Feb. 1988), 53-6, 85.

<sup>47</sup>A.K. Aboulmagd, "Islam in the Post-Communist World", *Problems of Communism* (Jan-April 1992), 38-43.

- Aboulmagd, A.K. "Islam in the Post-Communist World". *Problems of Communism*. Jan-April 1992, 38-43.
- Klieman, Aharon and Ariel Levite (eds.). *Deterrence in the Middle East: Where Theory and Practice Converge*. Tel Aviv: Jaffee Center for Strategic Studies 1993.
- Al-Asymawi, Muhammad Sa'id. *Ushul al-Syari'ah*. edisi Indonesian, Nalar Kritis Syari'ah. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Lawrence, Bruce M. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco: Harper and Row 1989.
- Nieuwenhuijze, C.A.O. Van. *Social Stratification in the Middle East*. Leiden: E.J. Brill 1965.
- Philips, D.C. & Nicholas C. Burbules. *Postpositivism and Educational Research*. Lanham & Boulder: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Hopwood, Derek. "A Pattern of Revival Movements in Islam". *Islamic Quarterly*. 15/3-4, Juli-Des., 149-58.
- Said, Edward. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. NY: Pantheon 1981.
- Kedourie, Elie. *Islam in the Modern World*. Washington, DC: New Republic 1980.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, CT: Yale UP 1985.
- Rosenthal, Erwin I.J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: CUP 1958.
- Esposito and J. Piscatori. "Democratization and Islam". *Middle East Journal*. 45/3 (Summer 1991), 427-40.
- Esposito and J. Piscatori. *Islam and Politics*. edisi III, Syracuse: Syracuse UP 1984.

- Memissi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Reading, MA: Addison-Wesley 1993.
- Greenstein, Fred I. and Nelson W. Polsby (eds.). *Handbook of Political Science, Strategies of Inquiry* 7. Reading, MA: Addison-Wesley 1975.
- Sartori, G. "Concept Misformation in Comparative Politics". *American Political Science Review*. 64/4, Des. 1970, 1033-53.
- Usher, G. "The Islamist Movement and the Palestinian Authority". *Middle East Report*. Juli-Agust. 1994.
- Almond, Gabriel A. "Rational Choice Theory and the Social Sciences", dalam Gabriel A. Almond (ed.). *A Discipline Divided*. Newberry Park, CA: Sage 1990.
- Ben-Dor, Gabriel and David B. Dewitt (eds.). *Conflict Management in the Middle East*. Lexington, MA: Heath 1987.
- Ben-Dor, Gabriel and David B. Dewitt (eds.). "Arab Rationality and Deterrence", dalam Aharon Klieman and Ariel Levite (eds.). *Deterrence in the Middle East: Where Theory and Practice Converge*. Tel Aviv: Jaffee Center for Strategic Studies 1993, 87-97.
- Ben-Dor, Gabriel and David B. Dewitt (eds.). "Political Culture Approach to Middle East Politics". *International Journal of Middle East Studies*. 8 (1977), 43-63
- Ben-Dor, Gabriel and David B. Dewitt (eds.). *State and Conflict in the Middle East*. NY: Praeger 1983.
- Warburg, Gabriel R. and Gad G. Gilbar (eds.). *Studies in Islamic Society*. Haifa: HUP 1984.
- Warburg, Gabriel R. and Gad G. Gilbar (eds.). dan Uri M. Kupferschmidt (eds.). *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*. NY: Praeger 1983.
- Keppel, Gilles. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. University Park, PA: Pennsylvania State UP 1994.

- H. Lazarus-Yafeh. "Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam". *The Jerusalem Quarterly*. 47 (Summer 1988), 27-39.
- Eckstein, Harry. "Case Study and Theory in Political Science", dalam Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (eds.). *Handbook of Political Science, Strategies of Inquiry* 7. Reading, MA: Addison-Wesley 1975.
- LaPalombara, J. dalam "Macrotheories and Microapplications in Comparative Politics: A Widening Chasm", *Comparative Politics*. 1/1 (Okt. 1968), 52-77.
- Nettl, J.P. "The State as a Conceptual Variable". *World Politics*. 20/4 (Juli 1968), 559-92.
- Piscatori, James P. (ed.). *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*. Chicago: The American Academy of Arts and Sciences 1991.
- Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.). *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Fajawali Press, 2004.
- Zammito, John H. *A Nice Derangement of Epistemes. Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004.
- Donohue, John J. and John L. Esposito (eds.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. NY: Oxford UP 1982.
- Kuntowijoyo. *Islam Tanpa Mesjid: Essai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan 2001.
- Freedman, Lawrence. "The Gulf War and the New World Order". *Survival*. 33/3 (Mei-Juni 1991), 195-210.
- Kaplan, Lawrence. *Fundamentalisms in Comparative Perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press 1992.
- Lazarus-Yafeh, Lazarus Yafeh. "Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam". *The Jerusalem Quarterly*. 47 (Summer 1988), 27-39



- Kramer, M. "Politics and the Prophet". *The New Republic*. 1 Maret 1993.
- Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). *Accounting for Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press 1994.
- Mohadessin, Mohammad. *Islamic Fundamentalism: The New Global Threat*. Washington DC: Seven Locks Press 1993.
- Yusanto, Muhammad Ismail. "Selamat Indonesia dengan Syariat", dalam *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal*. Jakarta: JIL, 2003.
- Ayubi, Nazih N. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge 1993.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Wright, R. "The Islamic Resurgence: A New Phase?". *Current History*. Feb. 1988.
- Bendix, Reinhard. *Nation-Building and Citizenship*. NY: Wiley 1964.
- Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam*. Cambridge: CUP 1957.
- Peters, Rudolph. *Islam and Colonialism*. The Hague: Mouton 1979.
- Sivan and Menahem Friedman (eds.). *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*. Albany, NY: SUNY Press 1990.
- Skopcol, T and M. Somers. "The Uses of Comparative History in Macro-social Theory". *Comparative Studies in Society and History*. 22 (1980), 174-97.
- Watt, William Montgomery. *What is Islam* (London: Longmans 1968).
- Watt, William Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge 1988)

