

DEKONSTRUKSI PAHAM KEAGAMAAN ISLAM RADIKAL

Mansur

Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta
Email: mansur_jabrob@yahoo.com

Abstrak: *Radikalisme gerakan keagamaan merupakan patologi sosial-keagamaan yang demikian complicated. Latar belakang kemunculannya juga demikian kompleks dan beragam. Oleh karena itu, harus dipahami secara seksama berbagai faktor pendorong tumbuh-kembangnya sehingga bisa di-mapping dan dicarikan metode yang tepat untuk mereduksi dan menundukkannya. Salah satu faktor munculnya radikalisme gerakan keagamaan adalah adanya tekstualitas dalam memahami ajaran-ajaran agama. Dengan demikian, upaya merekonstruksi ulang kurikulum, sylabus dan pola pengajaran pendidikan agama di institusi-institusi pendidikan termasuk institusi perguruan tinggi, merupakan sebuah keniscayaan yang harus segera dilakukan. Sudah bukan menjadi rahasia lagi jika benih-benih radikalisme agama (baca: Islam) telah menjamur di institusi pendidikan, terutama sekolah atau perguruan tinggi umum. Kebanyakan para siswa/i dan mahasiswa/i memiliki pemahaman yang parsial terhadap Islam. Kurikulum dan metode pengajaran pendidikan agama selama ini hanya menekankan aspek kognitif-psikomotorik yang jauh dari nilai-nilai keagamaan yang kritis-inklusif-transformatif. Pola pengajaran pendidikan agama selama ini juga sekedar formalitas-dogmatis, lebih mementingkan simbol dan menepikan esensi agama. Model pendidikan semacam ini hanya akan menciptakan out-put kesalahan ritual dan kesadaran magis dan naif serta tidak memiliki sense of humanity.*

Kata Kunci: Dekonstruksi, Islam Radikal, Islam Tekstual, dan Islam Kontekstual.

Pendahuluan

Salah satu kecenderungan kaum radikal adalah skripturalis atau literalis dalam menafsirkan teks-teks keagamaan (baca: Al-Qur'an dan Hadis). Mereka menolak adanya studi kritis terhadap teks-teks keagamaan tersebut, seperti hermeneutika, sebuah kajian yang berangkat dari tradisi filsafat bahasa yang mengasumsikan bahwa teks Al-Qur'an dan teks Hadis harus dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dalam rangka menafsirkan realitas social kekinian.¹

Adanya penolakan terhadap studi kritis tersebut, maka apa yang terbaca dalam teks keagamaan seringkali dipahami dan ditafsirkan secara

¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 137.

harfiah. Dengan penafsiran harfiah ini tidak jarang mereka kemudian menjadikan teks keagamaan sebagai justifikasi atau legitimasi dalam melakukan tindakan-tindakan kekerasan, anarkisme, dan terorisme.²

Tidak sedikit teks Al-Qur'an dan teks Hadis yang rentan terhadap penyalahgunaan pemahaman/penafsiran terutama teks-teks yang berkaitan dengan agama lain. Misalnya, ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis tentang *jihad fi sabilillah* dan syahidisme. *Jihad* merupakan tema sentral berkaitan dengan sudut pandang kaum muslim terhadap agama dan komunitas di luar agama Islam. Sebagian umat Islam menganggap bahwa *jihad* itu sebagai rukun Islam yang keenam.

Pada umumnya, kalangan radikal memaknai *jihad* sebagai perang suci terhadap umat agama lain. Mereka mengimani credo *jihad* sebagai sebuah perintah suci untuk memerangi umat agama lain yang dianggap kafir, sekaligus merupakan kewajiban mulia bagi setiap muslim dalam rangka menegakkan hukum Tuhan. Mereka berasumsi, karena Nabi Muhammad Saw menghabiskan hidupnya dalam peperangan, maka orang-orang muslim harus mengikuti teladannya dengan cara memaksa umat agama lain untuk diislamkan meski itu dilakukan dengan memakai pedang/perang.³

Panggilan *jihad (holy war)* ini sangat menarik banyak kalangan radikal dikarenakan adanya keyakinan pada diri mereka bahwa perang suci tidak mengenal kalah, dan adanya jaminan masuk surga bagi para *syuhada* atau *mujabid*. Pandangan mereka ini jika ditelusuri salah satunya merujuk pada pemahaman/penafsiran secara harfiah terhadap Qs. Al-Baqarah: 154 dan Qs. Ali Imran: 169-171. Fenomena pemahaman *jihad* seperti ini semakin menarik jika kepentingan politik yang bersifat ideologis ikut terlibat di dalamnya.⁴

Kaum radikal biasanya tidak tahu atau tidak mau tahu dengan konteks historis diturunkannya sebuah teks keagamaan (dalam studi Al-Qur'an disebut *asbab al-nuzul*, dan dalam studi Hadis disebut *asbab al-wurud*), padahal mengetahui hal tersebut sangat penting dalam proses

² Di satu sisi, teks suci keagamaan bisa menjadi sumber kebijaksanaan dan petunjuk yang kaya dalam kehidupan, namun di sisi lain teks suci keagamaan juga bisa menjadi unsur agama yang paling mudah untuk disalahgunakan. Teks suci keagamaan menjadi perangkat yang dapat diakses dan otoritatif untuk mempromosikan agenda atau gagasan tertentu. Lihat, Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, terj. Nurhadi, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 100.

³ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas, 1982), hlm. 2.

⁴ Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 72.

memahami/menafsirkan sebuah teks keagamaan. Demikian juga dengan penggunaan pendekatan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an dan Hadis, atau pendekatan *maqashid al-syari'ah* dalam kajian-kajian hukum Islam. Hal ini bisa dipahami karena kebanyakan kaum radikal berawal dari kalangan Islam awam, dan 'muallaf' dalam pengetahuan keislaman. Kebanyakan dari mereka adalah anak-anak muda yang berlatar belakang pendidikan umum seperti ilmu-ilmu eksakta dan ekonomi. Mereka cukup puas dengan interpretasi keagamaan yang didasarkan pada pemahaman secara literal atau tekstual.⁵

Mahasiswa/i di pelbagai perguruan tinggi sekarang ini menjadi sasaran empuk jejaring perekrutan kelompok berideologi radikal. Pola perekrutannya menggunakan cara-cara strategis agar mampu menggoda mahasiswa/i untuk masuk dalam jejaring organisasi mereka, terlibat dalam kegiatan, bahkan rela mendermakan dana puluhan juta bagi keberlangsungan kelompok mereka. Selain menggunakan cara lembut dengan perekrutan antar teman, dalam beberapa bulan terakhir muncul motif perekrutan dengan strategi cuci otak (*brain washing*).⁶

Bagaimana mencegah dan memberantas tindakan negatif sindikat cuci otak (baca: gerakan radikalisme keagamaan) yang tumbuh subur di negeri ini? Bagaimana pula kaitan antara radikalisme di kalangan mahasiswa/i dengan jejaring teroris di Indonesia? Sebuah pertanyaan yang sangat signifikan untuk dicari jawabannya.

Serangkaian kasus bom merupakan penanda penting, semisal aksi Muhammad Sarip, pelaku bom bunuh diri di masjid Polresta Cirebon. Di televisi, dalam beberapa wawancara, ayah Sarip menggambarkan perilaku anaknya yang menganggap *kafir* keluarganya, sebab tidak mau masuk dalam kelompok garis kerasnya. Sungguh, bisa dibayangkan bagaimana interaksi kelompok garis keras yang berpandangan sempit, serta implikasinya bagi semangat membangun harmoni di negeri ini.

Dari kondisi kritis seperti ini, penting untuk terus mengupayakan detersifikasi, dengan mendekonstruksi terorisme-radikalisme tidak hanya

⁵ Lihat, M. Syafi'i Anwar, "Kata Pengantar" dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. xxvi; Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan*, hlm. 110-111.

⁶ Di sinilah letak pentingnya kajian dalam penelitian ini di mana para dosen di perguruan tinggi khususnya pengampu matakuliah Pendidikan Agama Islam di perguruan tinggi umum sebagai aktor utama yang akan memberikan materi pemahaman/penafsiran teks-teks suci keagamaan kepada para mahasiswa/i. Di tangan dosen inilah, para mahasiswa/i akan mendapatkan paham keagamaan mereka; tekstual atau kontekstual, eksklusif-intoleran atau inklusif-toleran.

dari luar, namun juga dari dalam (baca: paham keagamaan). Deterorisasi ini perlu diupayakan dengan serangkaian tindakan secara menyeluruh dan efisien serta komprehensif untuk memangkas akar terorisme-radikalisme. Deterorisasi ini juga harus beriringan dengan upaya deradikalisasi di kampus perguruan tinggi. Upaya beberapa perguruan tinggi untuk mendirikan pusat kajian deradikalisasi juga sangat penting, namun hal itu tidak cukup untuk menghentikan laju radikalisme di negeri ini, khususnya di perguruan tinggi.

Tertangkapnya Pepi Fernando, lulusan Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001, yang mengotaki aksi pengeboman di Serpong, 21 April 2011, menunjukkan gejala radikalisme yang menyebar di lingkungan kampus perguruan tinggi agama. Mengaitkan aksi teror Pepi dengan sistem akademik kampus memang tidaklah bijaksana, namun hal ini penting untuk mengkaji ulang kerangka pembelajaran nilai-nilai agama dan iklim pendidikan di lingkungan kampus.

Pimpinan kampus juga mereformulasi ulang kebijakan akademik agar gerakan radikalisme dan penyebaran kelompok berideologi ekstem tersebut, tidak memiliki ruang berkembang di lingkungan kampus. Gerakan deradikalisasi di perguruan tinggi perlu menciptakan strategi yang berbeda di setiap kampus, sesuai dengan kultur, latar belakang, dan ideologi yang berkembang. Selain itu, pimpinan perguruan tinggi juga perlu memikirkan pendekatan kebudayaan untuk menghalau gerakan radikalisme tersebut. Strategi gerakan budaya dipandang jauh lebih efektif ketimbang strategi gerakan struktural.

Sekarang ini, aktivitas kebudayaan di kampus tidak lagi terlihat karena mahasiswa/i sibuk dengan kegiatan akademis dan dituntut menyelesaikan target waktu yang pendek. Target ini sah-sah saja, namun perlu dikombinasikan dengan pendekatan kebudayaan secara berimbang agar mahasiswa/i dapat berpikiran jernih, berimbang, dan tidak sempit dalam menilai pihak lain apalagi dalam memahami ajaran-ajaran agama. Gerakan deradikalisasi di perguruan tinggi perlu menghadirkan strategi kebudayaan. Di sinilah peran serta para dosen khususnya dosen pengampu matakuliah Pendidikan Agama Islam di perguruan tinggi umum sangat diperlukan guna menumbuh-kembangkan pemahaman Islam yang kontekstual, inklusif, toleran, pluralis dan *rahmatan lil 'alamin*.

Ideologi keagamaan sebagai tudingan praktis dalam melakukan tindakan anarkis yang cenderung tidak humanis oleh sekelompok oknum bisa saja dibenarkan, karena Islam sebagai agama samawi, ajarannya yang bersumber pada wahyu ilahi dan memposisikan al-Qur'an dan al-Hadis adalah sumber *tasyri'* yang diakui keberadaan dan kebenarannya. Di

dalamnya seringkali memerintahkan umat muslim bertindak keras dan anarkis, seperti halnya seruan *Jihad*, yang tersirat pada surat at-Taubat: 14-15, al-Baqarah: 190, Muhammad: 20, al-Anfal: 39 dan masih banyak ayat yang secara 'tekstual' bernuansa 'kekerasan' dan tindakan yang tidak humanis.

Ideologi keagamaan sebagai dasar penyebab pesatnya populasi terorisme adalah hal yang wajar, karena kerangka berpikir dan metode pemahaman terhadap teks yang digunakan adalah '*in the text*' bukan '*around the text*' atau '*behind the text*'. Mazhab '*in the text*' ini bisa dikelompokkan dalam golongan 'fundamentalisme Islam' atau juga *al-yaman al-islam* (kanan islam).⁷ Dalam upaya memahami al-Qur'an memang cenderung tekstual dan "apa kata teks", tanpa memperhatikan *historical background* teks tersebut, seperti realitas sosial ketika al-Qur'an diturunkan, antropologi hukum masyarakat Arab terdahulu pra Islam, obyek, ataupun ideal moralnya⁸. Sehingga kelompok ini terjebak pada pemahaman yang dangkal, penafsirannya cenderung parsial dan tidak menyentuh nilai-nilai universal yang tersirat dalam al-Qur'an. Akibatnya, *rahmatan lil 'alamin* sebagai tujuan utama Islam terjebak pada kungkungan masa lampau, dan tidak lagi dapat dikongkretkan pada masa kini sehingga dalam menafsirkan konsep *jihad* akan berkuat pada penafsiran '*tindakan bernuansa anarkis*', konsepsi *jihad* seperti inilah yang oleh beberapa orang dianalogikan dengan konsep terorisme.⁹

Tetapi, tudingan banyak pihak yang mendasarkan ideologi keagamaan sebagai pijakan untuk melakukan aksi teror (aksi *jihad fi sabilillah* menurut sebagian orang) diragukan ketika kita menelusuri target

⁷ Keberadaan kelompok *in the teks* bukan mazhab baru dalam dunia penafsiran. Pada zaman dulu kelompok ini dikenal dengan mazhab *naqli* yang selalu beriringan dengan mazhab *aqli* atau *ra'yi*. Lihat juga Zuhairi Misrawi. *Candu Terorisme*, (Jakarta: Paramadina, 2008), hlm. 56.

⁸ Konsep ideal moral digunakan Fazlur rahman untuk membahasakan nilai universal, atau spirit yang disampaikan oleh nash. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 141

⁹ Dalam *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, terorisme diartikan sebagai tindak kekerasan atau semacam kekerasan yang diperhitungkan sedemikian rupa untuk menciptakan suasana ketakutan dan bahaya dengan maksud menarik nasional atau internasional terhadap suatu aksi maupun tuntutan. Dalam sisi "kekerasan" lah yang sering kali diklaim kesamaan konsep Terorisme dan Jihad. Lihat juga Azyumardi Azra, "Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis" dalam *Jurnal Islamika*, No. 4, 1994, hlm. 12.

atau sasaran teror¹⁰ pada akhir-akhir ini yang *nyeleneh*. Pada tahun 2000-2010 target (*hard target*)¹¹ terorisme masih terkait dengan simbol Amerika Serikat atau dunia Barat serta non-muslim, misalnya bom di Gereja, restoran serta pub di Bali, pengeboman pada beberapa hotel milik Amerika Serikat, Kedubes, dan tempat lain yang dinilai berpotensi maksiat. Pada tahun 2011, *hard target* terorisme tidak hanya berkuat pada yang ‘berbau asing’, tetapi juga tertuju pada individu dan institusi, seperti bom buku yang ditujukan kepada Ahmad Dhani (Presiden RCM), Ulil Abshar Abdalla (Presiden JIL), KAPOLDA DIY, dan bom bunuh diri yang dilakukan oleh Muhammad Syarif di Masjid Mapolresta Cirebon.

Disinilah titik *pseudo-understandingnya*, motivasi ideologi fundamental-radikal sebagai pemicu lahirnya terorisme (yang seringkali disebut sebagai *jihad fi sabilillah*) harus dipertimbangkan. Di tengah krisis multidimensi yang menimpa negeri ini (krisis jiwa kepemimpinan yang ideal, krisis keteladanan, krisis politik aspiratif, krisis keadilan, krisis ekonomi dan krisis kesejahteraan), rakyat sering melakukan konsolidasi dan mediasi bahkan demonstrasi kepada pemerintah, tetapi responnya tetap saja, aspirasi masyarakat yang menginginkan keadilan dan kesejahteraan tidak dipenuhi. Akibatnya, masyarakat yang cenderung agresif melawan kebijakan pemerintah seringkali bertindak anarkis. Seperti halnya cerita dalam film *Dare Devil*, tindakan anarkis yang dilakukan oleh Pengacara Matt Murdock digunakan untuk menegakkan *justice* (keadilan).

Walter Laquer menuliskan dalam bukunya *New Terrorism* bahwa aksi teror bukanlah tindak kekerasan yang semata-mata didorong oleh alasan agama, tetapi juga karena himpitan dan ketimpangan yang menimpa dirinya.¹² Hampir sama dengan pemaparan Rachland Nashidik bahwa motivasi terorisme dapat bersumber pada alasan-alasan ‘*idiosinkratik*’ (dapat diartikan sebagai tabiat seseorang yang aneh) kriminal ataupun politik, sasaran atau korban bukan merupakan sasaran sesungguhnya tetapi hanya sebagian dari taktik, intimidasi, maupun propaganda untuk mencapai tujuan-tujuan mereka.¹³ Artinya, tuduhan ideologi agama radikal

¹⁰ Rukun terorisme selalu meliputi; pelaku teror, aksi teror, dan target atau sasaran teror.

¹¹ *Hard Target* adalah sasaran utama teror; *Soft Target* adalah sasaran teror kedua (sekunder), secara garis besar, soft target terorisme adalah masyarakat. Lihat Kompas cetak, edisi 2 Mei 2011.

¹² Walter Laquer, "*New Terrorism, Fanatisme dan Senjata Pemusnah Massal*", (London: Phoenix press, 2001), hlm.27.

¹³ Rachland Nashidik, "*Kebijakan Alternatif Penanggulangan Terorisme*" dalam Imparsial @ centrin net. Id. Akses tanggal 24 Mei 2011.

fundamental sebagai alasan melakukan aksi teror di Indonesia haruslah dipertimbangkan.

Berawal dari konsepsi itulah, penulis tertarik meneliti lebih lanjut tentang paham keagamaan di kalangan Islam radikal dengan analisis pembacaan dekonstruktif. Berdasarkan latar belakang masalah yang sudah dikemukakan di atas, maka rumusan permasalahan yang menjadi fokus kajian dalam kajian ini, adalah bagaimana sebenarnya konstruksi metodologis pemikiran Islam radikal tersebut, dan apa saja bentuk doktrin-doktrin keagamaan di kalangan Islam radikal tersebut. Bertitik tolak dari rumusan masalah di atas, maka ada beberapa tujuan dan kegunaan dari adanya kajian ini, yaitu: 1) mendeskripsikan konstruksi metodologis pemikiran di kalangan paham Islam radikal; 2) mendeskripsikan dan sekaligus menganalisis bentuk doktrin-doktrin keagamaan di kalangan paham Islam radikal; 3) mengetahui konstruksi metodologis pemikiran di kalangan paham Islam radikal; dan 4) mengetahui nalar argumentasi dari bentuk doktrin-doktrin keagamaan di kalangan paham Islam radikal.

Kajian tentang terorisme baik di Indonesia ataupun diluar negeri tidak sedikit jumlahnya. *New Terrorism*—buku karya Walter Laquer adalah rujukan primer dalam penyusunan penelitian ini, karena di dalamnya terdapat teori-teori tentang terorisme di berbagai negara, latar belakang dan sejarah perkembangan sampai tujuan gerakan terorisme di berbagai negara.¹⁴

Kajian mendalam yang dilakukan oleh Claire Sterling, *Jaringan Terorisme Internasional*, juga menjadi bahan yang mahal untuk dilewatkan begitu juga. Dalam karya tersebut, Claire menyatakan bahwa terorisme seringkali dimulai dari hancurnya *building trust*, akibat rezim yang berlaku sewenang-wenang, baik lingkup lokal sebuah bangsa ataupun lingkup yang lebih besar.¹⁵

Karya lain yang menjadi pijakan penulis dalam melakukan penelitian ini adalah *Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis*, karya Azyumardi Azra, tulisan ini mengkaji fenomena terorisme yang seringkali disamaratakan dengan islam, yakni dengan Jihad *fi Sabilillah*.¹⁶ Bagi Azra sendiri terorisme tidaklah bisa diartikulasikan sama dengan

¹⁴ Walter Laquer, *New Terrorism, Fanatisme dan Senjata Pemusnah Massal*, (London: Phoenix Press, 2001), hlm. 27.

¹⁵ Claire Sterling, *Jaringan Terorisme Internasional*, (Jakarta: Prasetya Pustaka, 1990), hlm. 4.

¹⁶ Azyumardi Azra, *Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis*, dalam *Jurnal Islamika*, No. 4 (1994), hlm. 84-87

konsep jihad. Adanya determinasi bahwa terorisme identik dengan jihad adalah lebih dikarenakan pergeseran-pergeseran yang terjadi pada kedua konsep di atas (jihad dan terorisme) oleh reduksi politik dengan nalar kepentingannya. Sementara secara historis timbulnya kekerasan dalam Islam bagi Azyumardi Azra adalah karena dalam perjalanan sejarahnya, Islam tidak selalu mampu memainkan peran ideal, sebagaimana determinasi pemeluknya: sebagai agama yang menyebarkan *rahmatan lil 'alamin*.¹⁷

Karya lain yang dijadikan rujukan sekunder adalah karya Zakiiyyudin Baidhowi: *Ambivalensi Agama, Konflik dan Nirkekerasan*, Yogyakarta: LESFEI, 2002, yang juga mengupas keterkaitannya perilaku teror dan konsepsi jihad. Dalam buku ini sedikit disinggung tentang keterkaitan teror agama dengan *interest* politik.¹⁸

Karya Yusuf Qardawi – *Islam Ekstrem: Analisis dan Pemecabannya*, cet. VI, Bandung: Mizan, 1993, dan tulisan Hannah Arent – *Totalitarianism*, yang secara eksplisit mengupas fenomena kekerasan secara umum, terutama sangkut pautnya dengan sistem kekuasaan, dalam hal ini negara, atau rezim, juga berperan penting. Di mana mereka memiliki asumsi perilaku teror sangat mungkin karena faktor agama, yang seringkali diinterpretasi dengan sempit.¹⁹

kajian dalam tulisan ini termasuk kajian yang bersifat kualitatif-eksplanatif, yakni berusaha menjelaskan dua hal pokok, yakni (1) bagaimana sebenarnya konstruksi metodologis pemikiran Islam radikal tersebut, dan (2) apa saja bentuk doktrin-doktrin keagamaan di kalangan Islam radikal tersebut.

Analisis data yang digunakan oleh penulis adalah metode deskriptif-analitik. Deskriptif adalah memaparkan dan menyajikan fakta secara sistematis sehingga lebih mudah dipahami.²⁰ Analitik adalah proses penyederhanaan data ke dalam bentuk yang lebih mudah dibaca dan diinterpretasikan.²¹

¹⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 127

¹⁸ Zakiiyyudin Baidhowi, *Ambivalensi Agama, Konflik dan Nirkekerasan*, (Yogyakarta: LESFEI, 2002), hlm. 7.

¹⁹ Yusuf Qordhawi, *Islam Ekstrem: Analisis dan Pemecabannya*, cet. VI, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 1-17 dan Hannah Arent, *Totalitarianisme*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986)

²⁰ Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, cet. Ke-5 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004) hlm. 6

²¹ Masri Sanyarimbun, *Metode Penelitian Survei*, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1995), hlm. 263

Adapun teknik analisis data dalam penelitian ini adalah analisis kualitatif, yakni berusaha menjelaskan data yang ditemukan dengan menggunakan metode *kualitatif*. Metode penelitian kualitatif ini berlandaskan pada pendekatan rasionalisme dalam menyusun kerangka teori dan memberi makna terhadap hasil penelitian. Sedangkan tata pikirnya, menggunakan tata pikir reflektif.²²

Tata pikir reflektif ini disebut juga dengan skema hipotetik, karena kebenarannya masih dipandang perlu untuk diuji-maknakan lagi. Juga disebut deduktif karena konstruksinya tidak berasal dari sesuatu yang bersifat empirik, tetapi berangkat dari alam pikir atau kemampuan akal budi manusia untuk mencoba membangun suatu abstraksi, teori, simplifikasi dan idealisasi dunia manusia, dan juga disebut tentatif karena konseptualisasi deduktif tersebut masih membuka kemungkinan pilihan terhadap nilai lain, yang secara reflektif harus diuji-maknakan lagi.²³

Dengan menggunakan metode analisis kualitatif sebagaimana telah dijelaskan di atas, maka data-data temuan penelitian sepanjang proses penelitian ini dilakukan selanjutnya dianalisis sedemikian rupa, yang nantinya akan didapatkan hipotesis tentang analisis-dekonstruktif terhadap paham keagamaan di kalangan Islam radikal. Data-data temuan yang dimaksudkan di sini adalah data-data penelitian yang terkait dengan dua permasalahan pokok dalam fokus penelitian ini seperti yang telah diuraikan pada perumusan masalah di atas.

Teoritisasi Munculnya Radikalisme Gerakan Keagamaan

Radikalisme gerakan keagamaan merupakan patologi sosial-keagamaan yang demikian *complicated*. Latar belakang kemunculannya juga demikian kompleks dan beragam.²⁴ Oleh karena itu, harus dipahami secara seksama berbagai faktor pendorong tumbuh-kembangnya sehingga bisa di-*mapping* dan dicarikan metode yang tepat untuk mereduksi dan menundukkannya.

²² Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992) hlm. 26.

²³ *Ibid*, hlm. 25.

²⁴ Menurut Friedman, berkembangnya kapitalisme diikuti oleh makin berkurangnya ruang gerak kelompok-kelompok sosial dan keagamaan karena terdesak oleh kegiatan-kegiatan ekonomi. Krisis ekonomi di berbagai belahan dunia termasuk di negara-negara Islam telah menyulut bangkitnya radikalisme Islam. Hal yang senada juga dikemukakan oleh Mansour Fakih. Lihat, Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: The University of Chicago, 1982), hlm. 108; Mansour Fakih, "Kata Pengantar", dalam Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal: Dari Wacana Menuju Gerakan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. xv.

Salah satu faktor munculnya radikalisme gerakan keagamaan adalah adanya tekstualitas dalam memahami ajaran-ajaran agama. Dengan demikian, upaya merekonstruksi ulang kurikulum, sylabus dan pola pengajaran pendidikan agama di institusi-institusi pendidikan termasuk institusi perguruan tinggi, merupakan sebuah keniscayaan yang harus segera dilakukan.

Sudah bukan menjadi rahasia lagi jika benih-benih radikalisme agama (baca: Islam) telah menjamur di institusi pendidikan, terutama sekolah atau perguruan tinggi umum. Kebanyakan para siswa/i dan mahasiswa/i memiliki pemahaman yang parsial terhadap Islam. Kurikulum dan metode pengajaran pendidikan agama selama ini hanya menekankan aspek kognitif-psikomotorik yang jauh dari nilai-nilai keagamaan yang kritis-inklusif-transformatif. Pola pengajaran pendidikan agama selama ini juga sekedar formalitas-dogmatis, lebih mementingkan simbol dan menepikan esensi agama. Model pendidikan semacam ini hanya akan menciptakan *out-put* kesalahan ritual dan kesadaran magis dan naif serta tidak memiliki *sense of humanity*.²⁵

Charles Davis sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad In'am Esha mengemukakan tiga mode agama; agama kosmik (*cosmic religion*), agama kontemplasi (*contemplative religion*), dan agama politik (*political religion*).²⁶

Agama kosmik adalah suatu agama yang dipahami sebagai mediasi pengetahuan kita dengan dunia luar atau kosmos. Sebagai pengatur kosmos, Tuhan disembah oleh manusia. Sementara, agama kontemplasi berusaha memahami *The Transendent* melalui kesadaran diri, perenungan, mengutamakan pengalaman langsung atau *pre-linguistik experience*. Menurut mode ini, lembaga, doktrin dan elemen eksternal agama hanyalah simbol dari ekspresi pengalaman subyektif yang terdalam.

Berbeda dengan dua mode agama di atas, agama politik (*political religion*) lebih banyak memfokuskan pada reaksi sosialnya. Sebuah agama yang mengejawantah dalam institusi-institusi dan praktek masyarakat sebagaimana yang ada dalam konteks sosial politik. *The Transendent* dipahami sebagai sesuatu yang hadir dalam ruang sosial. Karena itulah, mode agama yang ketiga ini adalah mode yang rawan dan sarat dengan

²⁵ Baca lebih jauh, D. Sumardiyanta, "Seandainya Saya Guru Agama", *BASIS*, Edisi Juli-Agustus 2003, hlm. 60.

²⁶ Muhammad In'am Esha, "Fundamentalisme Agama; Studi Atas Fenomena Sikhisme di India", dalam *Jurnal Religi* Vol.1, No.1, Januari-Juni 2002, hlm 56-58

konflik. Perbedaan doktrin, penafsiran dan kepentingan menjadi pangkal adanya konflik.

Munculnya fenomena fundamentalisme agama dan kekerasan atas nama agama tidak lepas dalam konteks ini. Seberapapun maju-mundurnya suatu masyarakat (negara), di dalamnya mesti kita jumpai suatu gerakan fundamentalis. Sebab, agama tidak hanya dipahami secara kosmik ataupun kontemplatif tetapi juga dalam ruang sosial-politik.²⁷ Gerakan-gerakan fundamentalis yang muncul belakangan ini merupakan gejala sosial yang tidak bisa dibantah keberadaannya.

Pemahaman dan makna fundamentalisme sudah banyak diberikan oleh kalangan ilmuwan. Di antaranya adalah James Bar. Ia memberikan beberapa struktur dasar yang menjadi ciri dasar gerakan fundamentalisme. *Pertama*, penekanan yang kuat pada ketidaksalahan (*innerracy*) Kitab Suci. *Kedua*, kebencian yang mendalam terhadap teologi modern serta terhadap metode, hasil dan akibat-akibat studi kritis modern terhadap Kitab Suci. *Ketiga*, absolutisme, yakni jaminan kepastian bahwa mereka adalah benar sementara kelompok lain yang tidak menganut pandangan keagamaan mereka sama sekali bukan golongan mereka, karenanya ia termasuk golongan yang sesat.²⁸

Sementara itu, sekurang-kurangnya ada tiga pendekatan atau teori dalam memotret fundamentalisme Islam. *Pertama*, eksepsionalisme. Paradigma ini memosisikan fundamentalisme Islam sebagai pengecualian (*exceptionalism*). Menurut kelompok ini, teori-teori Barat tidak bisa dijadikan alat untuk membaca gejala fundamentalisme Islam, karena ini sangat khas dalam dunia Islam. Kelompok yang berpegang pada paradigma pertama ini memiliki pandangan negatif tentang gerakan-gerakan Islam. Mereka selalu berupaya untuk menyudutkan Islam, misalnya dengan menuding fundamentalisme Islam sebagai musuh Barat setelah hancurnya komunisme. Daniel Pipes, salah seorang figur paling berpengaruh dari kelompok ini, memandang bahwa fundamentalisme Islam harus dihadapi dengan kekuatan.

Kedua, komparatif fundamentalisme. Paradigma ini memandang fundamentalisme sebagai sebuah fenomena global yang lintas agama. Sehingga, fundamentalisme bukan hanya khas Islam. Kita juga bisa menyaksikan fundamentalisme Kristen di Amerika Serikat, fundamentalisme Yahudi di Israel, fundamentalisme Hindu di India dan lain sebagainya. Paradigma ini cenderung membanding-bandingkan satu

²⁷ *Ibid.*,

²⁸ James Barr, *Fundamentalisme*, (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1996), hlm. 1

gerakan kelompok agama tertentu dengan yang lainnya. Lembaga yang *concern* pada paradigma ini adalah “*Fundamentalism Project*” dibawah bimbingan *American Academy of Art and Sciences* dan didanai oleh Yayasan John.D dan Catherine T.Mac Arthur.

Ketiga, analisis normatif yang memandang fundamentalisme tidak bersumber pada agama. Fundamentalisme Islam, menurut kelompok ini tidak relevan dengan Islam tradisional. Dengan kata lain, Islam tidak memiliki keterkaitan sama sekali dengan aksi-aksi teror. Sebaliknya, justru nama Islam-lah yang dibajak (*hijack*) oleh kalangan teroris. Karena itu, motif di balik aksi teror tersebut bukanlah agama, melainkan politik, atau lebih khusus lagi perebutan kekuasaan.²⁹

Dalam catatan sejarah Islam misalnya, nampak jelas rekaman-rekaman historis tentang fenomena pemasangan teks-teks keagamaan untuk kepentingan politik yang ujung-ujungnya memicu tindakan radikalisme agama. Peristiwa *mibnah* pada masa pemerintah Khalifah al-Ma'mun (813-833). Dalam peristiwa tersebut, terjadi pemaksaan pendapat oleh sekte Mu'tazilah, sebuah sekte dalam Islam yang justru mengaku dirinya sebagai sekte rasionalis.³⁰ Tokoh-tokoh Islam dan pemuka masyarakat yang tidak sependapat dengan sekte tersebut dipenjarakan, disiksa dan bahkan ada yang dihukum mati. Fenomena munculnya radikalisme agama kelihatan dari cara pandang akan fundamentalisme Islam hampir dan ironisnya tidak pernah berhenti dalam rentang perjalanan sejarah umat Islam hingga sekarang.

Gerakan kaum Khawarij yang muncul pada masa akhir pemerintahan 'Ali ibn Abi Talib dengan prinsip-prinsip radikal dan ekstrim dapat dilihat sebagai gerakan fundamentalime klasik dalam sejarah Islam. Langkah radikal mereka diabsahkan dengan semboyan *la hukma illa lillah* (tidak ada hukum kecuali bagi Allah) dan *la bakama illa Allah* (tidak ada hakim selain Allah) yang dielaborasi berdasar QS. al-Ma'idah [5]: 44 yang berbunyi: “*wa man lam yabkum bima anzalallah faulaika hum al kafirun*” (siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah kafir). Karena alasan demikian, kelompok Khawarij tidak mau tunduk kepada Ali dan Mu'awiyah.³¹

²⁹ Munim A. Sirry, *Membendung Militansi Agama, Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003), hlm xii-xiv

³⁰ Mengenai peristiwa arbitrase (*tabkim*) lebih detail dan jauh bisa dilihat dalam karya Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, 10th edition (London: The Macmilan Press LTD, 1974), hlm. 181-183.

³¹ 2 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 112-113.

Dari rekaman sejarah tersebut bisa dilihat bahwa fundamentalisme Islam lebih banyak menekan atau setidaknya tidaknya membenarkan penggunaan kekerasan atas nama agama. Islam, dianggap mengajarkan pada para pemeluknya yang fanatik untuk melakukan tindakan kekerasan tersebut sebagai manifestasi dari keimanan. Dalam pembicaraan mengenai sekte ini, orang kemudian membayangkan adanya sekelompok orang beriman yang mungkin salah meyakini bahwa Tuhan telah menyuruhnya untuk melakukan pada saja yang mungkin dapat dilakukan untuk membela agama-Nya.

Pandangan teologis yang radikal tersebut diikuti dengan sikap politik yang ekstrim dan radikal pula. Mereka berpandangan bahwa orang-orang yang tidak sependapat dengan mereka dianggap musyrik dan boleh dibunuh. Pada masa pra-modern, gerakan fundamentalisme radikal muncul di Semenanjung Arabia di bawah pimpinan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792). Dengan mengusung platform dan misi memurnikan (purifikasi) Islam, gerakan ini melakukan kekerasan dengan membunuh orang-orang yang dianggap bid'ah, tahayul dan khurafat dan menghancurkan monumen-monumen historis di Mekah dan Madinah.

Dengan demikian nampak fundamentalisme radikal klasik dan pra-modern sangat dipengaruhi landasan teologi fundamental yang didasari semangat jargon-jargon kebangkitan Islam. Sedangkan gerakan fundamentalisme radikal dalam Islam dewasa ini, lebih banyak dipengaruhi respon Islam atas Barat, meskipun tema-tema yang berkaitan dengan *inward oriented* tetap menjadi *concern* dan pilihan ideologis mereka. Paling tidak ada dua masalah besar yang menjadi perhatian kelompok ini. *Pertama*, mereka menolak sekularisme masyarakat Barat yang memisahkan agama dari politik, gereja dari negara, Kesuksesan Barat melakukan sekularisasi dianggap sebagai sesuatu yang berbahaya karena dapat mengancam Islam sebagai agama yang tidak hanya mengurus ukhrawi, tetapi duniawi. *Kedua*, banyak umat Islam yang menginginkan agar masyarakat mereka diperintahkan dengan menggunakan Al-Qur'an dan syari'at Islam sebagai aturan bernegara.³² Tidak mengherankan jika dewasa ini muncul gerakan-gerakan bawah tanah akan cita-cita membangun khilafah Islamiyyah dan diiringi dengan tema-tema kedaulatan tuhan (*hakimiyatullah*), jihad, revolusi Islam, keadilan sosial dan sebagainya. Tema-tema tersebut diorientasikan ke masa lampau, generasi awal Islam sebagaimana dipraktikkan Rasulullah dan para sahabat. Karena mereka menganggap

³² Kareen Armstrong, Berperang Demi Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi (Jakarta : Serambi, 2001), hlm. ix

bahwa masyarakat Islam sekarang mengalami kemunduran semakin jauh dari praktik Islam. Karenanya agenda-agenda di atas harus dilakukan untuk melawan hegemoni Barat sambil membayangkan romantisme sejarah kejayaan Islam agar terwujud di zaman modern.³³

Dari uraian singkat sejarah di atas dapat dikatakan bahwa fundamentalisme Islam, sebagaimana juga fundamentalisme dalam agama lain, memiliki beberapa karakteristik yang membedakannya dengan sekte lain. *Pertama*, skripturalisme; yaitu keyakinan harfiah terhadap kitab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tidak mengandung kesalahan. *Kedua*, penolakan terhadap hermeneutika. Teks Al-Qur'an dalam pandangan sekte ini harus dipahami secara literal sebagaimana bunyinya. Nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks, bahkan terhadap teks-teks yang satu sama lain bertentangan sekalipun. *Ketiga*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme yang dianggap merongrong kesucian teks. Keempat, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis yang dianggap membawa manusia semakin jauh melenceng dari doktrin literal kitab suci. Kelima, monopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalisme radikal biasanya cenderung menganggap dirinya sebagai penafsir yang paling absah dan paling benar, sehingga cenderung memandang sesat kepada kelompok lain yang tidak sealiran.³⁴

Dalam konteks Indonesia dapat ditemukan ormas-ormas yang radikal. Seperti Front Pembela Islam (FPI) pimpinan Habib Rizieq, Laskar Jihad Ahlussunnah Waljama'ah pimpinan Ja'far Umar Thalib, Majelis Mujahidin pimpinan KH. Abu Bakar Ba'asyir, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Ikhwanul Muslimin dan Hamas. Sebelumnya juga berkibar seperti Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI) dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam.

Konstruksi Metodologis Pemikiran Islam Radikal

³³ Leonard Binder, *Islamic Liberalism; A Critique of Development Ideologies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), hlm. 16-49.

³⁴ Martin E. Marty, "What is Fundamentalism? A Theological Perspective," dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.) *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge* (London: Mac Millan, 1992), hlm. 3-13.

Banyaknya gerakan-gerakan radikalisme keagamaan yang akhir-akhir ini muncul dikarenakan adanya beberapa faktor yang menjadi penyebab. Antara lain:³⁵

1. Variabel Norma dan Ajaran Agama

Norma dan ajaran agama seringkali mempengaruhi tingkah laku dan tindakan seorang muslim yang berasal dari al-Qur'an dan Hadis (termasuk *ijma'* dan *fatwa* para ahli agama). Norma dan ajaran agama tersebut kemudian diinterpretasikan dan diinternalisasikan secara simplistik. Karena norma dan ajaran agama yang ada sangat umum, hal ini memungkinkan munculnya beberapa interpretasi. Hal ini juga dimungkinkan karena setiap anggota masyarakat muslim mengalami sosialisasi primer yang berbeda, disamping pengalaman, pendidikan dan tingkatan ekonomi mereka juga tidak sama. Dari hasil interpretasi inilah memunculkan apa yang diidealkan berkaitan dengan kehidupan masyarakat Islam.

2. Variabel sikap atau pemahaman mengenai tiga isu utama, yaitu penerapan syariat Islam, bentuk negara Islam Indonesia dan Khalifah Islamiyah.

Sikap ini adalah kelanjutan dari penafsiran terhadap ajaran agama Islam di atas. Diasumsikan bahwa ada beberapa sikap umum yang muncul setelah masyarakat menafsirkan ajaran Islam. Sikap ini tersimbolisasi dalam penerapan pemahaman Muslim terhadap ajaran agama mereka. Dalam hal ini ada tiga golongan: sekuler atau nisbi, substansialis dan skriptualis.

Variabel sikap yang muncul ketika variabel kedua dihadapkan dengan kondisi sosial nyata dalam masyarakat. Hal ini termasuk di dalamnya adalah faktor-faktor domestik dan Internasional. Hegemoni politik oleh negara atau represi yang dilakukan oleh kelompok apapun terhadap umat Islam akan melahirkan respon yang berbeda dari berbagai kelompok yang ada. Kalangan nisbi sama sekali tidak merespon karena mereka benar-benar *indifferent*. Hanya kelompok skriptualis yang diasumsikan akan memperlihatkan sikap radikal. Kelompok substansialis meskipun mempunyai kepedulian terhadap Islam dan juga umatnya dalam berbagai bidang, akan tetapi memperlihatkan sikap moderat. Misalnya mereka akan kelihatan luwes baik mengenai negara Islam atau Khilafah Islamiyah maupun mengenai (formalisasi) penerapan syariat Islam itu sendiri.

³⁵ Endang Turmudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta :LIPI Press, 2005), hlm. 10

Di sisi lain, secara umum ada tiga kecenderungan yang menjadi indikasi radikalisme.³⁶ **Pertama**, radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung, biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. **Kedua**, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisme terkandung suatu program atau pandangan dunia (*world view*) tersendiri. Kaum radikal berusaha kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai pengganti dari tatanan yang ada. Dengan demikian, sesuai dengan arti kata '*radic*', sikap radikal mengandaikan keinginan untuk mengubah keadaan secara mendasar. **Ketiga** adalah kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan sikap penafian terhadap kebenaran sistem lain yang akan diganti dalam gerakan sosial. Keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti 'kerakyatan' atau kemanusiaan. Akan tetapi kuatnya keyakinan tersebut dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional dan intoleran di kalangan kaum radikal.

Radikalisme Islam Indonesia lahir dari hasil persilangan Mesir dan Pakistan. Nama-nama seperti Hassan al-Banna, Sayyid Qutb dan al-Maududi terbukti sangat mempengaruhi pelajar-pelajar Indonesia yang belajar di Mesir dan Pakistan. Pemikiran mereka membangun cara memahami Islam ala garis keras. Setiap Islam disuarakan, nama mereka semakin melekat dalam ingatan. Bahkan, sampai tahun 1970-1980-an ikut menyemangati perkembangan komunitas *usrob* di banyak kampus atau organisasi Islam. Seperti FPI, HTI dan PKS. Istilah radikalisme Islam kian menguat tak hanya pada matra tekstualitas agama. Persentuhan dengan dunia kini, menuntut adanya perluasan gerakan. Mulai dari sosio ekonomi, pendidikan hingga ranah politik.

Kritik Metodologi Tafsir Fundamentalisme

Fundamentalisme dianggap sebagai aliran yang berpegang teguh pada "*fundament*" agama melalui penafsiran terhadap kitab suci agama itu

³⁶ Tarmizi Taher, et.all, *Radikalisme Agama*, Jakarta: PPIM IAIN Syarif Hidayatullah, hlm. xvii – xviii.

sendiri secara rigid dan literalis. Terlepas dari keberatan-keberatan yang dipahami, ide dasar dalam istilah fundamentalisme Islam memiliki kesamaan dengan fundamentalisme Kristen, yaitu kembali kepada *fundamentals* (dasar-dasar) agama secara “total” dan “literal”, bebas dari kompromi, penjinakan dan reinterpretasi. Dalam ranah sejarah, fundamentalisme Islam berawal dari persoalan teologis, namun dalam perkembangannya lebih merupakan teori politik ketimbang teologi dan praktik sosial.

Bagi kalangan fundamentalis, Islam bukan hanya diasumsikan sebagai alternatif ideologis, melainkan sebuah keharusan teologis dan politik secara bersamaan. Untuk melanjutkan aktivitasnya, di samping bersandar pada akar teologi juga menggunakan instrumen yang disebut ‘jihad’ yang diartikan dengan ‘perang’. Konsep jihad ini sering kali dilegatisasi oleh kalangan Islam fundamentalis untuk melakukan tindakan teroris. Alasan yang sering mendasari jihad secara teologis adalah ayat QS. Al-Baqarah [2]: 120: *“Tidak akan rela baik Yahudi maupun Nasrani sehingga engkau tunduk kepadanya”*. Ayat ini dipahami secara literal bahwa orang Yahudi maupun Nasrani adalah pihak yang perlu diwaspadai karena selalu menyerang, terutama terhadap akidah umat Islam,. Implikasi dari pemahaman yang literalistik ini dalam sejarah dapat dilihat ketika pecah Perang Salib antara umat Islam dan Kristen yang berlangsung selama lebih lebih 300 tahun.

Selanjutnya, terkait fundamentalisme agama dalam Al-Qur’an; Al-Qur’an sebagai kitab suci mengandung aturan berbagai dimensi kehidupan umat manusia di antaranya mengatur sistem pemerintahan dan kenegaraan yang dalam pemahaman penafsiran Al-Qur’an sebenarnya merupakan landasan teologi politik. Konsep dan karakteristik fundamentalisme agama (Islam) pada dasarnya dapat dilihat pada pemahaman ayat-ayat tertentu yang menjadi dasar munculnya fundamentalisme Islam, misalnya dalam memahami ayat-ayat berikut:

“Pada hari ini telah kusempurnakan bagimu agamamu dan telah aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan aku ridhoi Islam menjadi agamamu” QS. Al-Ma’idah [5]: 3; *“Tidaklah kamu alpakan sesuatupun dalam al-Kitab”* (QS. al-An’am [6]: 38); *“Kami turunkan kepadamu Al-Qur’an sebagai penjelasan sesuatu”* (QS. An-Nahl [16]: 89); *”Tidaklah patut bagi laki-laki dan perempuan mukmin, jika Allah dan rasul-Nya telah menetapkan ketetapan, mereka memilih jalan lain dalam urusannya. Barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya mereka telah sesat.”* (QS. Al-Ahzab [33]: 36).

Ayat-ayat tersebut sering dipahami bahwa Al-Qur’an merupakan kitab yang memuat segala hal, sehingga orang muslim tidak boleh

mengambil tindakan apapun selain berdasarkan *nass* Al-Qur'an. Pemahaman ini kemudian dikembangkan pula konsep dalam kehidupan, sehingga dalam konsep ideologis harus mengikuti Islam secara kaffah, merujuk pada QS. Al-Baqarah (2): 208: “*Hai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam seluruhnya dan jangan mengikuti langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan merupakan musuh yang nyata.*” Ayat ini mensuratkan kewajiban mengikuti *manhaj rabbani* secara total, mulai dari kehidupan pribadi seperti peribadatan sampai kehidupan sosial bernegara (termasuk bentuk kelembagaannya).

Dari uraian di atas dapat diambil catatan tentang metodologi penafsiran kaum fundamentalis radikal. Sesuai jargon kaum fundamentalis “Kembali kepada ajaran yang pertama (Al-Qur'an)”, mereka pun memahami teks Al-Qur'an secara literalis sesuai dengan apa adanya yang tercantum dalam teks tersebut. Mereka tidak mau tahu apa sebenarnya tujuan Al-Qur'an diturunkan untuk manusia melalui Muhammad, juga tidak melihat kembali bagaimana kondisi sosial (*asbab an-nuzul*) dari ayat-ayat tersebut. Banyak pendekatan yang dapat digunakan dalam memahami teks Al-Qur'an, agar Al-Qur'an benar-benar dapat membawa kemaslahatan umat.

Kalangan yang menjadikan teks-teks keagamaan sebagai sumber justifikasi kerap kali menjadikan fikih sebagai alat untuk membungkam dialog peradaban. Kenyataan ini bisa dilihat dari munculnya praktik kekerasan bahkan “perang suci” yang dipersepsikan sebagai perang untuk melindungi perintah Tuhan. Selain itu, mereka juga menafikan pluralitas, dialog dan inklusivitas.

Karena itu, sudah saatnya pendekatan tekstual dan skripturalistik yang mengabaikan aspek historisitas teks didekonstruksi dengan mengembangkan pendekatan kontekstual. Pola pendekatan ini penting dilakukan guna mencari makna serta tujuan syari'ah (*maqashid asy-syari'ah*) yang tersembunyi di balik teks. Walaupun pendekatan ini banyak variannya, namun pada dasarnya mereka mempunyai satu agenda, yaitu kontekstualisasi ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Fazlur Rahman misalnya, mengapresiasi ide kontekstualisasi tersebut dengan teori *ideal moral* dan teori *double movement*. Sementara Nasr Hamid Abu Zaid terkenal dengan teori *rekonstruksi 'ulum Al-Qur'an* yang berakhir pada pentingnya melakukan reformulasi ta'wil. Kemudian Muhammad 'Abid al-Jabiri mengembangkan formulasi nalar Arab dengan trilogi paradigmatiknya, dan masih banyak pemikir lainnya.

Khalid Abou el-Fadl menawarkan solusi lain, bahwa untuk menghindari tindakan yang semena-mena dan tergesa-gesa dalam

memahami teks-teks Al-Qur'an dengan mengatasmakan Tuhan, diperlukan lima prasyarat, yaitu: Mengendalikan diri, bersungguh-sungguh, mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait, mendahulukan tindakan yang masuk akal, dan menjaga kejujuran.³⁷

Doktrin-doktrin Keagamaan Islam Radikal

Suatu hal yang tidak bisa dipungkiri adalah bahwa sebagian sejarah Islam dilumuri oleh kekerasan-kekerasan, bahkan pertumpahan darah, baik antara muslim non-muslim, termasuk yang terjadi di antara orang-orang Islam sendiri. Peperangan yang dilakukan Nabi, pembunuhan terhadap orang-orang yang dituduh pengkhianat, pengusutan dan penaklukan terhadap orang-orang yang dituduh murtad pada masa khilafah Abu Bakr dan paling menyedihkan adalah peperangan yang berkecamuk antara sahabat Nabi berawal dari pembunuhan Utsman bin Affan, khalifah ketiga paska wafat Nabi Muhammad SAW. Tentu, banyak lagi kejadian-kejadian serupa yang mengiringi perjalanan sejarah politik masyarakat muslim.

Kita melihat kekerasan sebagai kekerasan, sehingga interpretasi bahwa kekerasan orang-orang awal dilakukan untuk pertahanan diri, atau penumpasan terhadap kezaliman, untuk sementara pembahasannya ditangguhkan. Kekerasan yang seperti ini tidak mungkin terjadi tanpa ada konsepsi ajaran yang melatarinya. Tentu saja, faktor-faktor sosial politik bisa jadi menjadi yang paling menentukan, tetapi 'konsepsi ajaran' juga harus diakui ikut membidani atau setidaknya melegitimasi kekerasan tersebut. Memang sampai saat ini, masih diperdebatkan korelasi antara fundamentalisme beragama dengan gerakan terorisme. Keduanya memang berlainan, tapi dalam beberapa hal bisa bertemu, atau yang pertama bisa melatari yang kedua. Setidaknya ada konsepsi ajaran yang dipegang oleh kelompok fundamentalis sebagai alat justifikasi kekerasan bagi sebagian teroris.

Di bawah ini, ada beberapa ayat Qur'an dan hadits Nabi, yang sering diasumsikan -bahkan menjadi acuan dasar bagi sebagian orang Islam- sebagai dasar dari timbulnya kekerasan-kekerasan dalam atau dari masyarakat muslim.

1. "Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas (190). Perangilah mereka,

³⁷ Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter Menuju Otoritatif*, (Jakarta : Serambi, 2004), hlm. 97-98.

dimanapun mereka berada, dan keluarkanlah mereka sebagaimana mereka mengeluarkan kamu, sesungguhnya fitnah lebih kejam dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka ketika mereka berada di Masjid al-Haram, kecuali mereka memerangi kamu, kalau mereka (bersikeras tetap) memerangi kamu maka perangilah mereka, demikianlah balasan bagi orang-orang kafir (191). Kalau mereka menghentikan peperangan itu, sesungguhnya Allah itu Maha Pengampun dan Penyayang (192). Perangilah mereka, sehingga tidak ada lagi fitnah dan agama yang berlaku hanya yang dari Allah, kalau mereka menghentikan, maka tidak boleh ada permusuhan kecuali kepada orang-orang yang zalim”. (193).³⁸

2. Orang-orang yang beriman itu berperang di jalan Allah, sementara orang-orang kafir itu berperang di jalan setan, maka perangilah mereka yang menjadi penolong setan itu, karena sesungguhnya tipu daya setan itu lemah”.³⁹
3. “Apabila mereka melanggar perjanjian yang mereka buat sendiri dalam kontrak mereka, dan melecehkan agama kamu, maka perangilah para penanggungjawab kekafiran itu, sesungguhnya mereka itu bukan orang-orang yang dipercaya janji, agar mereka mau menghentikan (pelanggaran itu). (12). Kenapa kamu tidak memerangi kaum yang suka melanggar janji sumpah mereka, sengaja ingin mengusir seorang Rasul, mereka yang memulai (memerangi) kamu pertama kali, mengapa kamu takut kepada mereka, sesungguhnya Allah lebih berhak untuk ditakuti kalau kamu benar-benar beriman (13). Perangilah mereka, sesungguhnya Allah ingin mengazab mereka dengan tangan-tangan kamu, menghinakan mereka, menolong kamu dan mengobati hati orang-orang yang beriman (14).⁴⁰
4. “Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah, Rasul-Nya, tidak beragama dengan agama yang cara yang benar, dari orang-orang ahli kitab, sehingga mereka mau membayar pajak (jizyah), sedang mereka menerima kekalahan”.⁴¹
5. “Perangilah orang-orang yang menyekutukan Tuhan, semuanya, sebagaimana mereka juga memerangi kamu semua, dan ketahuilah bahwa Allah bersama orang-orang yang bertakwa”.⁴²

³⁸ QS, al-Baqarah, 2: 190-193.

³⁹ QS, an-Nisa, 2: 76.

⁴⁰ QS, at-Taubah, 9:12-14.

⁴¹ QS, at-Taubah, 9: 29.

⁴² QS, at-Taubah, 9: 36.

Ayat-ayat ini ada dan termaktub dalam kitab suci al-Qur'an, sesuatu yang sama sekali tidak mungkin dihilangkan dari memori masyarakat muslim. Ayat-ayat ini sering dijadikan dasar legitimasi untuk melakukan kekerasan terhadap orang-orang non-muslim, bahkan dalam penafsiran yang lebih sempit kekerasan dilakukan terhadap semua orang yang berbeda pandangan dan pemahaman. Sebagian ulama yang cenderung dengan kekerasan menyatakan, bahwa ayat-ayat sekaligus mengganti dan menghapus ayat-ayat Qur'an lain yang menyuruh berbuat baik terhadap non-muslim, toleran dan berlaku adil. Sejarah kekerasan dalam Islam sering diawali dengan penguatan konsepsi bahwa kekerasan adalah jalan menuju kebenaran yang direstui oleh agama.

Bahkan ada ayat yang sedikit banyak bisa diinterpretasikan sebagai kewenangan untuk memerangi saudara semuslim sendiri, ketika mereka tidak mau tunduk pada perintah Allah.

“Apabila ada dua kelompok dari orang-orang beriman yang bertikai dan berperang di antara mereka, maka damaikanlah. Kalau salah satu diantara mereka membangkang terhadap yang lain, maka perangilah para pembangkang itu, sehingga mereka mau menerima perintah Allah. Kalau mereka mau kembali, maka damaikanlah mereka dengan adil dan berlaku jujurilah, sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”⁴³

Memang inti dari ayat ini adalah mendamaikan dua kelompok yang bertikai, tetapi pada prakteknya yang mendamaikan adalah termasuk yang bertikai, sehingga terjadi bias ketika mendefinisikan siapakah yang dianggap membangkang dan harus diperangi. Dengan ayat semisal ini, kekerasan di antara masyarakat muslim sendiri sering terjadi, bahkan yang sepaham dan sekeyakinan. Apalagi kalau mereka dibarengi dengan klaim kebenaran, dan melabelkan kesesatan terhadap kelompok lain dari masyarakat muslim.

Disamping ayat-ayat ini –dan tentu ada ayat-ayat lain-, ada beberapa hadis yang sering menjadi basis ideologi kekerasan yang terjadi di masyarakat muslim. Diantaranya adalah:

1. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar, bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: “Saya diperintahkan untuk memerangi seluruh manusia, sehingga mereka mau mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan

⁴³ QS, al-Hujurat, 49:9.

bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat. Kalau mereka melakukan itu semua, maka mereka terjaga darah mereka, kecuali kalau ada pelanggaran lain sesuai dengan syariat Islam, dan perhitungan mereka diserahkan kepada Allah”.⁴⁴

2. Mu'adz bin Jabal diceritakan tentang orang yang masuk Islam, kemudian masuk agama Yahudi. Kata Mu'adz: Aku tidak akan duduk, sehingga ia harus dibunuh, itu keputusan Allah dan Rasul-Nya, maka dibunuhlah orang tersebut.⁴⁵
3. Dari Ibn 'Abbas berkata: bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Barangsiapa yang menggantikan agamanya, maka bunuhlah ia”.⁴⁶
4. Dari Ibn 'Abbas juga, bahwa ada seorang sahabat yang memiliki hamba perempuan, yang suka mencaci Nabi SAW, sahabat itu menyarankan untuk berhenti mencaci, tetapi ia tidak mau berhenti. Suatu saat, ia mengambil cangkul dan meletakkannya di atas perut perempuan tersebut, di duduk di atas cangkul itu sambil menekannya, sehingga perempuan itu meninggal dunia. Ketika berita itu disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW, Nabi berkata: “Saksikanlah bahwa darah perempuan tersebut tidak terjaga”.⁴⁷

Hadis-hadis yang seperti ini tentu saja menjadi pupuk yang mensuburkan praktek-praktek kekerasan yang mengatasnamakan agama. Apalagi tuduhan ‘murtad’, ‘keluar dari Islam’, ‘menghina Islam’ atau yang sejenis adalah tuduhan-tuduhan yang sering secara sepihak dilakukan oleh pihak eksekutor, atau pelaku kekerasan yang mengatasnamakan agama tersebut.

Ayat dan hadis yang seperti ini, dijadikan basis untuk mendefinisikan konsepsi jihad dalam Islam. Jihad yang secara literal berarti ‘upaya yang optimal’, kemudian diartikan sebagai ‘usaha yang keras dengan melakukan apa saja untuk menegakkan kalimat Allah’. Dan pada prakteknya, jihad sering diartikan sebagai perang suci terhadap orang-orang yang dianggap melawan kehendak Allah. Jihad sendiri merupakan salah satu implementasi dari perintah ‘amar ma’ruf nahi munkar’, atau anjuran mewujudkan kebaikan dan menghapus kemungkarannya. Bagi mereka yang cenderung dengan ideologi kekerasan, pada prakteknya ‘nahi munkar’ lebih didahulukan daripada ‘amar ma’ruf’. Untuk menegakkan tugas suci

⁴⁴ HR, Bukhari dan Muslim, lihat: Ibn al-Atsir, *Jami al-Ushul*, juz I, hal. 157.

⁴⁵ HR, Bukhari dan Muslim, lihat: al-‘Asqallani, *Bulugh al-Maram*, 255, nomor hadis: 1228.

⁴⁶ HR, Bukhari, Ibid, hal. 255, nomor hadis: 1229.

⁴⁷ HR, Abu Dawud, Ibid, hal. 255, nomor hadis: 1230.

ini, mereka tidak segan-segan mengayunkan tangan-tangan kekerasan, dengan berlandaskan pada teks hadis Nabi: *“Barangsiapa yang melibat kemungkaran, maka ubahlah dengan tangannya, kalau tidak bisa maka ubahlah dengan lisannya, kalau tidak bisa maka ubahlah dengan hatinya. Hal ini merupakan ekspresi keimanan yang paling lemah”*⁴⁸.

Sejarah kekerasan yang terjadi dalam dan oleh masyarakat muslim, secara teologi tidak pernah terlepas dari seputar konsepsi jihad, amar ma’ruf dan penegakan hukum-hukum Allah di muka bumi. Ketika konsepsi ini ditegakkan atas dasar ‘komunalisme’, biasanya akan berbuntut praktek kekerasan. Yaitu pandangan bahwa kebenaran hanya ada pada dirinya, dan kesesatan ada pada orang lain. Ketika ‘kebenaran dirinya’ harus ditegakkan, sementara ‘kesesatan orang lain’ harus ditumpas, maka kekerasan-kekerasan tidak bisa terelakkan akan tumpah dengan sebab yang mungkin sangat sederhana. Dengan legitimasi kosmis ini, kekerasan menjadi sakral, memiliki nilai keagungan dan menjadi rebutan banyak orang untuk melakukannya. Tindak kekerasan ini, dalam sejarah Islam, tidak hanya terjadi dari muslim terhadap non-muslim, tetapi lebih banyak lagi terjadi dari muslim terhadap muslim yang lain.

Sejumlah ulama besar yang ikut mengukir sejarah pemikiran Islam, juga tidak luput dari tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama, mulai dari pemukulan, penjara, pembakaran buku-buku, hingga pembunuhan. Sebutlah misalnya, Imam Ahmad bin Hanbal, Imam Syafi’i, Imam ath-Thabari, Imam Najm ad-Din ath-Thufi, al-Hallaj, as-Suhrawardi dan lain-lain.

Analisis atas Doktrin-doktrin Keagamaan Islam Radikal

Sebagai doktrin agama, jihad merupakan amunisi doktrinal yang berfungsi sebagai alat perjuangan agama dalam menjawab tantangan zaman. Hal yang perlu disadari adalah bahwa jihad bukanlah produk otoritas individu atau penafsiran organisasi tertentu. Melainkan produk dari berbagai individu dan otoritas yang menafsirkan dan menerapkan prinsip-prinsip teks-teks suci dalam konteks-konteks khusus secara historis dan politis. Untuk itu kita harus membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur’an secara historis. Kita bisa melihat ayat-ayat Al-Qur’an yang membahas tentang jihad dalam QS. Al-‘Ankabut [29]: 69 yang artinya: *“Dan mereka yang berjuang di jalan Kami, dan sesungguhnya Tuhan bersama mereka yang berbuat kebaikan”* dan terdapat juga dalam QS. Al-Hajj [22]: 78

⁴⁸ Riwayat Muslim, Turmudzi, Abu Dawud dan an-Nasa’i; dari Abu Sa’id al-Khudriyy ra. Lihat: Ibn al-Atsir: juz I, hal. 228-229.

yang artinya: “*Dan berjuanglah untuk Allah dengan sungguh-sungguh*” serta dalam QS. Al-Baqarah [2]: 190 yang artinya: “*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampai batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampai batas*”.

Kandungan ayat-ayat di atas menekankan jihad sebagai perjuangan yang inhern dengan kesulitan dan kerumitan menuju kehidupan yang lebih baik. Berjuang melawan hawa nafsu di dalam diri sendiri dalam rangka mencapai keutamaan, melakukan upaya sungguh-sungguh untuk berbuat kebajikan dan membantu memperbaiki kehidupan masyarakat. Pada titik ini menarik mencermati pandangan Asghar A. Engineer tentang konsep jihad dalam Islam. Dia mengatakan:⁴⁹

“In fact as far the Qur’an is concerned the concept of “jihad” has nothing to do with violence. The Qur’an does not use this word in any sense of war at all. It is much later usage with which we are not concerned here. It is highly regrettable that not only non-muslims even Muslims in general think that the Qur’an uses the term jihad for war and that is duty of Muslims to wage jihad (i.e. in the sense of war) in the way of Allah. The word jihad unfortunately has been so misused in the history of Muslims that even an Arabic dictionary *al Qamus al ‘Asri* by Elias Antoon (Cairo, 1972) gives its meaning as “militancy, fighting” and *jihad fi sabil al din* as “holy or religious war”. This is hoow original meanings are distorted through popular practice”.

Dari sepenggal ungkapan di atas dapat dipahami bahwa jihad dalam Islam tidak identik dengan kekerasan dan radikalisme. Distorsi makna jihad telah dilakukan Ellias Antoon dalam kamusnya yang memaknai jihad sama dengan perang suci atas nama agama. Paham semacam inilah yang kemudian berkembang dan dijadikan pijakan legalitas bahwa jihad adalah perang di jalan Allah. Padahal jika ditelusuri lebih dalam kata “jihad” yang berasal dari kata *jahada* dan berbagai derivasinya tidak ada satu pun yang menjelaskan bahwa jihad erat dengan radikalisme atau peperangan.

Seperti kata jihad yang terdapat dalam surat at-Taubah [9] ayat 24 yang artinya: “*Katakanlah, “jika bapak-bapakmu, anak-anakmu, saudara-saudaramu, isteri-isterimu, keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan,*

⁴⁹ Asghar Ali Engineer, “Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence,” dalam Jurnal Internasional *Ihya ‘Ulumuddin* PPs IAIN Walisongo, Vol .3, Semarang: Walisongo Press, 2001, hlm. 121.

perdagangan yang kamu khawatirkan kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, lebih kamu cintaidari pada Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah memberi keputusan. Dan Allah tidak memberi petunjuk orang-orang yang fasik.”

Kata *‘jihad’* dalam ayat mempunyai makna berjuang untuk Allah dengan mengorbankan kekayaan (harta benda) untuk mencapai tujuan luhur dan mulia, yaitu ridha Allah. Jadi, jihad di sini mempunyai makna yang universal dikaitkan dengan ibadah horisontal dalam rangka mewujudkan kesejahteraan bersama dalam masyarakat. Artinya, ketika seorang hamba menginvestasikan kekayaan di jalan Allah untuk zakat, infak dan sedekah akan mendapatkan puncak kebermaknaan dalam hidup manusia tersebut. Jadi jihad di sini adalah bentuk-bentuk pilantropisme bukan anarkisme.

Kata *‘jihad’* juga terdapat dalam surat al-Hajj [22]: 78 yang artinya : *“Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia telah menjadikan kesukaran untukmu dalam agama, ikutilah agama nenek moyangmu Ibrahim”*

Dari ayat di atas dapat dipahami secara jelas bahwa ayat ini tidak ada kaitannya dan tidak bisa dijadikan pijakan bahwa jihad adalah berperang dan menghunuskan pedang. Jika memang ini berkaitan dengan perang, tentunya kata-kata jihad pada ayat di atas tidak diikuti dengan kalimat: *“Dia (Allah) telah menjadikan kesukaran untukmu dalam agama”*. Jadi jelaslah bahwa jihad di sini sangat luas maknanya dan sangat berkaitan dengan kehidupan manusia dalam menghambakan kepada Allah swt.

Selanjutnya, kata *‘jihad’* juga ditemukan dalam surat al-Mumtahanah [60]: 1 yang artinya: *“Jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad pada jalan-Ku dan mencari keridhaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian) kamu memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang dan Aku lebih mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan..”*

Dilihat dari sebab dan latar belakang turunnya, ayat ini diturunkan sesaat sebelum Rasulullah meninggalkan Madinah menuju Makkah untuk melakukan perjanjian Hudaibiyah. Walaupun Ketika masuk kota Mekah Nabi membawa sejumlah kekuatan, namun yang terjadi sebaliknya, justru rombongan Nabi masuk kota Mekah dengan membawa misi perdamaian dan tidak sampai terjadi pertumpahan darah yang acapkali diidentikan dengan jihad.⁵⁰ Semakin jelas pula bahwa jihad tidak ada kaitannya dengan perintah perang.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 122.

Semakin jelas bahwa dari ayat-ayat yang mempunyai kaitan dengan jihad tidak ada satu pun yang berkonotasi untuk berperang dan melegalkan tindak kekerasan dalam menyelesaikan setiap persoalan. Sebaliknya, jihad justru semata-mata ditekankan untuk meningkatkan ibadah baik vertikal maupun horisontal yang hanya diniatkan karena menggapai ridha Allah swt.

Meski demikian, menurut Esposito jihad dalam beberapa hal bersifat ambivalen. Digunakan dan disalahgunakan di sepanjang sejarah Islam. Meskipun jihad senantiasa menjadi bagian penting dalam tradisi Islam, pada tahun-tahun terakhir ini sebagian umat Islam berpendapat bahwa jihad adalah kewajiban agama yang bersifat universal bagi semua orang yang benar-benar mengaku dirinya Islam yang sejati untuk ikut berjihad dalam rangka mengadakan suatu revolusi Islam dalam skala global.⁵¹

Ini adalah titik awal kesalahan penafsiran tentang jihad yang pada gilirannya kemudian dijadikan justifikasi oleh sebagian penafsir untuk melakukan ekspresi radikalisme agama. Sebagaimana yang dipaparkan oleh Yusuf al-Qaradawi dalam bukunya *as-Sahwah al-Islamiyyah baina al-Juhud wa at-Tatarruf* bahwa faktor utama munculnya sikap radikal dalam beragama adalah kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri. Islam hanya dipahami secara dangkal dan parsial.⁵²

Pada sisi lain Al-Qur'an juga banyak membicarakan dan membolehkan tindak peperangan dengan menggunakan kata-kata *qatala*, *qital* dan berbagai macam derivasinya. Berikut ini kita akan mengupas satu persatu ayat yang berkaitan dengan basis radikalisme keagamaan. Yang pertama adalah dalam surat al-Hajj (22): 39-40 yang artinya : “*Telah diizinkan berperang kepada mereka yang diperangi, oleh karena mereka sesungguhnya dianiaya, dan sesungguhnya Allah Maha berkuasa menolong mereka. Yaitu orang-orang yang diusir keluar dari kampungnya dengan tidak ada sesuatu alasan yang patut, kecuali mereka berkata: Tuhan kami adalah Allah*”. Ini adalah ayat yang pertama kali turun yang berkaitan dengan doktrin peperangan dan kekerasan dalam Islam.

Namun ayat di atas kemudian ditafsiri oleh pakar sejarah Islam kelahiran Mesir Ahmad Syalabi bahwa siapa yang mau mendalami ayat tersebut akan melihat bahwa Islam sebenarnya tidaklah menginginkan

⁵¹ Esposito, *Unholy War, Terror Atas Nama Islam*, hlm. 30-31.

⁵² Al-Qaradawi, *as-Sahwah al-Islamiyyah Baina al-Juhud wa at-Tatarruf* (Kairo: Bank at-Ta'qwa, 1989) hlm. 59-67.

peperangan. Ini bisa dilihat penggunaan kalimat kerja pada awal ayat menggunakan term *mabni majbul* (bentuk pasif) dengan kata *uzzina* yang *fa'il*-nya, dalam hal ini Allah, disembunyikan. Ini menggambarkan betapa Allah tidak senang dengan peperangan. Di dalam ayat ini nampak hanya sebatas pemberian izin bagi mereka yang didzalimi dengan kata-kata “*bi annahum zulimu*” (karena sesungguhnya mereka dianiaya. Karenanya, sewaktu ayat ini diturunkan beberapa di antara kaum muslimin belum cukup yakin dengan ayat ini untuk dijadikan alasan untuk melakukan peperangan.⁵³

Karenanya, kemudian Allah swt. menurunkan lagi ayat yang menegaskan tentang diperbolehkannya perang sebagai penguat ayat di atas. Hal ini terdapat dalam surat al-Baqarah [2]: 190 yang artinya: “*Perangilah di jalan Allah mereka yang memerangi kamu, tetapi janganlah kamu melampaui batas (melanggar batas peri kemanusiaan), karena Allah tidak suka kepada orang-orang yang melampaui batas.*”

Pemberian izin berperang pada ayat ini tidaklah mutlak, melainkan bersyarat bahwa peperangan itu haruslah karena faktor membela diri dan itupun dengan syarat tidak melampaui batas kemanusiaan yang dapat menimbulkan kemarahan Allah swt. Sehingga dalam konteks peperangan, jika ditinjau dari sejarahnya Islam memberikan dasar-dasar dalam peperangan membela diri, kehormatan, menjamin kelancaran dakwah dan menjamin kesempatan yang mau menganut Islam serta untuk menjaga sekaligus memelihara umat Islam dari serangan kekuatan Persia dan Romawi saat itu.⁵⁴

Ayat selanjutnya yang sering dijadikan justifikasi atas tindakan kekerasan atas nama agama adalah ayat 5 surat at-Taubah (9) yang artinya: “*Jika habis bulan-bulan Haram, maka bunuhlah orang-orang musrik itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka, kepunglah mereka dan intailah mereka di tempat pengintaian. Jika mereka bertaubat, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan untuk mereka.*”

Jika dilihat dengan teori kesejarahan maupun *munasabah* dari ayat-ayat tersebut di atas, maka perintah untuk membunuh, menangkap dan mengintai bukanlah sesuatu yang wajib hukumnya. Ini lebih merupakan izin saja dari Allah dan sifatnya mubah, sebab perintah tersebut itu datang setelah ada larangan (yaitu dilarang membunuh pada bulan Haram) yang terdapat dalam ayat-ayat sebelumnya. Kaidah ushul fikih mengatakan *al-amru ba'da al-nahy li al-ibahah* (perintah yang jatuh setelah larangan hanya

⁵³ A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, jilid I, (Jakarta: Pustaka al Husna, 1994), hlm. 154.

⁵⁴ *Ibid.* hlm. 155-157.

untuk memperbolehkan). Karena itu, bentuk perintah seperti ini tidak memiliki nilai “wajib”, kecuali jika mereka memang sangat membahayakan dan cenderung tidak bertaubat.⁵⁵

Ayat lainnya yang juga ditengarai sebagai sumber radikalisme agama terdapat dalam surat at-Taubah [9] ayat 29 yang artinya: *“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar, yaitu orang yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah, sedangkan mereka dalam keadaan patuh dan tunduk.”*

Dalam Tafsir al-Maraghi diceritakan bahwa ayat ini adalah ayat pertama kali turun berkenaan dengan perang terhadap ahli Kitab (musyrik), karena ada sekelompok Nasrani yang merasa khawatir terhadap ajaran Muhammad, lalu mereka mengumpulkan pasukan dari suku Arab yang beragama Kristen dan bergabung dengan kekuasaan Romawi untuk menyerang kaum Muslim, sehingga orang Muslim merasa cemas terlebih setelah mereka mendengar bahwa pasukan sudah sampai di dekat Yordania. Kecemasan kaum Muslim tersebut dijawab oleh Allah dengan menurunkan ayat tersebut.⁵⁶

Diceritakan pula dalam sejarah bahwa suatu saat Rasulullah saw. pernah berangkat untuk menghadapi bangsa Romawi dan pada saat Beliau mendengar bahwa bala tentara Romawi berkumpul di perbatasan Tanah Arab yang bermaksud menyerang umat Islam saat itu, namun karena alasan tertentu Ramawi kemudian mundur, namun Nabi Muhammad tidak mengejar mereka untuk berperang, dan kembali ke Madinah.⁵⁷

Ayat ‘kekerasan’ berikutnya adalah surah al-Anfal [8] ayat 61 yang artinya: *“Jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah”*. Dilihat dari teks yang tersurat, sepintas ayat ini dapat dijadikan pembenaran bahwa kaum muslim tidak boleh mengambil inisiatif berdamai kecuali jika kaum musyrik yang memulai dahulu atau mengambil inisiatif. Namun, jika dikaji secara korelatif, ayat ini sebenarnya merupakan anjuran sikap orang muslim ketika diajak berdamai. Ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya yang menceritakan sikap orang musyrik yang selalu memusuhi orang Muslim yang seakan orang Muslim merasa takut jika suatu saat orang Musyrik

⁵⁵ Imam Abu al Fada’ al Hafidz Ibnu Kasir, *Tafsir al Qur’an al Adzim*, Jilid II, (Beirut: Maktabah al Nur al ‘Ilmiyah, 1992), hlm. 321-322.

⁵⁶ Ahmad Mustafa al Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid III (Beirut: Dar al Fikr, 2001), hlm. 52-53.

⁵⁷ A. Syalabi, *Sejarah Kebudayaan*, hlm. 159.

mengajak berdamai. Perasaan takut ditepis oleh ayat tersebut karena takut hanya boleh kepada Allah, bukan dipahami sebaliknya (baru mau berdamai ketika mereka yang memulai).

Perdamaian adalah dambaan setiap manusia, selama perdamaian itu adil, maka tidak ada halangan bagi kaum muslim untuk menerima perdamaian, bahkan dianjurkan menawarkan perdamaian selama ada kemaslahatan. Bahkan melarang saling bermusuhan, membenci atau berperasangka buruk (QS. Al-Hujurat [49]: 11-12). Pendapat al-Qurtubi yang melarang perdamaian tersebut dapat diterima dalam kondisi tertentu seperti pada masa peperangan. Oleh karena itu secara metodologis, fundamentalisme agama (Islam) hanya melihat nash (baik Al-Qur'an maupun hadis) pada tataran harfiahnya saja dan memahami ayat secara sepotong-sepotong.

Dengan demikian, semakin jelas bahwa perang fisik (*qital*) pada dasarnya bukanlah penyelenggaraan Ilahi. Perang adalah ekspresi kebencian dan keberingasan manusia. Pada permulaan dan akhirnya tidak akan pernah suci. Perang dalam sosoknya yang ganas itu tidak dapat disakralisasi dengan dalil agama manapun. Perang yang bisa diberi ajektif suci hanyalah perang melawan kemiskinan, kelaparan, keterbelakangan dan perang melawan korupsi. Perang jenis ini lah yang harus digalakkan dan dikembangkan dalam ruang waktu seperti apa pun. Bukannya membakar tempat ibadah, meledakkan bom dan menghunuskan pedang. Perang yang semacam ini lah yang dinamakan perang sesungguhnya dan lebih sulit dan melelahkan. Sebagaimana isyarat Nabi Muhammad ketika kembali dari perang Badar: *"Kita kembali dari jihad kecil menuju jihad yang lebih besar, yaitu jihad melawan hawa nafsu."*⁵⁸

Rekonstruksi Makna Jihad

Jihad, sebagai konsepsi yang banyak dihubungkan dengan praktek kekerasan, memang harus dipahami ulang. Saat ini, pluralitas kehidupan telah menjadi kenyataan dan keniscayaan, sehingga media untuk memperjuangkan ide, gagasan, atau pemikiran, juga kebenaran agama, tidak bisa dilakukan dengan kekerasan. Karena itu jihad dengan makna perang-kekerasan menjadi tidak relevan untuk kondisi sekarang. Jihad harus dikembalikan kepada makna awalnya, sebagai kesungguhan untuk memperjuangkan persaudaraan, perdamaian dan keadilan, yang merupakan risalah utama Islam [rahmatan lil 'alamin]. Jihad dengan makna

⁵⁸ Dilansir oleh al-Muttaqi al-Hindi dalam *Kanz al-Ummal*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1989), IV/616, hadis nomor 11779.

perang harus dipahami sebagai historisitas persinggungan umat masa lalu dengan umat-umat lain pada masanya. Dalam bacaan klasik sekalipun, jihad pada awalnya tidak dimaknai perang atau kekerasan fisik, sehingga pemaknaan ulang –disamping perlu dan niscaya- juga bisa menemukan rujukannya dari teks-teks awal seperti al-Qur'an dan hadis.

Lafal jihad telah dikenal sebelum al-Qur'an diturunkan. Kemudian al-Qur'an menggunakannya, termasuk untuk ayat-ayat yang awal turun. Adalah suatu kekeliruan yang cukup serius kalau dikatakan bahwa kewajiban jihad baru dimulai pada masa Nabi Saw di Madinah. Perintah jihad telah diturunkan pada periode Makkah, bahkan dalam al-Qur'an Makkah ada satu ayat yang menggunakan kata jihad dengan ungkapan *jihadan kabiran* (jihad agung, atau sepenuh jihad), yang ungkapan ini tidak ada pada ayat-ayat lain. Yaitu ayat 52 dari surat al-Furqan, di dalam ayat ini Nabi Muhammad Saw diperintahkan untuk berjihad terhadap orang-orang kafir sepenuh jihad (*jihadan kabiran*) dengan al-Qur'an, bukan dengan pedang atau kekerasan. Mungkin di sini perlu disitir ayat tersebut:

*“Dan sesungguhnya Kami telah mempergilirkan bujan itu di antara manusia supaya mereka mengambil pelajaran (daripadanya); maka kebanyakan manusia itu tidak mau kecuali mengingkari (ni'mat) (50) Dan andaikata Kami menghendaki, benar-benarlah Kami utus pada tiap-tiap negeri seorang yang memberi peringatan (rasul). (51). Maka janganlah kamu (wahai Muhammad) mengikuti orang-orang kafir, dan **berjihadlah** terhadap mereka **dengan al-Qur'an dengan jihad yang besar**”. (52). (QS. Al-Furqan, 25: 50-52).*

Ayat lain tentang jihad yang diturunkan di Makkah adalah pada surat al-Nahl, dalam ayat 110 yang menyebutkan bahwa orang-orang yang berhijrah menghindari kekerasan, kemudian berjihad dan bersabar akan memperoleh ampunan dan kasih sayang dari Allah Swt. Sementara ayat 69 dari surat al-Ankabut, yang juga diturunkan di Makkah, dijelaskan bahwa orang-orang yang berjihad di jalan Allah akan ditunjukkan jalan oleh-Nya.

Jihad dalam ayat-ayat Makkah ini tentu tidak bisa dimaknai kekerasan fisik atau perang terhadap musuh dan lawan, apalagi kawan, karena priode Makkah adalah priode totalitas kepasrahan, kesabaran dan kesungguhan selama tiga belas tahun untuk memperjuangkan risalah Islam, tanpa kekerasan. Priode Makkah adalah priode pembentukan, peletakan, pengenalan dan pertautan dengan berbagai komunitas, yang memerlukan dialog yang cukup intens. Pada masa ini, jihad merupakan komitmen untuk menyampaikan pesan kebenaran dan keadilan dengan kesiapan yang prima untuk menanggung segala resiko. Bagi DR.

Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, jihad dengan makna ini adalah prinsip yang paling mendasar bagi dakwah Islam. Kita sama sekali tidak bisa mengatakan bahwa Nabi Saw tidak melakukan jihad-perang di Makkah, karena dia takut atau tidak berani berhadapan dengan orang-orang kafir. Tetapi semua itu karena perintah dan prinsip. Artinya 'jihad' dengan makna dakwah tanpa kekerasan adalah prinsip, sehingga makna dasar jihad –dalam Islam– sama sekali tidak merujuk kepada kekerasan atau perang. Tetapi lebih kepada makna kebijakan dan kesungguhan dalam menyampaikan kebenaran.⁵⁹

Jihad bermakna dakwah Islam dengan tutur yang baik (*al-mau'izhah al-basanah*) dan dialog yang bijak (*al-mujadalah al-basanah*) adalah prinsip. Sehingga pemaknaan jihad selain kesungguhan dan kebijakan bukan merupakan prinsip awal, tetapi harus dipahami sebagai kondisional, temporer dan berkaitan erat dengan latar kondisi sekitar. Pemaknaan ini mungkin mengalami kekaburan terutama karena ayat-ayat jihad juga turun di Madinah, di mana umat Islam menghadapi serangan-serangan militer dari musuh sekitar dan trik-trik pengkhianatan dari dalam. Sehingga tidak sedikit juga ulama yang memaknai jihad dengan perang fisik demi agama. Ibn Manzur juga mensitir makna ini, bahwa *jihad fi sabilillah* adalah *muharabat al-a'da*, atau memerangi musuh-musuh.

Al-Qur'an sendiri menyebutkan terma khusus untuk makna perang fisik, yaitu *al-qital* dan *al-muharabah*, atau *al-hirabah*, yang tentu memiliki syarat-syarat dan ketentuan-ketentuan tersendiri. Al-Qur'an tentu mempunyai maksud tersendiri ketika harus membedakan antara jihad dan qital. Jihad tidak bisa disamakan dengan qital, karena al-Qur'an sendiri tidak menyamakannya. Artinya, jihad tidak harus dimaknai dengan perang fisik, atau qital. Terma jihad semestinya dikembalikan kepada makna awal pada periode Makkah. Yaitu segala upaya yang sungguh-sungguh dalam memperjuangkan nilai-nilai kebenaran dan keadilan. Beberapa ulama klasik juga menyadari hal ini, sehingga untuk membicarakan konsep perang dalam Islam mereka lebih memilih terma *al-sayr*, atau *al-ghazawat* atau *al-ma'rakah*, daripada istilah jihad.

Ungkapan *jihadan kabiran* oleh al-Qur'an terhadap jihad Makkah yang tanpa kekerasan adalah sebuah pengukuhan bahwa jihad bukanlah kekerasan fisik. Tetapi jihad pengerahan segala daya dan kekuatan dengan penuh kesungguhan dalam memperjuangkan nilai-nilai kebenaran. Dalam berbagai teks hadis juga, jihad tidak hanya dimaknai perang fisik. Artinya,

⁵⁹ Sa'id Ramadhan Al-Buthi, *al-Jihad fi al-Islam; Kaifa Najhamuhu wa Numarisuhu*, 1996, Dar al-Fikr, Damaskus-Syira, pp. 12-22.

Nabi Saw sendiri melakukan berbagai pemaknaan terhadap jihad, sehingga ia menjadi teks yang terbuka terhadap banyak makna. Diantaranya bahwa jihad yang terbaik adalah penyampaian kebenaran terhadap kekuasaan yang otoriter dan penundukan hawa nafsu.

Memang dalam disiplin ilmu fiqh –yang melihat Islam dari sisi hukum- jihad sering dimaknai perang. Ulama fiqh hanyut dengan pemaknaan ini, sehingga membuat makna awal dari jihad semakin kabur. Sebutlah misalnya, Imam al-Thabari (224-310H/839-923M) yang menulis kitab al-Jihad dalam fiqhya, juga Ibn Rushd (520-595H/1126-1198M) dalam kitabnya Bidayat al-Mujtahid. Tetapi perlu juga ditegaskan bahwa Ibn Rushd (520-595H/1126-1198M) sendiri menyatakan bahwa jihad dalam Islam ada empat macam; jihad dengan hati, jihad dengan lidah, jihad dengan tangan dan jihad dengan pedang. Artinya, bagi Ibn Rushd (520-595H/1126-1198M) juga jihad perang hanya merupakan salah satu makna saja, bukan seluruh makna. Mahmud bin Umar Al-Bajuri (w. 1323H/1905M) seorang ulama fiqh Syafi'i juga menyatakan bahwa jihad bisa berarti perang fisik melawan musuh-musuh agama, tetapi ini jihad kecil, sedangkan jihad besar adalah kesungguhan untuk membersihkan jiwa dan menundukkan hawa nafsu.⁶⁰ Tetapi penjelasan demikian tidak cukup untuk mengembalikan makna awal jihad, karena nyatanya fiqh sendiri hanya memberikan 'porsi penjelasan' secara panjang lebar terhadap 'jihad-perang', tidak kepada jihad yang lain.

Konsep 'jihad-perang' dalam disiplin ilmu fiqh (baca: hukum Islam) telah ditulis pertama kali secara komprehensif oleh 'Abd al-Rahman al-Auza'i (88-157H/707-774M) dan Muhammad Al-Syaibani (131-189H/748-804M). Bagi banyak ulama, 'jihad-perang' dalam Islam memiliki moralitas yang cukup tinggi yang tidak dimiliki oleh peradaban lain. Sebutlah misalnya kewajiban mengajak kepada agama kebenaran (Islam) terlebih dahulu, mengumumkan perang, perang untuk pembelaan kaum lemah (mustad'afin), perang untuk pembelaan dan pertahanan (defensif) terhadap keyakinan dan kebenaran bukan untuk invasi dan penguasaan sumber-sumber ekonomi, larangan membunuh dalam perang selain prajurit yang terlibat perang, misalnya anak-anak, perempuan dan orang tua, larangan membakar pohon, membunuh binatang, menghancurkan gedung-gedung, meminimalisir korban setinggi mungkin dan mengawasi seruan gencatan senjata.⁶¹

⁶⁰ Hasyiyah Al-Bajuri 'ala Ibn Qasim, juz II, p. 268.

⁶¹ Lihat: Wahbah al-Zuhaili, *Atsar al-Harb fi al-Fiqh al-Islami; Dirasat Muqaranah*, 1981: Dar al-Fikr, Damaskus-Syria.

Konsep 'jihad-perang' dalam fiqh tidak terlepas dari historisitas masa lalu umat Islam. Bahkan kalau dirunut ke belakang pra-Islam, kabilah-kabilah Arab Utara juga memiliki kebiasaan-kebiasan perang yang penuh moralitas yang kemudian dibanggakan sebagai moralitas Islam. Konsep 'jihad-perang' juga mengalami perkembangannya bersamaan dengan ekspansi-ekspansi yang dilakukan oleh para khalifah, sejak khulafa rasyidin. Apalagi konsep ini memperoleh dukungan penuh dari setiap penguasa dalam sejarah Islam. Pertama, karena konsep ini akan mempermudah mobilisasi massa untuk bergabung dalam pasukan penguasa untuk melawan musuh (orang-orang kafir), karena mereka dijanjikan pahala dari Allah Swt dan jika gugur akan langsung masuk surga. Kedua akan menambah legitimasi penguasa di depan rakyatnya. Ketika wilayah-wilayah umat Islam telah terpecah, maka pemakluman 'jihad-perang' terhadap orang-orang kafir dan kemampuan untuk menundukkan mereka akan menambah legitimasi serta simpati rakyat terhadap suatu penguasa Islam yang berjihad-perang dari penguasa-penguasa yang lain.

Dalam dunia kontemporer sekarang, tidak sedikit umat Islam yang memaknai jihad dengan perang suci untuk melawan musuh. Gerakan-gerakan Islam fundamentalis (yang bergaris keras) dan revivalis masih mempergunakan makna ini. Seperti Hasan al-Banna dalam bukunya risalah jihad, Abu al-A'la al-Mawdudi, Muhammad Syaltut, Sayyid Sabiq, Imam Khomaeni. Bahkan dari kalangan sekuler juga, seperti Jamal Abdul Naser saat perang Arab-Israel, Yasir Arafat untuk pembebasan Palestina dan Saddam Husein ketika dikepung oleh tentara multinasional.

Pemaknaan ini bagi sebagian orang masih memiliki pengaruh yang cukup untuk memobilisasi massa demi membentuk kesatuan politik, sosial atau ekonomi. Tetapi realitas yang lebih nyata bahwa spirit perang dalam 'jihad' telah kehilangan pengaruh di mata umat Islam. Umat telah menghadapi berbagai tantangan yang cukup kompleks yang ternyata tidak bisa diselesaikan hanya dengan 'jihad perang'. Ketika Turki Usmani memaklumkan 'Deklarasi Jihad' pada tahun 1914 untuk melawan imperialisme Barat ternyata tidak direspon dengan baik oleh negara-negara Arab dan Islam. Padahal fatwa-fatwa jihad telah dikeluarkan dalam berbagai bahasa. Saddam Husein juga ketika berhadapan dengan Amerika dan pasukan multinasional juga memanfaatkan semangat 'jihad', tetapi ternyata gagal. Yang masih segar dalam ingatan adalah seruan 'jihad' dari pemerintah Thaliban Afghanistan ketika menghadapi Amerika, ternyata tidak memberikan pengaruh yang cukup, bahkan terhadap negara-negara yang secara resmi mendaulatkan syari'at Islam seperti Pakistan, Iran dan

Saudi Arabia. Ada perubahan pandangan terhadap terminologi jihad, baik sebagai konsep ajaran agama, maupun sebagai fenomena sosial.

Umat telah menemui kesadarannya sendiri ketika menghadapi tantangan yang begitu kompleks, sehingga 'jihad-perang' dianggap tidak banyak menyelesaikan persoalan-persoalan yang mereka hadapi. Bahkan tidak sedikit, 'jihad-perang' ketika ia bersinggungan dengan berbagai kepentingan dan fanatisme, justru membentuk militansi yang mengancam kesatuan dan persatuan, serta melahirkan kekerasan-kekerasan yang menistakan. Rakyat Afghanistan ketika dengan semangat 'jihad perang' berhasil mengusir Uni Soviet, tetapi kemudian tidak dapat menyatukan diri mereka untuk menyelesaikan persoalan dan membangun kehidupan, malah alih-alih saling berperang satu sama lain. Anehnya, semua mengatasnamakan dan memanfaatkan 'jihad'.

Jihad saat ini tidak harus dimaknai perang. Fazlur Rahman menyerukan bahwa jihad harus dimaknai kesungguhan untuk membangun ketangguhan umat, baik ekonomi maupun politik. "Tidak diragukan lagi bahwa Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk membangun politik egaliterian dan misi keadilan sosial, dan instrumennya adalah jihad".⁶² Mawlana Abu al-Kalam Azad, seorang pujangga India dan negarawan ulung, juga melihat bahwa 'jihad-perang' sudah tidak relevan lagi untuk masa sekarang, ia hanya bersifat temporer. Padahal, jihad adalah bekerja keras, kesungguhan dan perjuangan seorang Muslim seumur hidup. DR. Munawwar Ahmad Anees juga menyatakan hal yang sama, bahwa jihad adalah upaya yang terarah dan terus menerus untuk menciptakan perkembangan (development) Islam. Itulah jihad fi sabilillah atau berjuang di jalan Allah.⁶³

Tantangan-tantangan kehidupan membangunkan kesadaran kolektif umat Islam untuk memaknai jihad dengan predikat selain jihad *bi al-saif* (pedang/perang), tetapi jihad *bi ql-qalb* (pembentukan kesadaran), *jihad bi al-lisan* (pembentukan keahlian tutur), *jihad bi al-mal* (pembentukan kesejahteraan), *jihad al-tarbiyah* (perjuangan pendidikan), *jihad al-da'wah* (perjuangan penyampaian kebenaran), *jihad al-musawah* (perjuangan sosial dan egaliterianisme).

Mungkin bisa disimpulkan bahwa Islam, sebagai sebuah kumpulan teks-teks keagamaan, memiliki potensi penyulut terjadinya kekerasan dan potensi yang sebaliknya memberikan kesejukan, kedamaian

⁶² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, pp. 63-64.

⁶³ Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, 1996: Paramadina, Jakarta, hlm. 515-516.

dan kebersamaan. Dalam perjalanan sejarah, potensi yang pertama lebih banyak muncul untuk kepentingan-kepentingan yang bersifat politis dan kekuasaan, sementara potensi yang kedua lebih banyak menjadi acuan dalam menyusun pranata sosial dalam Islam. Mayoritas ulama kontemporer juga telah mengerahkan seluruh energi intelektual mereka, untuk mengembangkan pola keberagamaan yang lebih bersahabat, damai, penuh kasih, sesuai dengan misi utama yang disuarakan oleh al-Qur'an sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

Abdullah Ahmad Na'im misalnya, salah seorang pemikir muslim kontemporer, menawarkan gagasan 'dekonstruksi' terhadap ayat-ayat kekerasan yang kebanyakan turun pada fase Madinah, yang dikhususkan untuk mendukung komunitas eksklusif pada saat itu. Ketika masyarakat dunia menuntut kebersamaan dan persaudaraan, maka peranan ayat-ayat tersebut harus dihentikan [*mansukb*]. Sebagai gantinya, difungsikan semaksimal mungkin ayat-ayat inklusif tentang persaudaraan dan kebersamaan manusia yang diturunkan pada fase Mekkah. Ukuran keberagamaan dalam kaitannya dengan relasi sosial, semestinya tidak ditumpukan pada ritualitas transendental, karena wilayahnya yang sangat sangat personal dan eksklusif. Tetapi beralih pada ritualitas sosial yang humanis, untuk membumikan nilai-nilai kemanusiaan, tanpa pembedaan ras, suku, maupun agama.

Kalau dicermati, ritualitas transendental vertikal antara manusia dan Tuhan sering menjadi *titik pisah* antar agama, bahkan antar kelompok dalam satu agama. Sementara ritualitas sosial horizontal menjadi *titik temu* bagi mereka. Tidak ada satu agamapun, atau pandangan keagamaan apapun, yang memperkenankan penindasan, pemerkosaan, perampasan dan kezaliman, atau menelantarkan orang-orang yang papa. Pada saat yang sama, semua agama dan semua kelompok keagamaan mengusung nilai-nilai kasih sayang, kemaslahatan, kesejahteraan dan keadilan bagi manusia, tanpa pembedaan-pembedaan.

Islam dan Kristen misalnya, tidak akan pernah bertemu untuk memastikan bagaimanakah sifat Tuhan yang sebenarnya, sehingga pemeluk kedua agama itu bisa sepakat untuk memastikan dengan cara apa Dia harus disembah dalam prosesi-prosesi ritual yang bersifat transendental. Bahkan, diantara kelompok-kelompok Islam juga terjadi perbedaan yang sangat tajam, misalnya antara kelompok Sufi dengan Wahabi, tentang apa deskripsi "Tuhan Yang Esa" dan bagaimana cara men-tauhid-kan Allah dan bagaimana beribadah yang benar, tepat dan sesuai keinginan-Nya. Dalam sejarah teologi Islam, kita menyaksikan bagaimana konflik terjadi antara kelompok Mu'tazilah dan kelompok

sunni hanya harena persoalan; apakah Allah Swt memiliki sifat ma'nawiyah atau tidak, apakah Allah Swt memiliki 'tangan' atau memiliki kekuasaan.

Dalam beribadah, hampir di setiap tahun kita menyaksikan perbedaan penentuan hari peribadatan; idul fitri dan idul adha, antara mereka yang sependapat dengan model keberagamaan NU dan mereka yang sesuai dengan model keberagamaan Muhammadiyah. Belum lagi cara shalat, cara haji dan cara zakat di antara kelompok-kelompok Islam sendiri terjadi perbedaan-perbedaan yang pada masa lalu sering menimbulkan ketegangan-ketegangan yang tidak sedikit diantaranya samapi mengakibatkan kekerasan fisik.

Tetapi Islam dan Kristen, atau diantara kelompok-kelompok dalam satu agama pasti bisa bertemu dalam hal menolong anak yatim, membantu orang miskin, memihak pada orang-orang lemah dan mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan, mengusung kejujuran, kearifan dan kebersamaan. Ritualitas sosial ini, harus dijadikan tolok ukur dalam relasi agama-agama, atau antar kelompok dalam satu agama, dengan demikian agama sebagai pengusung keselamatan, dan penjamin kedamaian [*rahmatan lil 'alamin*] bisa terwujud dan akan bermanfaat bagi kemanusiaan.

Penting untuk direnungkan juga apa yang ditawarkan oleh Karen Armstrong⁶⁴, bahwa gagasan sebaik apapun, jika disebarkan melalui kekerasan hanya akan melahirkan kekerasan baru. Dalam menata kehidupan yang baru pada masa modern ini, penghormatan dan rasa simpatik harus lahir dari semua pihak, baik mereka yang mengusung gagasan rasional, liberal dan humanistik dan mereka yang mengusung kembali kepada agama, atau apa yang sering dikenal dengan istilah kelompok fundamentalisme. Kekerasan agama dari mereka yang disebut 'kaum fundamentalis' adalah respon dialiktis dari fenomena sekularisasi yang tidak menunjukkan simpatinya terhadap ajaran agama, bahkan dalam banyak kesempatan sering agresif menyerang agama. Untuk itu, Armstrong melukiskan harapannya ke depan:

“Sekiranya kaum fundamentalis harus mengembangkan penilaian terhadap musuh mereka secara lebih simpatik agar sesuai dengan tradisi agama mereka, maka kaum sekular juga harus lebih percaya dengan kebajikan, toleransi, dan menghormati umat manusia yang mencirikan bentuk terbaik kultur modern, serta merasa empati dengan ketakutan, kecemasan dan

⁶⁴ Armstrong, *Ibid*, hlm. 577-585.

*kebutuhan yang dialami kebanyakan tetangga fundamentalis mereka, dan kerap diabaikan orang*⁶⁵.

Penghormatan dan rasa simpati ini jika dijadikan dasar dalam relasi antar agama atau inter agama, akan melahirkan kehidupan baru yang lebih damai dan baik terhadap kemanusiaan.

Penutup

Dari berbagai pembahasan di atas, beberapa hal yang dapat disimpulkan di sini adalah: *Pertama*, konstruksi metodologis pemikiran kelompok Islam radikal sangat-sangat tekstualis-normatif dalam memahami dan menafsirkan teks-teks keagamaan sehingga pesan wahyu Tuhan yang substansial seringkali tidak hadir dalam pengejawantahannya; *Kedua*, karena metodologi berpikir yang tekstual-normatif itulah, doktrin-doktrin keagamaan di kalangan Islam radikal menjadi sangat kontra-produktif semangat Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Doktrin *jihad fi sabilillah* dan *syahidisme* (mati syahid) merupakan doktrin yang sangat utama melatari munculnya fenomena kekerasan, anarkisme, dan terorisme di kalangan mereka.

Tertangkapnya Pepi Fernando, lulusan Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001, yang mengotaki aksi pengeboman di Serpong, 21 April 2011, menunjukkan gejala radikalisme yang menyebar di lingkungan kampus perguruan tinggi agama. Mengaitkan aksi teror Pepi dengan sistem akademik kampus memang tidaklah bijaksana, namun hal ini penting untuk mengkaji ulang kerangka pembelajaran nilai-nilai agama dan iklim pendidikan di lingkungan kampus. Pimpinan kampus juga harus mereformulasi ulang kebijakan akademik agar gerakan radikalisme dan penyebaran kelompok berideologi ekstem tersebut, tidak memiliki ruang berkembang di lingkungan kampus. Gerakan deradikalisasi di perguruan tinggi perlu menciptakan strategi yang berbeda di setiap kampus, sesuai dengan kultur, latar belakang, dan ideologi yang berkembang. Selain itu, pimpinan perguruan tinggi juga perlu memikirkan pendekatan kebudayaan untuk menghalau gerakan radikalisme tersebut. Strategi gerakan budaya dipandang jauh lebih efektif ketimbang strategi gerakan struktural. Di sinilah peran serta dosen pengampu matakuliah di perguruan tinggi sangat diperlukan guna menumbuh-kembangkan pemahaman Islam yang kontekstual, inklusif, toleran, pluralis dan rahmatan lil 'alamin.

⁶⁵ *Ibid*, hlm. 585.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, jilid I, Jakarta: Pustaka al Husna, 1994
- Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* Jakarta: The Wahid Institute, 2006
- Ahmad Munif & Muhammad Shaleh, *Tokob-tokob Arab; Ummu Kultum sampai Saddam Hussein*, Yogyakarta: Tokoh Kembang, 2003
- al-'Asqallani, *Bulugh al-Maram*, 255, nomor hadis: 1228.
- Al-Qaradawi, *as-Sahwah al-Islamiyyah Baina al-Jubud wa at-Tatarruf* Kairo: Bank at-Taqwa, 1989)
- Asghar Ali Engineer, "Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence," dalam *Jurnal Internasional 'Ihya 'Ulumuddin*" PPs IAIN Walisongo, Vol .3, Semarang: Walisongo Press, 2001
- Azyumardi Azra, *Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis* dalam *Jurnal Islamika*, No. 4, 1994.
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; dari Fundamentalisme, Modernism hingga Post Modernism*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, terj. Nurhadi, Bandung: Mizan, 2003
- Claire Sterling, *Jaringan Terorisme Internasional*, Jakarta: Prasetya Pustaka, 1990.
- D. Sumardiyanta, "Seandainya Saya Guru Agama", *BASIS*, Edisi Juli-Agustus 2003
- Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal: Dari Wacana Menuju Gerakan* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Endang Turmudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta :LIPI Press, 2005
- Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 5. Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1989
- Esposito, *Unholy War, Teror Atas Nama Islam*
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984

- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual Tradition*. Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982.
- Frans Magnis Suseno, *Etika Politik*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* Austin: University of Texas, 1982
- Hannah Arent, *Totalitarianisme*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Ibn al-Atsir, *Jami al-Ushul*, juz I
- Imam Abu al Fada' al Hafidz Ibnu Kasir, *Tafsir al Qur'an al Adzim*, Jilid II, Beirut: Maktabah al Nur al 'Ilmiyyah, 1992
- James Barr, *Fundamentalisme*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1996
- Kareen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi* Jakarta : Serambi, 2001
- Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter Menuju Otoritatif*, Jakarta : Serambi, 2004
- Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* Jakarta: Paramadina, 1995
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* Jakarta: Paramadina, 1996
- Kompas cetak, edisi 2 Mei 2011.
- Leonard Binder, *Islamic Liberalism; A Critique of Development Ideologies* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988
- Martin E. Marty, "What is Fundamentalism? A Theological Perspective," dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.) *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge* London: Mac Millan, 1992
- Martin Van Bruinessen, *Fundamentalisme Islam: Sesuatu Yang Harus di Pahami atau Dijelaskan*, dalam Mukti Ali dkk, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998
- Masri Sanyarimbun, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 1995.
- Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* Chicago: The University of Chicago, 1982
- Muhammad In'am Esha, "Fundamentalisme Agama; Studi Atas Fenomena Sikhisme di India" dalam *Jurnal Religi*, Vol I, No 1 Januari-Juni 2002

- Munim A Sirry, *Membendung Militansi Agama, Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992
- Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, 10th edition London: The Macmilan Press LTD, 1974
- Rachland Nashidik, *Kebijakan Alternatif Penanggulangan Terorisme dalam Imparsial @ centrin net. Id.* Akses tanggal 24 Mei 2011.
- Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, cet. Ke-5, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Tarmizi Taher, et.all, *Radikalisme Agama*, Jakarta: PPIM IAIN Syarif Hidayatullah
- Walter Laquer, *New Terrorism, Fanatisme dan Senjata Pemusnah Massal*, London: Phoenix press, 2001
- Yusuf Qordhawi, *Islam Ekstrem: Analisis dan Pemecabannya*, cet. VI, Bandung: Mizan, 1993.
- Zakiyyudin Baidhowi, *Ambivalensi Agama, Konflik dan Nirkekerasan*, Yogyakarta: LESFEI, 2002.
- Zuhairi Misrawi. *Candu Terorisme*, Jakarta: Paramadina, 2008.
- <http://www.al-qur'an-digital.com>
- <http://www.gkimy.or.id>
- [http://id.wikipedia.org/wiki/sejarah Terorisme](http://id.wikipedia.org/wiki/sejarah_Terrorisme)
- [http://id.wikipedia.org/wiki/terorismedi indonesia](http://id.wikipedia.org/wiki/terorismedi_indonesia)
- [http://www.kompas.com/ Al-Qaeda, Pijakan Jaringan Jihad Bin Laden](http://www.kompas.com/)