

# Refleksi

**JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT**

## **“Fundamentalisme Islam”**

### **WACANA**

**Kusmana**

Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis

**Chaider S. Bamualim**

Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas

**Jajang Jahroni**

Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia

**Noryamin Aini**

*Ridda* (Apostasy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses

**Muhamad Ali**

Agama Sebagai Faktor Konflik dan Integrasi

### **ANALISIS BUKU**

**Ismatu Ropi**

Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide *Jihād* dalam Tradisi Islam

# Refleksi

**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**



**Refleksi**  
**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**  
Vol. IV, No. 1, 2002

**Dewan Redaksi**

M. Quraish Shihab  
Hamdani Anwar  
Zainun Kamaluddin Fakhri  
Komaruddin Hidayat  
M. Din Syamsuddin  
Kautsar Azhari Noer  
Said Agil H. Al-Munawwar  
Amsal Bakhtiar

**Pemimpin Redaksi**

Kusmana

**Anggota Redaksi**

Din Wahid  
Bustamin

**Sekretariat**

Burhanuddin

**Penerbit**

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

**Alamat Redaksi**

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan  
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925  
Fax. (021) 749 3677  
Email: [jurnalrefleksi@yahoo.com](mailto:jurnalrefleksi@yahoo.com)

**Refleksi** adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

---

## TABLE OF CONTENTS

---

### *Articles*

- 1-18      **Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis**  
*Kusmana*
- 19-38     **Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas**  
*Chaider S. Bamualim*
- 39-54     **Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia**  
*Jajang Jahroni*
- 55-76     ***Ridda* (Apostasy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses**  
*Noryamin Aini*
- 77-90     **Agama Sebagai Faktor Konflik dan Integrasi**  
*Muhamad Ali*

### *Book Review*

- 91-102    **Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide *Jihād* dalam Tradisi Islam**  
*Ismatu Ropi*

### *Document*

- 103-118   **Agama dan Tantangan Sains Modern**  
*Amsal Bakhtiar*
- 119-132   **Humanisme Freudian dan Pandangannya tentang Agama**  
*Mudji Sutrisno*
- 133-142   **Pemikiran Politik Ahmad Khan**  
*Masykur Hakim*

## FUNDAMENTALISME ISLAM

TEMA yang diangkat oleh redaksi *Refleksi* untuk edisi kali ini adalah *fundamentalisme Islam*. Pengusungan tema ini diilhami oleh munculnya beberapa organisasi/ gerakan Islam yang kurang lebih bernuansa radikal di Indonesia, terutama setelah tumbangannya rezim Orde Baru, ditambah dengan semaraknya berbagai aksi yang dilakukan oleh organisasi/ gerakan tersebut di atas, tentunya dengan tidak mengabaikan aspek historis dari kemunculan dan perkembangan gerakan sosial keagamaan masyarakat Islam secara umum.

Ada enam artikel yang berkaitan dengan tema ini yang masuk ke meja redaksi, lima artikel dikategorikan ke dalam rubrik wacana dan satu artikel ke dalam rubrik analisis buku. Pertama, artikel Kusmana *Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis*. Tulisan ini sesungguhnya tidak berkaitan secara langsung dengan tema edisi *Refleksi* kali ini, tapi substansi bahasannya —walau merupakan penjabaran awal atau catatan *preliminary*— memberi kepada pembaca informasi teoritis fenomena gerakan sosial di mana fundamentalisme agama itu sendiri merupakan salah satu fenomena gerakan sosial. Penulis mencoba menjelaskan hubungan gerakan sosial dan anarkisme dalam wacana gerakan sosial, demokrasi dan gerakan sosial keagamaan. Dia menggali kemungkinan model ekspresi hubungan keduanya melalui penjelasan pengertian, ruang lingkup, sejarah dan inferensi teoritis gerakan sosial dan anarkisme dari jendela demokrasi dan keagamaan.

Dua artikel berikutnya merupakan tulisan yang sebagian data atau *remarksnya* diambil dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Pusat Bahasa dan Budaya (PBB) UIN Jakarta bekerja-sama dengan Pemda DKI pada tahun 2000, di mana kedua penulis ini menjadi salah satu penelitiannya. Artikel Chaider S. Bamualim, artikel kedua edisi ini, *Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas*, berupaya menjelaskan fenomena gerakan radikal Islam atau fundamentalisme Islam sebagai upaya pencarian umat Islam, terutama kaum mudanya, akan identitas eksistensial modernnya yang bersifat resistan. Sifat resistensi ini merupakan implikasi logis dari gerakan pencarian identitas mereka ke

fundamen-fundamen agama. Sebagai ilustrasi, penulis mengambil fenomena fundamentalisme Islam Indonesia kontemporer yang diambil dari penelitian di mana ia sendiri terlibat.

Artikel yang ditulis oleh Jajang Jahroni, berjudul “*Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia*,” merupakan artikel ketiga edisi ini, memberikan gambaran sekilas tentang beberapa gerakan yang dicakup dalam penelitian. Penulis juga memberikan kerangka teoritis. Menurutnya, secara doktrinal, Islam radikal mempunyai landasan teologisnya dalam al-Qur’an. Secara historis, penulis menambahkan bahwa gerakan Islam radikal dapat ditelusuri sampai pada Ahmad bin Hanbal yang terus turun ke Ibn Taymiyya. Ide-ide mereka kemudian diadopsi oleh gerakan Wahhabiyah di Arab Saudi. Ketika menjelaskan gerakan munculnya fenomena gerakan ini di Indonesia, penulis menggunakan teori deprivasi kultural yang diakibatkan oleh arus modernisasi dan sekularisasi yang diterapkan di Indonesia. Deprivasi kultural ini melahirkan aleansi yang pada gilirannya memunculkan “*resistant identity*.”

Artikel keempat ditulis oleh Noryamin Aini dengan judul “*Ridda (Apostacy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses*.” Di tengah maraknya berbagai tuduhan murtad yang dilontarkan oleh beberapa kelompok Islam radikal terhadap sesama saudaranya yang seiman, artikel ini mempunyai tempat yang signifikan. Penulis berpendapat bahwa konsensus jumah *fuqahā’* menyatakan bahwa hukuman bagi seorang Muslim murtad adalah pidana mati. Namun analisis hermeneutik dan kritisisme gramatologis menunjukkan sejumlah kelemahan baik dalam bentuk ambiguitas atau inkonsistensi metodologis logika hukum yang dipakai para *fuqahā’* ketika mereka menafsirkan serangkaian *nass* yang menjadi dasar penetapan hukuman mati bagi orang murtad tersebut. Satu kesimpulan yang mengakhiri tulisan ini bahwa peristiwa-peristiwa hukum yang dijadikan rujukan para *fuqahā’* untuk menetapkan ketentuan hukuman bagi orang murtad sarat dengan muatan politik, dan karenanya, peristiwa-peristiwa tersebut harus dilihat dalam konteksnya secara proporsional.

Sementara itu, artikel kelima “*Agama sebagai Faktor Konflik dan Integrasi*” ditulis oleh Muhamad Ali. Artikel ini mencoba menganalisis berbagai konflik yang berbau keagamaan yang akhir-akhir sedang terjadi di berbagai wilayah di Indonesia, terutama di Maluku. Dalam analisisnya,

penulis berpendapat bahwa agama memang bisa saja diumpamakan pedang bermata dua, yang satu diarahkan untuk kebaikan (perdamaian) dan yang lainnya diarahkan untuk memotivasi konflik. Namun demikian, sebenarnya agama netral saja, bahkan semua ajaran agama mengandung perdamaian bagi semua umat manusia. Satu hal yang tidak dapat dipungkiri adalah pemanfaatan agama oleh kelompok-kelompok tertentu untuk kepentingan yang berbeda. Jika kepentingan ini berbenturan, maka agama sangat mungkin untuk difungsikan sebagai bahan bakar guna menyulut konflik.

Di samping artikel-artikel tematis di atas, redaksi juga menerima beberapa artikel lepas. Pertama artikel Amsal Bakhtiar *Agama dan Tantangan Sains Modern*. Dalam tulisannya, Bakhtiar memotret tantangan dan kemungkinan peran yang dapat dimainkan agama di zaman modern ini. Sejarah mencatat selalu ada gesekan antara ilmu termasuk sains dan teknologi di dalamnya dengan cara pandang, pandangan dunia dan termasuk agama yang dianut masyarakat. Dalam setiap gesekannya selalu terjadi *sharing* baik berat sebelah atau saling mempengaruhi. Tantangan agama di zaman kemajuan sains dan teknologi adalah bagaimana agama atau agamawan merespons perubahan nilai, tradisi, dan teknik hidup yang semakin bersandar pada sains dan teknologi. Menjawab pertanyaan ini penulis yakin akan keharusan agama beradaptasi dengan situasi barunya. Sedangkan peran yang mungkin dilakukan agama di zaman modern ini adalah agama harus difungsikan sebagai *agent of values* (sumber nilai) yang memberi spirit dan moralitas universal bagi penggunaan sains dan teknologi.

Kedua, tulisan Romo Mudji Sutrisno berjudul *Humanisme Fruedian dan Pandangannya tentang Agama*. Romo Mudji menjelaskan pokok-pokok pemikiran Fred tentang *Id*, *Ego* dan *Super Ego* dan kata kunci lain yang menunjukkan humanisme Freud. Kemudian dia menganotasi beberapa karya Freud yang ada kaitannya dengan agama dan memberi catatan kritis.

Ketiga, *Profil Politik Ahmad Khan* karangan Masykur Hakim menjelaskan bahwa Ahmad Khan adalah salah satu figur intelektual Muslim India fenomenal, dikritik karena praktik agamanya yang longgar dan dipuji karena pemikirannya yang segar. Dia dianggap telah memberikan kontribusi penting dalam wacana pembaharuan pemikiran dalam Islam abad 19 di dunia Islam umumnya dan khususnya di ranah

*sub-Continent*. Namun demikian, selama ini, pembahasan tentangnya lebih banyak dalam pemikiran keagamaan, sosial dan pendidikan, dan masih jarang yang memotret pemikiran politiknya. Menurut penulis, secara politis, Akhmad Khan menganut pandangan yang bercampur antara pragmatisme dan idealisme. Pragmatismenya terlihat dalam sikapnya untuk mencairkan kecurigaan Inggris, penjajah, agar tidak melakukan penyerangan-penyerangan terhadap bangsa India, sedangkan idealismenya terkesan tidak realistis, seperti misalnya ia berpendapat bahwa negara harus berbasis agama dalam hal ini agama Islam, padahal mayoritas penduduk masyarakat India adalah Hindu.

Satu artikel lagi terkait dengan radikalisme agama untuk rubrik analisis buku, ditulis oleh Ismatu Ropi, dengan judul “*Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide Jihad dalam Tradisi Islam.*” Artikel ini merupakan analisis terhadap buku Reuven Firestone yang berjudul *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Sebelum mengurai buku ini, penulis menyinggung sebuah paradoks yang muncul akibat perbedaan sikap dan penafsiran terhadap doktrin keagamaan. Paradoks yang dimaksud adalah bagaimana kita menjelaskan agama yang selalu mengajarkan kebaikan dan perdamaian di satu sisi, tapi juga membenarkan peperangan? Dalam konteks ini, isi buku ini menjadi penting, karena buku ini, menurut penulis, mengungkap evolusi konsep jihad dalam Islam.

Terakhir, kritik dan saran sangat kita harapkan. Untuk edisi yang akan datang kita akan memotret fenomena “gerakan” pemikiran Islam liberal sebagai pengimbang wacana gerakan “fundamentalisme” atau “radikalisme” Islam. Selamat membaca.

Ciputat, 20 April, 2002

*Tim Redaksi*

## FUNDAMENTALISME ISLAM, KRISIS MODERNITAS DAN REKONSTRUKSI IDENTITAS

Chaider S. Bamualim

**GERAKAN** Islam fundamentalis (*Islamic fundamentalism*) atau juga disebut Islam radikal (*radical Islamism*)<sup>1</sup> – tiba-tiba menjadi isu hangat dan mewarnai ruang publik kita dalam beberapa tahun belakangan, terutama sejak mengalirnya arus reformasi. Kehadiran kelompok-kelompok Islam ‘garis keras’, semisal: Laskar Jihad dengan tokoh sentralnya Ja’far Umar Thalib, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang diketuai Abu Bakar Ba’asyir yang karismatik itu, serta Front Pembela Islam (FPI) yang ditokohi Habib Rizieq Shihab, mengundang banyak pihak untuk mendiskusikan kemungkinan terjadinya radikalisasi Islam di Indonesia, yang selama ini dikenal cukup moderat.<sup>2</sup>

Tulisan ini merupakan kajian awal yang membahas secara deskriptif dan analisis gerakan-gerakan tersebut di Indonesia kontemporer. Dimulai dari suatu tinjauan umum mengenai fundamentalisme Islam, selanjutnya pembahasan akan difokuskan pada pengalaman Indonesia dewasa ini.

## Fundamentalisme Islam: Tinjauan Umum

Dalam banyak kajian tentang fundamentalisme, suatu konsensus dan ide tunggal mengenai definisi fundamentalisme Islam tidak ditemukan, sehingga sulit mengonstruksi satu dasar yang lebih umum.<sup>3</sup> Dalam *Oxford Dictionary*, misalnya, fundamentalisme dimaknai sebagai “*a strict maintenance of ancient of fundamental doctrines of any religions, especially Islam*”.<sup>4</sup> Di kalangan Muslim, dikenal sejumlah istilah yang digunakan kaum fundamentalism untuk menyebut gerakan mereka, di antaranya, *ushūliyyūn* (kaum fundamentalis), *Islamiyyūn* (kaum islamis), *ashliyyūn* (kaum otentik), *salafiyūn* (kaum salaf) dan *al-ushūliyyah al-Islāmiyyah* (fundamen-fundamen keislaman).<sup>5</sup> Istilah yang disebut terakhir inilah yang paling lazim digunakan, yang berarti; “kembali kepada fundamen-fundamen keimanan, penegakan kekuasaan politik umrah; dan pengukuhan dasar-dasar otoritas yang absah (*syar’iyah al-hukm*).<sup>6</sup> Dalam kerangka analisis gerakan modern Islam, gelombang fundamentalisme Islam lahir akibat radikalisisasi dunia revivalisme Islam.<sup>7</sup> Banyak sebab-sebab radikalisisasi bisa didiskusikan atau bahkan diperdebatkan kemudian, tapi yang jelas para ahli menyebut gelombang baru itu sebagai gerakan politiko-religius yang militan sebagai reaksi terhadap “*the prevailing patterns of modernization*.”<sup>8</sup> Sikap kritis dan resistensi fundamentalisme –yang menjelmakan diri dalam kekuatan-kekuatan tradisional– terhadap represi rezim modern, modernitas itu sendiri, dan program-program kebudayaan modern, membuat kelompok ini dianggap “*antimodern*”.<sup>9</sup>

Menjelang akhir abad ke 16 hingga abad ke 18 transformasi kebudayaan secara umum terjadi di Eropa Barat –yang mencapai titik kulminasi dalam dua *event* besar, yakni Revolusi Industri di Inggris dan Revolusi Perancis. Modernisasi dan sekulerisasi lahir dari revolusi kebudayaan yang maha dahsyat ini namun sejak semula tidak diperkirakan bahwa peristiwa tersebut merupakan awal dari “*the establishment of European world hegemony*.”<sup>10</sup> Singkatnya, tiga hal penting mengalami perubahan besar, aspek sosial, ekonomi dan intelektual. Di bidang sosial, transformasi kehidupan masyarakat Barat, dari tradisional menjadi rasional sungguh tak terhindarkan. Demikian halnya, sistem ekonomi berubah menjadi “*production based*” yang bergantung pada *capital accumulation* dan *mass markets*. Transformasi intelektual secara mengagumkan berhasil menjadikan ilmu pengetahuan serta wilayah publik lainnya otonom dari pengaruh dan intervensi gereja (sekulerisasi). Revolusi kebudayaan modern ini secara

gemilang mendorong kemajuan sains-teknologi dan mempercepat transformasi nilai-nilai dan institusi-institusi sekuler-rasional di berbagai belahan dunia. Dewasa ini, perkembangan modern menyebarkan banyak harapan bagi masa depan umat manusia, namun gagal mengintegrasikan nilai-nilai tradisional ke dalam sistem nilai modern. Akibatnya, sistem nilai dan etika yang diproduksi diskursus modernisme dan sekularisme justru menciptakan kecemasan akibat kontradiksi-kontradiksi dan benturan dengan sistem nilai tradisional yang telah lama mapan, sekaligus memarginalkan peran agama. Bagi kaum fundamentalis, agenda modernisasi merupakan proyek konspirasi negara sekuler, Karena itu, mereka dengan berani mengobarkan revolusi dan menentang konspirasi yang intrusif itu yang berusaha meminggirkan kelompok-kelompok agamawan.<sup>11</sup>

Watak fundamentalisme yang reaktif terkesan kuat dalam konteks ini. Orientalis Barat seperti Ernest Gellner, menolak memasukkan ciri ini dalam definisi fundamentalisme. Keberatan Gellner didasarkan pada alasan bahwa dengan tidak memasukkan faktor “*reactiveness*,” akan lebih memudahkan kita memahami lebih jelas kaitan antara fundamentalisme dan fenomena-fenomena lebih awal di masa lalu yang terhadapnya fundamentalisme bereaksi.<sup>12</sup> Gellner benar, karena dalam pengalaman Islam, misalnya, motif-motif dan faktor-faktor yang merupakan *raison d’être* fundamentalisme Islam sangatlah kompleks, adakala bersifat reaktif, ada juga yang merupakan konstruksi sosial politik dan budaya yang dibangun di atas kesadaran-kesadaran internal atas dasar otoritas-otoritas Islam yang otentik. Fundamentalisme sebagai *identity construction*, misalnya, meskipun diakui terdapat pengaruh “luar”, ia sesungguhnya merupakan contoh khas dari pengalaman Muslim dari warisan sejarah dan khazanah intelektual maupun spiritualnya sendiri. Definisi Manuel Castells tentang fundamentalisme kiranya cukup membantu kita memahami argumen ini.<sup>13</sup>

Istilah “fundamentalisme” itu sendiri secara historis berasal dari tradisi Protestan di Amerika Serikat yang kemudian digunakan untuk menjelaskan gerakan-gerakan lainnya seperti pertama dalam Islam, kemudian Yahudi, dan peradaban-peradaban lainnya, terutama Hindu dan Budha, dengan penekanan yang sedikit berbeda.<sup>14</sup> Dalam konteks Protestan itu pula, fundamentalisme diartikan sebagai aliran yang berpegang teguh pada “fundamen” agama Kristen melalui penafsiran terhadap kitab suci agama itu secara *rigid* dan literalis sekaligus merupakan reaksi terhadap modernisme.<sup>15</sup> Meskipun kosa kata “fundamentalisme” berasal dari konteks sosial

religius dunia Kristen, namun fundamentalisme sesungguhnya merupakan fenomena global yang dapat ditemui dalam agama-agama besar di dunia.<sup>16</sup> Ia lahir dari rahim ibunya yang Protestan, namun dibesarkan di dunia Islam.

Karena itu tidaklah mengherankan ketika –dalam perkembangan berikutnya– fundamentalisme sering-kali diidentikkan dengan Islam. Identifikasi fundamentalisme dengan Islam ini terus dilakukan di dunia Barat seiring dengan menguatnya arus gerakan Islam radikal –atau oleh Samuel P. Huntington disebut “*Islamist movements*”<sup>17</sup> –di dunia Islam. Dunia Barat tidak saja melihat gejala ini sebagai suatu perkembangan natural di dunia Islam, tapi secara jelas menyatakannya sebagai ancaman bagi masa depan atau setidaknya potensial menjadi “*the global rival*” bagi peradaban Barat.<sup>18</sup> Revolusi Islam Iran pada akhir dasawarsa 1970 oleh kekuatan Muslim Syiah radikal dan fanatik itu, serta merta telah menjustifikasi kekhawatiran sementara pihak di Barat. Revolusi Iran yang sarat dengan retorika anti Barat, *resistant* dan kritis terhadap agenda politik dan budaya Barat, membuat kita bisa memahami kekhawatiran sementara kalangan di dunia Barat tersebut.<sup>19</sup> Akan tetapi, segala upaya menggeneralisasi gerakan Islam, dalam gelombang “kebangkitan Islam” (*Islamic Revival*) yang mengintensifkan penghayatan dan pengalaman Islam serta pencarian identitas Islam secara totalitarian, sebagai fundamentalisme Islam, jelas merupakan simplifikasi yang distortif.<sup>20</sup>

Sebab-sebab lahirnya fundamentalisme sangat beragam. Di banyak negara Muslim, ketidakmerataan hasil pembangunan dan ekonomi, alienasi psikologis, urbanisasi dan krisis moral diyakini menjadi penyebabnya.<sup>21</sup> Ketidakpuasan politik merupakan penyebab utama bagi kemunculan fundamentalisme Islam. Hal ini mendorong para pemimpin gerakan-gerakan Islam menjadikan Islam sebagai suatu gerakan politik dengan satu kosa kata politik. Di Mesir dan Afrika Utara, pemerintah dengan sengaja menyebar luaskan kelompok-kelompok Islam sebagai tandingan atas pengaruh Marxisme di kalangan para pelajar. “Kebijakan pintu terbuka” Sadat yang meliberalisasi ekonomi dengan membolehkan impor diperbolehkan karena meluaskan jurang antara si kaya dan si miskin. Di Indonesia, faktor ketidakpastian relasi agama-negara, deprivasi sosial akibat krisis ekonomi-politik, ketidak-pastian hukum dan degradasi moral dalam masyarakat mendorong lahirnya kelompok Islam radikal. Proses modernisasi dan sekularisasi yang tidak berjalan mulus seperti yang terjadi di

negara Barat juga perlu mendapat penekanan di sini. Di Iran, despotisme rezim Syah Reza Pahlevi yang dituduh bersekongkol dengan imperialis Barat Serikat berhasil melahirkan revolusi rakyat terbesar sepanjang abad ke-20. Dari beberapa fakta dan latar belakang di atas, tampak jelas bahwa orientasi dan tujuan-tujuan fundamentalisme, sesungguhnya “*secular in nature*”.<sup>22</sup> Hal ini terlihat dari banyaknya faktor-faktor non-religius yang secara dominan telah mempengaruhi bangkitnya fundamentalisme Islam. Kenyataan ini ironis memang, tapi fakta menunjukkan demikian.

Namun demikian, adalah tidak cukup melihat fundamentalisme Islam sebagai gerakan sosial politik *an sich*.<sup>23</sup> Sebab argumen sosio-politik dan ekonomik semacam ini tidak cukup memadai, bahkan dianggap reduktif. Abdul al-Salam Yasin, seorang pemimpin gerakan Islam di Maroko, misalnya, menolak penjelasan-penjelasan di atas. Menurut Yasin, “mereduksi islamisme sebagai desperasi ekonomi adalah simplistik dan tidak memperhitungkan faktor yang subjektif. Bagi Yasin, orang-orang tidak mendatangi Islam sebagai alternatif bagi penyakit-penyakit sosial mereka. Orang-orang menghampiri Islam sebagai respons terhadap satu seruan, “*a call which goes very deep into the human spirit*”.<sup>24</sup> Argumen Yasin cukup beralasan, sebab kerangka teoretik (*theoretical framework*) atau metodologi studi Islam yang dianut para sarjana Barat secara tegas mengabaikan faktor subjektif. Karena itu, argumen dan kesimpulan biasanya dibuat berdasarkan interpretasi dan generalisasi tanpa mempertimbangkan pengalaman-pengalaman, bahasa dan simbol-simbol agama yang memang subjektif itu. Karena pendekatan ini pula mereka meragukan bahwa fundamentalisme Islam dimotivasi oleh faktor religius, seperti disebut tadi.<sup>25</sup> Padahal, simbol-simbol agama haruslah dianggap penting dalam gerakan-gerakan Islam. Sebab simbol sering-kali digunakan sebagai alat untuk mengefektifkan aksi dan memotivasi massa. Pengalaman Revolusi Iran, misalnya, walaupun agak berbeda, membuktikan bahwa kondisi-kondisi historis berhasil menggabungkan secara efektif simbol-simbol Islam, para pemimpinnya dengan aksi-aksi politik. Identitas nasionalnya, terkejewantahkan dalam basis sekuler dan religius sekaligus, rezim politik sangat tersentralisasi, dan gerakan oposisi teridentifikasi secara dekat dengan kemapanan keagamaan yang berskala nasional.<sup>26</sup>

Namun demikian, sebagai fenomena sosial, gerakan-gerakan yang menyuguhkan jargon-jargon Islam tersebut cenderung bermotif ganda.

Sebab, meskipun dalam aksi-aksinya doktrin selalu menjadi bagian penting dari motivasi, akan tetapi hal ini tidak serta merta bisa dianggap sebagai “pemeran tunggal”. Sebab di antara doktrin-doktrin ketuhanan dan historisitas manusia selalu terdapat ruang yang subur, di mana motif-motif politik dikemas dalam idiom-idiom syariat.<sup>27</sup> Di sinilah kepentingan-kepentingan politik diyakini berperan. Alasan inilah yang cenderung memperkuat asumsi bahwa di balik gerakan-gerakan tersebut tersirat motif-motif dan tujuan-tujuan non-agamis. Karena distingsi metodologislah, fenomena fundamentalisme Islam cenderung dipahami dengan cara berbeda antara ilmuwan Barat dan sebagian sarjana yang mungkin memahami ciri khas gerakan sosial di dunia Islam.

Secara umum, berdasarkan kerangka Marty, fundamentalisme Islam dikonstruksi di atas beberapa prinsip penting, yaitu: *pertama*, “*oppositionalism*” yang berarti perlawanan—sering-kali secara radikal terhadap tatanan atau sistem nilai dan hal-hal lain yang mengancam eksistensi agama.<sup>28</sup> *Kedua*, penolakan terhadap kritik dan interpretasi atas teks, tradisi yang dikembangkan Hermeneutika.<sup>29</sup> *Ketiga*, menolak pluralisme dan relativisme. Keempat, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis, sebab di mata mereka masyarakat berkembang ke arah yang bertentangan dengan “masyarakat ideal” yang dicita-citakan sebagaimana kaum salaf.<sup>30</sup>

### Pengalaman Indonesia Kontemporer

Sejak awal kelahiran Indonesia sebagai sebuah negara merdeka, hubungan antara Islam dengan negara menjadi persoalan cukup sentral bagi formulasi negara Indonesia ke depan. Hal ini terjadi karena beberapa alasan kuat. *Pertama*, pada masa pergerakan kemerdekaan, Islam menjadi simbol kaum “bumi-putera” yang menjadi korban penjajahan kolonial Belanda. Karena alasan inilah Islam dapat secara efektif digunakan sebagai ideologi pemersatu dan alat perjuangan merebut kemerdekaan yang, sesungguhnya, identik dengan nasionalisme Indonesia itu sendiri. Identifikasi Islam dan *Indonesian nation-state* juga ikut dipertegas dengan bangkitnya Sarekat Islam (1912) sebagai organisasi politik terbesar yang gigih memperjuangkan kemerdekaan dan menjadi pelopor lahirnya semangat nasionalisme Indonesia. Fakta ini mempertegas integrasi Islam dengan perjuangan nasional Indonesia.<sup>31</sup>

*Kedua*, pada masa kemerdekaan, integrasi Islam dan nasionalisme Indonesia mengalami hambatan disebabkan perjuangan tokoh-tokoh Islam

untuk menjadikan Piagam Jakarta sebagai dasar Negara. Perdebatan soal ideologi negara RI berakibat pada polarisasi bangsa dan fragmentasi dalam kekuatan sosial-politik sebagaimana pula terlihat di dalam Sidang Konstituante di tahun 1950an.

*Ketiga*, setelah jatuhnya Orde Lama pada tahun 1965, umat Islam menaruh banyak harapan akan terbukanya ruang baru bagi partisipasi lebih luas dalam perpolitikan nasional. Namun, harapan itu tidak terpenuhi karena keengganan rezim Soeharto untuk memberikan kesempatan tersebut. Rezim Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto melakukan kontrol penuh atas pemerintahan baru, merumuskan beberapa kebijakan nasional, baik ekonomi, sosial-politik maupun kebudayaan, untuk merespons proses transformasi, modernisasi dan kecenderungan ekonomi global yang berkiblat ke Barat. Selanjutnya, Pancasila diadopsi sebagai ideologi politik nasional yang final, dan bahkan, pada tahun 1983, pemerintah menetapkan Pancasila sebagai Asas Tunggal bagi semua organisasi sosial-politik, kemasyarakatan, dan keagamaan.<sup>32</sup> Orde Baru menjadi kontrol-dominan atas masyarakat sipil dan diakui sukses mengontrol ideologi ortodoks ormas-ormas keagamaan selama beberapa dekade.<sup>33</sup>

Perubahan signifikan dalam orientasi dan tatanan ekonomi politik ini dalam jangka panjang mempengaruhi struktur sosial politik dan ekonomi nasional, sekaligus menutup ruang partisipasi publik bagi kelompok Islam. Padahal kalangan Islam modernis menaruh harapan akan memperoleh rehabilitasi dan ruang baru partisipasi dalam politik nasional. Keengganan rezim, dalam hal ini militer, disebabkan ketakutan akan bangkitnya kekuatan politik Islam baru yang dikhawatirkan dapat kembali meramaikan pertentangan dan perjuangan ideologi antara kekuatan-kekuatan politik dan kelompok-kelompok dalam masyarakat. Jika hal ini terjadi, dengan sendirinya akan menghambat percepatan rekonstruksi ekonomi dan politik yang, pada gilirannya, dapat mengancam stabilitas nasional.

Kebijakan marginalisasi Islam ini berlangsung dalam kurun waktu dua dekade secara terus menerus dan menyebabkan ketegangan dan tarik menarik yang melelahkan. Semuanya memberi kesan, pada umat Islam Indonesia, bahwa rezim Orde Baru tidak saja berusaha menyingkirkan Islam dari percaturan politik nasional, tetapi juga berupaya mempersempit pengaruh Islam dalam kehidupan masyarakat sipil Indonesia.<sup>34</sup> Selanjutnya, rasa kekecewaan dan ketidakberdayaan umat Islam itu semakin

meningkat akibat tersumbatnya ruang partisipasi masyarakat di bawah dominasi negara.<sup>35</sup>

Banyak pihak merasa pesimis memperhatikan hubungan Islam negara di Indonesia, meskipun ada juga yang yakin bahwa oposisi negara terhadap Islam politik tidak selalu berarti oposisi terhadap “Islam kultural” atau “Islam sipil”. Pemerintah Orde Baru, menurut Michael R.J. Vatikiotis, banyak meniru kebijakan Belanda yang memandulkan politik Islam. Karena itu, dapat dimaklumi ketika Snouck Hurgronje membuat kebijakan yang mendorong Islam sebagai agama, yang terbatas pada tempat ibadah dan menjauhi negara.<sup>36</sup>

Kelompok yang optimis, pada umumnya dari kalangan muda modernis, kemudian menempuh pendekatan lain dengan melakukan pembaruan pemikiran guna membangun strategi baru perjuangan keumatan. Strategi pembaruan kultural yang liberal ini, di bawah pengaruh dan kepeloporan Nurcholish Madjid, kemudian membangun basis intelektual dan kultural baru dalam umat yang netral secara politik. Inilah Islam “neo-santri” yang berbasis pendidikan modern, dan berbeda dari santri tahun 1950-an, yang ternyata mendapat dukungan pemerintah. Diakui bahwa neo-santri ini kemudian mempengaruhi kultur kelas menengah perkotaan sebagaimana ditunjukkan oleh gejala islamisasi di kampus-kampus umum, seperti di ITB (Institut Teknologi Bandung) dan UGM (Universitas Gadjah Mada). Demikian halnya IAIN (Institut Agama Islam Negeri) menjadi basis keislaman modern dan diperhitungkan bagai Issosial penting karena berhasil memobilisasi pendidikan umat.

Akan tetapi, seiring dengan gejala tersebut, tumbuh pula pemikiran Islam radikal di kampus-kampus umum. Pemikiran jenis ini tampaknya merupakan *counter* wacana terhadap pemikiran Islam kultural yang terkesan lunak. Gejala iri kemungkinan berasal dari kelompok yang berseberangan secara mendasar dengan Islam kultural, karena merasa terancam dengan dominasi wacana yang dipegang oleh pendukung Islam kultural.

Walaupun kelihatannya kegiatan politik Islam tidak muncul di permukaan, secara umum sikap pemerintah terhadap Islam pada awal dekade 1980-an masih belum berubah, bahkan cenderung mengeras.<sup>37</sup> Ini ditandai dengan politik represif pemerintah yang mengasas-tunggalkan seluruh organisasi sosial politik dan ormas keagamaan. Semua ormas Islam tidak bisa menolak keadaan ini kecuali sebahagian kecil yang menempuh perjuangan *underground*. Keterpaksaan ini menunjukkan bahwa

sesungguhnya kalangan Islam menjadi semakin kecewa terhadap politik pemerintah. Akibatnya, suatu perlawanan untuk merebut kembali ruang yang telah hilang itu tidak bisa dielakkan.

Sementara developmentalisme Orde Baru tidak mampu mengintegrasikan seluruh kekuatan masyarakat melalui kesejahteraan ekonomi dan elite-elite agama atas kontrol terhadap kekuatan religius mereka, hadirnya wacana baru dalam bentuk modernisme, sekularisme, materialisme, dan *westernism*, yang mengancam identitas keislaman. Dalam situasi ini, pada dekade 1990an, agama dengan kelompok-kelompok marginalnya dilirik kembali dengan memberi ruang partisipasi lebih luas guna mencari pilar-pilar dukungan dan strategi baru untuk mencegah meluasnya krisis legitimasi tersebut demi mempertahankan *status-quo*. Dalam situasi semacam itu, negara kembali mengundang agama untuk hadir ke ruang publik. Jurus yang dijalankan negara ini oleh Olivier Roy, seorang ilmuwan politik Perancis, disebut sebagai “Islamisasi konservatif”.<sup>38</sup> Dekade ini menandai fenomena baru hubungan Islam negara, yang melahirkan organisasi-organisasi, institusi-institusi dan berbagai hal lainnya yang bersimbolkan Islam. Pada masa ini, sikap patronasi menjadi sangat kental, dan keberpihakan negara terhadap Islam terlihat sangat jelas guna memobilisasi dukungan mayoritas.<sup>39</sup>

### **Fundamentalisme Islam di Era Reformasi**

Gerakan-gerakan Islam fundamentalis cenderung bangkit sebagai respons terhadap perubahan sosial kultural yang terjadi secara cepat, terutama dalam situasi-situasi di mana diferensiasi dan diversitas berkembang secara mantap yang diproduksi oleh kemajuan-kemajuan di bidang ekonomi dan teknologi, ekspansi internal agama-agama, serta menguatnya pengaruh peradaban dan kebudayaan dunia luar – modernisme, sekularisme dan *westernism* atau bahkan kombinasi dari faktor-faktor tersebut. Diversifikasi seperti itu, termanifestasi dalam kristalisasi gaya hidup baru yang heterogen, biasanya melemahkan tradisi-tradisi yang mapan.<sup>40</sup> Hadirnya wacana-wacana modernisme, sekularisme, dan *westernism* terbukti melemahkan atau bahkan mengancam identitas keislaman. Dalam kaitan ini, gagalnya negara dalam mengontrol implikasi yang diproduksi dominasi wacana ini berakibat pada degenerasi moral sosial yang sangat akut di berbagai lapisan sosial, yang pada gilirannya menggerogoti legitimasi

negara di mata rakyat karena. Dalam kasus Indonesia, gejala ini diperburuk oleh segumpal persoalan sosial-politik yang kompleks dan akut disintegrasi, fragmentasi dan kekerasan sosial, termasuk konflik antar umat beragama di berbagai daerah serta krisis ekonomi dan moral yang menerkam masyarakat. Dalam konflik Ambon, misalnya, pemerintah dianggap bersikap merugikan umat Islam.<sup>41</sup> Di mata penyokong gerakan Islam radikal, Pemerintah tidak mampu mengatasi konflik di Maluku, dan bahkan dianggap membiarkan umat Islam dibantai oleh kelompok Kristen. Oleh karena itu, bagi kelompok ini, jihad merupakan bentuk respons yang paling realistis.<sup>42</sup> Negara yang selama ini mensponsori modernitas dianggap gagal mengintegrasikan seluruh kekuatan masyarakat melalui perlindungan politik dan kesejahteraan ekonomi.

Dalam *setting* dan konteks transformasi sosial inilah, gerakan “Islam fundamentalis” di Indonesia menyeruak. Kaum fundamentalis hadir untuk mengekspresikan rasa kekecewaan mereka akibat krisis modernisme dan berusaha bangkit untuk merekonstruksi makna dan interpretasi baru terhadap *trend* sosial. Interpretasi baru ini perlu dilakukan dan bahkan didorong untuk menghadirkan tatanan sosial baru sebagai alternatif yang dapat menggantikan tatanan lama.<sup>43</sup> Kehadiran gerakan ini menemukan momentumnya ketika negara mengalami krisis multidimensional yang dalam banyak hal menyebabkan ketidakpastian, terutama menyangkut masa depan relasi Islam-negara. Dalam situasi yang tidak menentu dan sangat kritis ini pula, sikap politik yang diambil gerakan-gerakan Islam sangat ofensif guna “mengamankan kepentingan mereka dan sering-kali dengan berusaha kembali ke identitas ajaran agama, etika, dan ideologi yang khas dan asli.”<sup>44</sup> Profil gerakan Islam fundamentalis di Indonesia reformasi – semisal Laskar Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia dan Front Pembela Islam sesungguhnya terkonstruksi berdasarkan pilihan-pilihan respons atas Situasi-situasi yang melingkupi perubahan sedemikian cepat yang oleh kelompok Islam militan dikhawatirkan mengancam masa depan Islam.

Profil gerakan-gerakan dapat digambarkan sebagai berikut: *Pertama*, penyokong gerakan ini, pada umumnya, ini menghendaki integrasi lebih kuat antara Islam dan negara melalui pengokohan dan pengakuan nilai-nilai Islam (*Islamic values*) secara lebih luas. Tujuannya adalah mengislamkan masyarakat (*Islamizing society*) dari akar rumput.<sup>45</sup> *Kedua*, sebagaimana disebutkan terdahulu, bahwa sesungguhnya gerakan-gerakan semacam itu memiliki landasan ideologis yang relatif konservatif, namun,

secara politik sangat radikal dan militan. Mereka mengklaim tengah berjuang guna menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* serta menghidupkan kembali supremasi syariat untuk membawa umat Islam keluar dari krisis. Tampak jelas bahwa para pendukung kelompok ini tengah berjuang untuk melakukan apa yang oleh Eickelman dan Piscatori disebut “menetapkan batas” yang sering-kali dikenal dalam proses “artikulasi politik simbolis”.<sup>46</sup> *Ketiga*, Kritis terhadap wacana modern, gerakan kristenisasi dan menentang Zionisme dan kebijakan luar negeri Amerika Serikat yang sering-kali berpihak pada Israel.

### **Basis Sosial Islam Fundamentalisme di Indonesia**

Secara umum, anggota-anggota Islam fundamentalis biasanya berasal dari komunitas tradisional yang mengalami proses urbanisasi. Di kota-kota besar, urbanisasi yang tajam memberikan kontribusi bagi kemunculan fundamentalisme Islam dengan sejumlah cara: *pertama*, sebagian karena kekecewaan masyarakat akan harapan-harapan yang ditimbulkan oleh sebab perpindahan ke kota. *Kedua*, sebagiannya hasil dari penambahan fasilitas komunikasi yang mungkin dalam satu lingkungan perkotaan. *Ketiga*, satu hasil dari persepsi korupsi moral di lingkungan perkotaan dibandingkan dengan lingkungan pedesaan yang kohesif secara sosial dan lebih tradisional. Dalam kasus Iran di tahun 1970-an, perlawanan terhadap dampak urbanisasi —yang melahirkan problem-problem sosial— adalah dengan pemberlakuan yang ketat terhadap syariat Islam oleh para ulama Iran. Urbanisasi yang tajam dan tidak terencana pada masa awal industri di Inggris telah memberi inspirasi pada John Wesley dengan gerakan Methodisnya. Ervand Abrahamian menuturkan, “dalam Iran kontemporer, tekanan-tekanan yang sama membantu membentuk fenomena Khomeini dan revolusi Islam”.<sup>47</sup>

Basis sosial fundamentalisme Islam di dunia Islam, menurut Manuel Castells, juga diderivasi dari kombinasi antara proses-proses modernisasi yang sukses di tahun 1950-an dan 1960-an dan kegagalan modernisasi di sebagian besar negara-negara Muslim pada tahun 1970-an dan 1980-an. Masih menurut Castells, Indonesia pada tahun-tahun ini, terbukti berhasil meredam dan menjinakkan tekanan-tekanan gerakan Islam radikal melalui penerapan *nation-state* yang otoriter guna menjamin stabilitas dan pertumbuhan ekonomi yang mantap, meskipun terdapat akumulasi tekanan-tekanan sosial.<sup>48</sup> Diakui, bahwa politik yang otoriter, sentralistik,

dan militeristik itu, berhasil menjamin stabilitas sosial politik dan ekonomi yang mengagumkan, namun krisis moral yang akut dalam birokrasi, diskriminasi hukum dan pelanggaran HAM, menyebabkan menggumpalnya rasa kekecewaan dan ketidakpercayaan terhadap pemerintah dan hukum.

Tumbanganya Orde Baru membuat kelompok-kelompok Islam yang terpinggirkan dari arena politik kembali menggeliat. Meskipun dengan kemasan baru serta dibungkus isu-isu yang terbilang klasikal, namun gerakan-gerakan Islam dimaksud tampil dengan wajah-wajah baru yang lebih energik dengan latar belakang sosial yang lebih variatif. Mereka adalah kaum muda perkotaan (*urban mass*) dengan latar belakang pendidikan memadai, sebagai hasil dari mobilitas sosial dan modernisasi gelombang pertama. Secara garis besar, basis sosial para pendukung gerakan dapat dilihat dari tiga lapisan utama. *Pertama*, merupakan lapisan elite yang meliputi para pemegang otoritas tertinggi organisasi. *Kedua*, lapisan menengah yang terdiri dari para pengurus dan pelaksana harian organisasi. *Ketiga*, adalah lapisan bawah yang merupakan para aktivis yang terlibat dalam kesatuan laskar sebagai pelaku langsung aksi-aksi.<sup>49</sup>

Keragaman latar belakang itu diduga kuat mempengaruhi motif dan tujuan para pendukung gerakan. Secara umum, motif religius —*amar ma'ruf nahi munkar*— tampak paling menonjol.<sup>50</sup> Namun demikian, kita menemukan motif yang cukup kompleks, sebagaimana tercermin dari fakta yang cukup beragam di lapangan. Bagi para elite, yang merupakan *master-mind* gerakan, institusi-institusi negara sekuler gagal mewujudkan masyarakat ideal yang dicita-citakan, sebagaimana tercermin dari realitas masyarakat yang terbukti tidak menjunjung tinggi etika-religius dalam bentuk pelaksanaan syariat Islam dalam seluruh aspek kehidupan.<sup>51</sup> Karena itu, tidaklah mengherankan ketika Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljama'ah (FKAW)), induk organisasi Laskar Jihad, misalnya, menekankan perlunya islamisasi masyarakat melalui penyadaran akan pentingnya syariat Islam, baik dalam bentuk dakwah, dialog, maupun publikasi-publikasi media cetak dan elektronik; Majelis Mujahidin, yang cenderung melihat hubungan Islam-negara secara integralistik, mensyaratkan berdirinya negara Islam guna menjamin pelaksanaan syariat Islam secara benar. Sebaliknya, Front Pembela Islam, pemberlakuan syariat Islam tidak meniscayakan pembentukan negara Islam, meskipun tetap mensyaratkan diberlakukannya kembali Piagam Jakarta.<sup>52</sup>

Di lapisan menengah —yang berbasis kalangan muda terdidik— keterlibatan mereka dalam aksi lebih dipengaruhi faktor-faktor relasi psiko-sosial, seperti kecemasan, alienasi dan disorientasi, dll. Hampir dipastikan, bahwa masalah-masalah sosial-ekonomi seperti pengangguran dan ketidaktersediaan lapangan kerja diduga membalut kecemasan mereka dalam pencarian jati diri itu. Hal ini paling menonjol terjadi pada lapisan bawah, yang masih terbelenggu oleh persoalan-persoalan sosial-ekonomi dan terpinggirkan akibat ketidakadilan sosial.<sup>53</sup> Bagi kelompok ini, negara tidak berhasil menjamin kesejahteraan rakyatnya akibat praktik KKN dan diskriminasi ekonomi. Semua ini disebabkan oleh terabaikannya prinsip-prinsip Islami di dalam penyelenggaraan negara.<sup>54</sup> Akhirnya, beragam alasan kekecewaan akibat tercerabutnya (*deprivation*) hak-hak masyarakat tertentu dan perasaan sedang mengalami perlakuan tidak adil dalam pengertian yang berbeda-beda merupakan lahan subur bagi gerakan sosial apa pun, termasuk fundamentalisme agama.

### **Fundamentalisme Islam dan Rekonstruksi Identitas**

Fundamentalisme Islam juga merupakan ekspresi pemberontakan kaum muda yang terpenjara di antara tradisi masa lampau di tengah tantangan pendidikan tinggi sekuler dengan segala implikasi-implikasinya, serta kontak budaya yang berorientasi material dalam lingkungan perkotaan modern. Kontradiksi antara nilai-nilai masa lalu dan realitas kekinian membuat kaum muda berada dalam suatu kontradiksi yang membingungkan di tengah keragaman pilihan-pilihan moral yang menyebabkan kecemasan, kesepian dan kehilangan orientasi. Dalam sosiologi Durkhemian, fenomena ini sering disebut sebagai *anomie*, suatu ketidakpastian nilai dalam suatu kondisi sosial yang tidak stabil, yang pada gilirannya menyebabkan kecemasan-kecemasan.

Kecemasan-kecemasan tersebut didorong oleh motivasi untuk menemukan identitas di dalam dunia sekuler dengan pilihan-pilihan yang membingungkan. Isu-isu identitas tampak paling akut terekspos dalam kantong-kantong budaya, di mana dampak budaya Barat terasa amat kuat seperti di kota-kota besar, di universitas-universitas, dan terutama di fakultas-fakultas sains, yang mengadopsi sistem dan metodologi Barat secara komplit. Dalam hal ini, studi kasus gerakan Islam di Tunisia dapat menjadi contoh penting di mana para mahasiswa yang menekuni bidang seni aliran liberal dan filsafat Barat terekspos pada evolusi gagasan-gagasan

tersebut, termasuk kelemahan-kelemahan dalam kebudayaan Barat, sementara para mahasiswa yang menekuni sains dan teknologi terbiasa menilai budaya Barat sebagai monolitik dan hegemonik.<sup>55</sup>

Latar belakang semacam ini sering-kali menimbulkan pertanyaan tentang eksistensi dan identitas, yang biasanya menjadi *entry point* bagi para pengikut fundamentalisme dalam mengonstruksi ideologi, doktrin, organisasi, gerakan serta pendekatan yang akan ditempuh. Konstruksi ideologis secara umum dibangun untuk menyokong perjuangan mengintegrasikan nilai-nilai agama ke dalam kehidupan sosial-politik (*dīn wa daula*). Tujuan utamanya adalah “mengislamkan masyarakat” (*Islamizing society*) atau bahkan mendirikan (*Islamizing state*).<sup>56</sup>

Hal ini jelas tergambar dari visi para ideolog dan penganjur fundamentalisme Islam yang membentuk pemikiran islamisme abad ini, seperti Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb di Mesir, Ali al-Nadawi di India, dan Abul A’la al-Mawdudi. Bagi mereka, sejarah Islam adalah suatu rekonstruksi untuk menunjukkan suatu bentuk kepatuhan perenial negara terhadap agama. Karena itu, bagi seorang Muslim, kepatuhan itu semestinya bukan kepada negara (watan) tetapi kepada komunitas Islam (*ummah*). Untuk menjamin hal tersebut, pemberlakuan syariat Islam menjadi sebuah keniscayaan guna mewujudkan negara Islam (*Islamic State*) atau masyarakat Islam. Perjuangan menegakkan syariat merupakan *trend* terpenting dalam gerakan fundamentalisme Islam. Selain dimotivasi oleh keinginan mengislamkan masyarakat, dalam wacana fundamentalisme, penegakkan syariat Islam juga merupakan usaha merekonstruksi identitas seperti diyakini Castells.<sup>57</sup> Hal ini dilakukan untuk kembali kepada apa yang disebut Castells sebagai “*the ego of authenticity*” sebagai upaya mempertahankan eksistensi Islam dari ancaman identitas-identitas asing yang tidak otentik.<sup>58</sup>

## Penutup

Kemunculan gerakan fundamentalisme Islam secara garis besar dapat dilihat sebagai respons terhadap krisis modernitas, dan kegagalan negara-bangsa mengintegrasikan program-program ekonomi, politik dan budaya dengan sistem nilai-nilai dan *worldview* yang hidup dalam masyarakat. Faktor ketidakpastian relasi agama negara, deprivasi sosial akibat krisis ekonomi-politik, ketidakpastian hukum dan degradasi moral sosial secara

signifikan telah mendorong lahirnya kelompok Islam fundamentalis. Karena itu, selain berjuang memproduksi wacana tandingan kaum fundamentalis Islam juga secara tegas mendesak dilakukannya perubahan-perubahan revolusioner guna mendekonstruksi tatanan lama. Hal ini dimaksudkan untuk membangun otoritas sosial-politik, partisipasi dan keadilan ekonomi, serta diskursus dan konstruksi sosial-budaya yang lebih islami. Jargon, retorika dan simbol agama digunakan sebagai bentuk artikulasi politik simbolis, secara khas dan berani.<sup>59</sup> Keberanian ini ditentukan oleh bangkitnya kesadaran baru dalam diri kaum Muslim hampir di seluruh belahan dunia. Yaitu suatu proses identifikasi diri secara sadar di mana pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang identitas dan makna ajaran yang dianutnya mencuat ke permukaan. Proses ini, yang oleh Eickelman-Piscatori disebut “obyektifikasi”, merupakan “keraguan modern yang semakin memberi bentuk bagi diskursus dan praktik kaum Muslim di semua kelas sosial”; bahkan sebagian mereka mengabsahkan tindakan dan keyakinan mereka dengan menyatakan diri sebagai pembela bagi pengembalian tradisi-tradisi yang dianggap otentik.<sup>60</sup> Karena proses “obyektifikasi” inilah, maka tidaklah mengherankan ketika para pendukung gerakan-gerakan Islam menyatakan perang terhadap segala bentuk maksiat yang dianggap sebagai representasi budaya sekuler yang telah mencemari autentisitas masyarakat dan ajaran Islam.

Biasanya, basis-basis identitas dibangun melalui satu model ideal, dalam konteks ini, “masyarakat Madinah masa Nabi”, yang akhirnya memudahkannya untuk mengesensialkan batasan-batasan antara “kita” (Muslim) dan “mereka” (kafir). Secara normatif, identitas fundamental yang komunal itu sering-kali difungsikan untuk menentukan batas-batas antara perintah dan larangan, antara moral dan a-moral dan seterusnya.<sup>61</sup> Adakalanya, identitas-identitas komunal yang sering-kali membungkus gerakan fundamentalisme Islam dipergunakan untuk membuat garis demarkasi antara pemerintah “yang despotik” dengan masyarakat sipil.<sup>62</sup>

Fundamentalisme Islam, dengan demikian, merupakan suatu gerakan sosial sekaligus gerakan keagamaan yang mendesak suatu dekonstruksi tuntas dan menyeluruh atas tatanan sosial-politik, ekonomi dan budaya, guna mengonstruksi suatu identitas khas dan otentik, melalui gerakan implementasi syariat. Upaya rekonstruksi identitas ini jelas mengarahkan pada pembentukan suatu komunitas eksklusif di mana bentuk-bentuk perlawanan kolektif dibentuk guna melawan opresi yang dirasakan. Dalam

konteks ini pula, urbanisasi dan segala implikasinya ikut membantu membentuk watak fundamentalisme Islam yang aposisional dan komunal.

### Catatan Akhir

1. William E Shepard, "Islam and ideology: Towards a Typology", dalam Syafiq Mughni (ed), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, Indonesia Canada Islamic Higher Education Project, (Montreal, Quebec), hal. 410.
2. Deskripsi dan elaborasi mengenai Laskar Jihad, MMI dan FPI dan biografi tokoh, dapat dilihat dalam Chaider S. Bamualim, Ridwan dan E. Kusnadiningrat, "Gerakan Islam Radikal Di Indonesia Kontemporer", (*Laporan Penelitian*, Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, 2002).
3. Bassam Tibi, 2000, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru* (diterjemahkan oleh Imron Rosyidi dkk., dari Bassam Tibi, 1998, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, The Regent of University of California, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana), hal. 6.
4. "Fundamentalism", dalam *The Oxford English Dictionary* (1988).
5. Azyumardi Azra, 1999, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam* (Jakarta: Paramadina), hal. 109.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, hal. 108.
8. Menurut Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, *fundamentalism* adalah "*contemporary militant and political religious movements which have organized in reaction to the prevailing patterns of modernization in their respective societies*". Lihat Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), hal. 1; Lihat juga Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme*, hal. 3; William E. Shepard dalam, *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, (Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project), hal. 410.
9. S.N. Eisenstadt, "Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions", Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, hal. 259.
10. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press), hal. 176-181.
11. Valerie J. Hofman, "Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles", dalam Marty dan Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), hal. 207.
12. Ernest Gellner, "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared", Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, hal. 280-81.
13. Manuel Castells, 1997, *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol II, The Power of Identity*, (USA: Blackwell Publisher), hal. 12-20: "*the construction of collective identity under the identification of individual behaviour and society's institutions to the norms derived from God's law, interpreted by a definite authority that intermediates between God and humanity*".
14. S.N. Eisenstadt, "Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions", hal. 259.
15. "Fundamentalism", dalam *The Oxford English Dictionary* (1988).
16. Bassam Tibi, 2000, *Ancaman Fundamentalisme*, hal. 23. Menurut Marty, "*orang-orang dan kelompok-kelompok yang sekarang ini dikenal sebagai para fundamentalis, muncul dari*

berbagai wilayah dunia, menyebutkan berbagai macam kitab suci, atau memiliki interpretasi yang bermacam-macam dari kitab suci yang sama, atau tidak mengikuti kitab suci secara keseluruhan tetapi bahkan mengikuti tradisi yang memang patut dimuliakan; mene-gaskan kembali kepada doktrin.”

17. Samuel P. Huntington, 1996, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, hal. 114.
18. *Ibid*, hal. 209.
19. Bassam Tibi, 2000, *Ancaman Fundamentalisme*, hal. 5. Mantan Sekretaris Jenderal (Sekjen) NATO, Willy Claes; misalnya, pernah memperlihatkan keemasannya atas bangkitnya fundamentalisme Islam dan bahkan melihatnya sebagai ancaman utama bagi peradaban Barat.
20. Azyumardi Azra, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, hal. 107.
21. *Ibid*, hal. 207-213.
22. *Ibid*.
23. Lihat Edmund Burke, III, “Islam and Social Movements: Methodological Reflections”, dalam Edmund Burke III, dan Ira M. Lapidus (eds), *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley: University of California Press), hal. 17-35.
24. *Ibid*, hal. 209.
25. *Ibid*, hal. 207.
26. Ira M. Lapidus, “Islamic Political Movements: Patterns of Historical Change”, dalam Edmun Burke, III, and Ira M. Lapidus (eds), *Islam, Politics, and Social Movements* (Barkelley: University of California Press, 1988), hal. 16.
27. D. Eickelman dan J. Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, h. 28.
28. Azyumardi Azra, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, hal. 109.
29. *Ibid.*, 110.
30. *Ibid*. Lihat juga Martin E Marty, “What is Fundamentalism? Theological Perspective”, dalam Hans Kung & Jurgen Mopltmamn (eds), *Fundamentalism as a Ecumenical Chal-lenge* (London, 1992), hal. 3-13.
31. Chaidar S Bamualim, Ridwan dan E Kusnadiningrat, *Gerakan Islam Radikal Di Indone-sia Kontemporer, (Laporan Penelitian - Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, 2002)*.
32. M. Howard Federspiel, *Muslim Intellectual and National Development in Indonesia* (New York, 1992).
33. Harold Crouch, 1986, *Militer dan Politik di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan); Donald K. Emmerson, Lucia W. Pye (eds), *Political Power and Communications in Indo-nesia* (University of California Press, 1978).
34. Saiful Muzani, “Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI”, dalam Nasrullah Ali-Fauzi (ed), *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*, (Bandung: Mizan, 1995); lihat juga Robert W. Hefner, *The Emerging of Islamizing Middle Class*, 1993.
35. *Ibid*.
36. Michael R.J. Vatikiotis, 1998, *Indonesian Politics Under Soeharto*, Third Edition (Lon-don: Routledge).
37. Saiful Muzani, “Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI”.
38. Chaidar S. Bamualim, E. Kusnadiningrat, Noorhaidi Hasan (eds.) “Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta”, (Jakarta: PBB IAIN Jakarta, 2000).
39. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998); M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995).
40. S.N. Eisenstadt, “Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions”, Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, p. 272.

41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. Bassam Tibi, 2002, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, hal. 23.
44. Chaider S. Bamualim, E. Kusnadinigrat, Noorhaidi Hasan (eds.) “Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta”, (Jakarta: PBB IAIN Jakarta, 2000), hal. 89.
45. Oliver Roy, “Changing Pattern Among Radical Islamic Movement”, *Brown Journal of World Affairs*, Vol. VI-Issue I, 1999.
46. Eickelman dan Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim*, hal. 29.
47. *Ibid*, hal. 211.
48. Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol II, The Power of Identity*, (USA: Blackwell Publisher, 1997), hal. 18-19.
49. Chaider S. Bamualim, E. Kusnadinigrat, Noorhaidi Hasan (eds.)” Radikalisme Agama”.
50. *Ibid*, hal 79-116.
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*
55. Susan Waltz dalam Valerie J. Hofman, “Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles”, dalam Marty dan Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, hal. 210; Menurut Waltz: “*Liberal arts students studying Western ideas are exposed to the evolution of those ideas and to weaknesses of Western culture, whereas students in science and technology are more apt to see Western culture as monolithic and properly hegemonic*”.
56. Oliver Roy, “Changing Pattern Among Radical Islamic Movement”, *Brown Journal of World Affairs*, Vol. VI-Issue 1, 1999.
57. Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol II, The Power of Identity*, (USA: Blackwell Publisher, 1997), h. 12-20.
58. Manuel Castells, *The Information Age...* hal. 12-20.
59. Lihat: Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Muslim* (Bandung: Mizan: 1996), hal. 29.
60. *Ibid*, hal. 51.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*

## Daftar Pustaka

- Azyumardi Azra, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Bassam Tibi, 2000, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi dkk, dari *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana.
- Chaider S. Bamualim, E Kusnadinigrat, Noorhaidi Hasan (eds), “Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta: Studi atas Refleksi Vol. 4, No. 1 (2002)

- Front Pembela Islam, Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal-Jamaah, Majelis Mujahidin Indonesia and Himpunan Mahasiswa Islam Antar Kampus”, *Laporan Penelitian*, Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, 2002.
- Chaider S. Bamualim, Ridwan dan E Kusnadinigrat, “Gerakan Islam Radikal Di Indonesia Kontemporer”, *Laporan Penelitian*, Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta.
- Dale F. Eickelman dan James Piscatori, 2002, *Ekspresi Politik Muslim*, Bandung: Mizan: 1996.
- Donald McQuarie, 1995, *Reading in Contemporary Sociological Theory: From Modernity to Post-Modernity*, New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Edmund Burke, III, “Islam and Social Movements: Methodological Reflections”, dalam Edmund Burke III, dan Ira M. Lapidus (eds), *Islam, Politics, and Social Movements*, Berkeley: University of California Press, 1998.
- Ernest Gellner, “Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared”, Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- John L. Esposito & John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*, Bandung: Mizan, 1996.
- Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Martin E Marty, “What is Fundamentalism? Theological Perspective”, dalam Hans Kung & Jurgen Moplmtamn (eds), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge*, London, 1992.
- Manuel Castells, 1997, *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol II, The Power of Identity*, USA: Blackwell Publisher.
- Oliver Roy,” Changing Pattern Among Radical Islamic Movement”, *Brown Journal of World Affairs*, Vol. VI-Issue 1, 1999.
- Parsudi Suparlan, “Ethnicity and Its Potential for Social Disintegration in Indonesia”, *makalah* disampaikan pada International Workshop on Ethnoreligious Conflicts in Indonesia Today, Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, Jakarta, 25-27 September 2001.
- Peter Burke, 1992, *History and Social Theory*, Ithaca New York: Cornell University Press.

- Robert W. Hefner, *The Emerging of Islamizing Middle Class*, 1993.
- Saiful Muzani, “Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI”, dalam Nasrullah Ali-Fauzi (ed), *ICMI antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Mizan, 1995.
- S.N. Eisenstadt, “Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions”, Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- William E. Shepard, *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project.
- Ziauddin Sardar “Time for Muslims to acknowledge internal terrorism problem”, *The Jakarta Post*, 25 October 2001.

---

**Chaider S. Bamualim**, adalah Pengajar di Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004