

KETIKA “AGAMA” MENYESATKAN: Fenomena Kekerasan atas Nama Tuhan Kaum Beriman

Hampir tak terbantahkan, bahwa agama merupakan kekuatan yang mampu meresap jauh ke akar pemikiran dan batin setiap masyarakat. Sepanjang sejarah agama-agama, telah jamak diketahui, bahwa berbagai macam gagasan dan komitmen keagamaan telah menginspirasi individu dan *ummat (community of believers)* untuk melampaui kepentingan pribadinya yang sempit demi kebenaran dan nilai-nilai yang dipandang lebih luhur. Pengalaman keberagamaan masyarakat memperlihatkan dengan jelas, bahwa tindakan-tindakan mulia seperti cinta, pengorbanan diri, dan pelayanan terhadap orang lain sering disandarkan pada pandangan dunia keagamaan (*religious worldview*) yang intens. Namun, pada saat yang sama, sejarah dengan terang benderang juga menunjukkan, betapa agama sering berkaitan secara langsung maupun tidak pada pengalaman-pengalaman terburuk dari perilaku masyarakatnya. Pemandangan sisi “gelap” agama ini, misalnya, dapat dilihat dari peperangan di beberapa negeri yang sampai sekarang terus dikumandangkan, tidak sedikit manusia yang terbunuh, dan belakangan ini, tidak terkecuali di Indonesia, banyak tindak kekerasan dilakukan dengan mengatasnamakan agama dari pada didorong oleh kekuatan institusional yang lain dalam kehidupan manusia.

Barangkali, tidak berlebihan jika dikatakan, bahwa belakangan ini umat manusia telah dibombardir oleh interkoneksi dan bayangan konflik diseputar persoalan kekerasan atas nama Tuhan. Beberapa kelompok agama maupun individu turut berperan dalam klaim-klaim membenaran terhadap kekerasan demi menegakkan moralitas Ilahiah. Gambaran perilaku tersebut yang paling mutakhir, misalnya, terlihat dari statemen Front Pembela Islam (FPI) Bandung di berbagai media elektronik yang akan meng-obrak-abrik kediaman Luna Maya, karena dugaan kasus tersebarnya video intimnya dengan vokalis Peterpan, Ariel. Gambaran perilaku kekerasan yang diinspirasi oleh *mandate* dari Tuhan untuk menegakkan moralitas yang ditampakkan oleh FPI itu adalah salah satu ilustrasi, dari sekian banyak peristiwa kekerasan agama lainnya yang selama bertahun-tahun muncul di berbagai negara, seperti konflik sektarian antara Sunni dan Syi’ah, Pertumbuhan Hizbullah di Libanon, dan Hamas di Jalur Gaza.

Tulisan ini mencoba menjawab problem kekerasan agama tersebut dengan mengedepankan suatu argumen utama yang hendak mengkoreksi tindakan-tindakan atas nama agama, tetapi dalam takaran sosiologis justru dapat merusak simbol-simbolnya yang suci. Adapun tujuan dari pembahasan ini tidak lain adalah berusaha menawarkan suatu perkenalan dengan pemikiran kritis dan persoalan-persoalan fenomena beraneka segi (*multifaceted phenomenon*), yang disebut dengan agama.

Konstruksi Sosial Agama dalam Masyarakat yang Berkembang

Persoalan mengenai manusia bertindak jahat dengan mengatasnamakan agama sesungguhnya bukan fenomena baru. Para teolog maupun filosof, sejak masa yang silam sebenarnya telah bergumul dengan sumber-sumber dan manifestasi kejahatan individu maupun kelompok. Jawaban yang memuaskan mengenai persoalan *perennial* ini sekalipun tidak pernah ditemukan bentuknya yang terus terang dan mudah, namun pada perkembangan kontemporer di hampir semua negara menunjukkan urgensinya yang luar biasa. Keistimewaan persoalan ini disebabkan, bahaya dari sikap individu maupun masyarakat yang diinspirasi oleh atau dilakukan dengan berkedok agama tidak pernah memperoleh pembahasan yang lebih jelas. Tragedi kemanusiaan di kawasan Legian dan Kute Bali, Kuningan dan JW Mariot Jakarta, serta di kawasan lainnya merupakan fenomena yang dapat digarisbawahi, sebagai persoalan sosial yang tidak pernah memperoleh penjelasan secara memadai dari perspektif sosiologi, psikologi, hukum, maupun agama.

Charles Kimbal, dalam *When Religion Becomes Evil*--yang menurut Harvey Cox mampu menyajikan penjelasan paling teliti mengenai sisi terang dan gelap agama--menjelaskan, bahwa pandangan dunia keagamaan (*religious worldview*) kaum *al-Qaida* dan jaringan pendukungnya di beberapa negara berusaha menjustifikasi perilaku kekerasan tersebut, dalam kerangka yang lebih luas, sebagai bentuk persiapan untuk bertemu dengan Tuhan (*to meet God*).¹ Seperti halnya Osama bin Laden, menurut Kimbal, dalam usahanya memberi motivasi kepada para pengikutnya agar setia menjalankan aksi-aksi kekerasan menggunakan bahasan-bahasa agama.

¹ Penjelasan mengenai hal ini secara luas didasarkan pada narasi salah satu pemimpin mereka, Muhammad Atta, yang dipublikasikan di media cetak, *Washington Post*, 28 September 2001. Baca, Charles Kimbal, *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs* (North Carolina: Harper Collins E-Book, 2008), 2.

Similarly, Osama bin Laden's widely publicized Jihad Manual and his various taped messages following the attacks on the World Trade Center and the Pentagon were laced with religious language and imagery designed to motivate his followers.²

Dengan cara yang sama, Osama bin Laden kemana-mana mempublikasikan Panduan Jihad (*Manual Jihad*) dan beragam pesan-pesannya yang sangat mudah dimengerti yang berlanjut dengan serangan WTC dan Pentagon dicampuri dengan bahasa-bahasa agama dan perumpamaan yang didisain untuk memotivasi para pengikutnya.

Penampilan agama di aras sosial, seperti ditampilkan oleh *al-Qaida* dan bin Laden tersebut, merupakan manifestasi pengetahuan mereka tentang agama, yang tentu saja berbeda sama sekali dengan agama itu sendiri. Meminjam kerangka ber-fikir Habermas, ketika agama berusaha dikonstruksi oleh pengetahuan manusia, maka di situ ia tidak lagi sepenuhnya bersifat Ilahiah, karena risalah Tuhan pada saat itu diasumsikan sudah bercampur dengan berbagai faktor pengaruh dan kepentingan-kepentingan manusia. Antara pengetahuan dan kepentingan manusia di aras agama itupun terikat oleh suatu bentuk hubungan yang bersifat niscaya.³ Di titik sosiologis inilah kira-kira dapat ditemukan jawabannya, mengapa kekerasan dan perilaku jahat lain yang berlangsung sepanjang sejarah umat manusia kerap melibatkan agama.

Dalam konteks sosiologis tersebut, Clifford Geertz melihat agama dan tindakan manusia mengambil bentuk hubungan yang saling mempengaruhi dan memberikan pola. Pada satu sisi, agama difungsikan sebagai pedoman yang dijadikan kerangka interpretasi tindakan manusia, di sini agama ditempatkan sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*). Pada lain sisi, tindakan dinamis manusia dalam kehidupan keseharian merupakan refleksi dari keberagamaannya, sehingga agama dapat dipahami melalui pola tindakan individu maupun masyarakatnya. Dalam pengertian ini, agama oleh Geertz dipahami sebagai pola dari tindakan (*pattern of behaviour*), atau lebih tepatnya ia sebut sebagai bagian dari sistem kebudayaan.⁴ Menempatkan agama sebagai bagian dari sistem kebudayaan membawa pada suatu pengertian, bahwa agama tidak lain adalah konstruksi realitas sosial, dalam arti ia tidak dapat dipisahkan dari karakteristik

² Ibid.

³ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 107.

⁴ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, ter. Francisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 8-9. Lebih lengkap mengenai uraiannya tentang agama sebagai sistem kebudayaan, lihat "Religion as a Cultural System", in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock Publication, 1985), 1-40.

pengetahuan masyarakatnya, karena di arena ini realitas agama dibangun atau merupakan hasil dari proses produksi dan reproduksi pengetahuan manusia.

Dengan kata lain, agama, masyarakat, dan individu, masing-masing adalah *patronase* bagi yang lain. Artinya, baik dan buruk dalam agama, masyarakat, dan individu adalah sesuatu yang bersifat potensial. Manifestasinya masih akan ditentukan oleh kontestasi pengetahuan antara masyarakat dan individu mengenai ajaran-ajaran agamanya. Persoalannya sekarang adalah perspektif apa yang akan memenangkan proses kontestasi tersebut dalam memahami agama, yang moderat ataukah radikal, progresif ataukah konservatif, *official* ataukah *cultural*, dan seterusnya. Ketika agama dipahami oleh masyarakat dan individu dari perspektif yang membenarkan terhadap kekerasan, maka saat itu agama akan hadir dalam sosoknya yang menakutkan. Pandangan ini relevan dengan firman Tuhan dalam suatu Hadis Qudsi, *Ana> 'inda> zanni 'abdi< bi<* (Aku terserah pada suara hati hamba-Ku terhadap-Ku), Tentu saja, Tuhan dengan segala risalah yang disampaikan pada semua nabi dan rasul-Nya jauh dari kesan menakutkan dan *beringasan*. Oleh karena itu, Nabi Muhammad Saw. mengajarkan kepada umatnya untuk menjauhi *shu'uzo>n* (berperspektif negatif terhadap Tuhan maupun orang lain), karena sebagian besarnya *shu'uzo>n* itu pada gilirannya akan menimbulkan kekacauan (dosa).

Dalam sejarah Islam abad pertengahan, kaum Khawarij dikenal sebagai salah satu komunitas Muslim yang memiliki karakter berfikir dan perilaku sosial yang ekstrem dan radikal. Bagi komunitas ini, masyarakat Muslim harus hidup di bawah naungan hukum Tuhan, sebagaimana tercermin dari slogan mereka *la> h}ukma illa li Alla>h*. Setiap orang atau kelompok masyarakat, termasuk Muslim yang tidak sepaham dengan mereka, diklaim kafir, dan atas nama hukum Tuhan tersebut, kaum Khawarij membenarkan pembunuhan terhadap siapa saja yang mereka pandang telah kafir atau menyimpang dari al-Qur'an.

Pada perkembangan kontemporer di berbagai negara, fenomena terorisme dan radikalisme agama dapat dipandang memiliki kesinambungan dengan fenomena radikalisme Islam klasik tersebut. Pandangan ini mencoba melihat fenomena kekerasan agama, seperti terjadi di Indonesia sekarang, dicirikan oleh adanya kesinambungan dengan pengalaman masa lalu Islam. Di antara ilmuwan yang berpandangan semacam itu adalah Ernest Gellner, Fazlur Rahman, dan Said Amir Ardjomand. Bagi Gellner,

radikalisme Islam merupakan kelanjutan dari perjalanan panjang fenomena sejarah umat Islam pada satu sisi dan perubahan yang dialaminya pada lain sisi. Dalam pengertian ini, maka radikalisme Islam, menurut Gellner, tidak dapat dipahami hanya sebagai respon terhadap tantangan modernitas semata.⁵

Dengan teori strukturasinya, Gellner seperti dijelaskan Mujiburrahman, hendak mengatakan, sebenarnya radikalisme Islam itu merupakan gerakan pembaruan yang bermaksud mengangkat “Islam tradisi” menuju “Islam resmi”. Walaupun sebenarnya apa yang mereka maksud dengan Islam resmi tidak lain merupakan varian dari Islam tradisi itu sendiri.⁶ Tetapi, yang terpenting di sini adalah hasrat kaum radikal untuk melakukan lompatan peradaban dalam momentum yang tepat, sehingga setidaknya ide-ide mereka terancanakan.

Penyebutan gerakan pembaruan, yang dipakai oleh Gellner, untuk radikalisme Islam tersebut sebenarnya yang lebih tepat justru pemurnian. Hal ini dikarenakan kesinambungannya dengan gerakan-gerakan pemurnian Islam, seperti Ibnu Hanbal, Ibnu Taimiyah dan Wahabiyah. Dengan demikian, akar-akar sosial gerakan radikal-isme Islam kontemporer, menurut Gellner, selain merupakan refleksi dari perjuangan kaum puritanis masa lalu, juga sebagai reaksi terhadap keadaan umat Islam dewasa ini yang sedang terhegemoni oleh peradaban Barat.

Namun, teori strukturasi Gellner ini masih mengandung beberapa kelemahan. *Pertama*, kesinambungan dan perubahan yang terjadi dalam sejarah Islam itu hanya terbatas pada Islam resmi (*official Islam*) dan Islam tradisi. Akibatnya, teori ini tidak dapat mengakomodasi gerakan-gerakan Islam kontemporer yang tidak berorientasi kepada gerakan pemurnian Islam model Wahabisme, melainkan Islam totalitarian model Khawarij (misalnya Sayyid Qutb atau dalam batas tertentu Maududi) yang justru termasuk kategori Islam tradisi. *Kedua*, dengan dualisme Islam tersebut juga tidak dapat memotret dinamika pembaruan yang terjadi dalam keseluruhan sejarah pemikiran dan gerakan Islam. *Ketiga*, pembagian Islam yang dualistik itu hanya cocok dengan teologi gerakan pemurnian Islam, namun tidak untuk realitas kaum muslim itu sendiri.⁷

⁵ Mujiburrahman, Menakar, 78. Selanjutnya lihat Ernest Gellner, “Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamism Fundamentalism Compared” dalam Martin E. Marty & R. Scott Appleby (Ed.), *Fundamentalism Comprehended*, 280-281.

⁶ Ibid.

⁷Ibid., 80.

Padahal, kalau meninjau terhadap realitas tradisi Islam, maka yang tampak adalah tradisi tersebut merupakan kesinambungan antara masa kini, masa lalu dan pandangan ke masa depan, terutama yang dibentuk oleh relasi-relasi kuasa yang ada di sekitar umat Islam.

Oleh karena itu, menurut Jainuri, dilihat dari relasi-relasi kuasa tersebut sesungguhnya radikalisme Islam sebagai sebuah fenomena sosial dapat dilihat pula dari teori keterasingan (*alienation*) atau ketidakberartian (*meaninglessness*) dan ketidakberdayaan (*powerlessness*).⁸ Seperti penuturan Karl Marx, alinasi ini terjadi karena adanya struktur kapitalisme yang opresif dan tidak emansipatif. Begitu pula, menurut Jainuri, radikalisme Islam muncul di antaranya karena adanya perasaan tertekan dan tertindas umat Islam oleh sistem sosial, ekonomi, budaya dan politik Barat yang cenderung kapitalistik. Akibat dari adanya sistem sosial Barat yang opresif itulah, meminjam istilah Mead, proses interaksi antara Islam dan Barat di sini telah mengakibatkan timbulnya makna-makna sosial yang antagonistik dan pejoratif,⁹ di antaranya adalah timbulnya perasaan *meaninglessness* dan *powerlessness*. Sebagai kelanjutannya, karena pada sisi yang lain juga ada perasaan keagamaan atau keumatan yang sangat kuat dalam diri masyarakat Muslim, maka muncul semangat perlawanan terhadap sistem sosial, budaya, ekonomi dan politik Barat yang mereka pandang “tidak manusiawi”.

Dilihat dari pandangan Mead, yang dikenal dengan interaksionisme simbolik pragmatis tersebut, hal penting yang bisa dicatat di sini adalah bukan bagaimana umat Islam secara mental menciptakan makna-makna dan simbol-simbol radikalisme tersebut, tetapi bagaimana mereka belajar dari interaksi dengan Barat dan sosialisasinya dengan sesama umat Islam. Dengan cara berfikir seperti ini, maka yang benar adalah bukan berlama-lama dalam merasakan ketidakbermaknaan dan ketidakberdayaannya, tetapi segera mencari makna-makna baru yang lebih positif dan kekuatan yang bisa melepaskan diri dari sistem sosial Barat yang opresif.

⁸Pendapatnya ini disampaikan dalam diskusi kelas program doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan topik “Fundamentalisme Islam Sebagai Fenomena Sosial” pada tanggal 23 Oktober 2003. Adapun mengenai ketiga konsep atau teori ini, antara lain dapat dilihat dari teori Marxian, George Herbert Mead, C. Wright Mills dalam George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory*, (New York: Alfred A. Knopf, 1988), 22, 59-60, 182. Lihat pula Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, (USA: Routledge, 1991), 163, 313-14, 330-4.

⁹Ritzer, *Contemporary*, 182.

Dari kelemahan teori Gellner ini, mengingatkan kita juga pada Fazlur Rahman yang mencoba memetakan perkembangan pembaruan pemikiran Islam dan menjelaskan bagaimana radikalisme atau revivalisme Islam lahir dan tumbuh menjadi neo-fundamentalisme. Dalam teorinya, Rahman menempatkan fenonema radikalisme kontemporer sebagai neo-fundamentalisme. Dalam proses kemunculan neo-fundamentalisme ini, ada dua gerakan yang mendahuluinya, yaitu revivalisme dan modernisme.¹⁰

Gerakan revivalisme Islam timbul pada abad ke-18 M. yang dirintis oleh Muhammad bin Abdul Wahab di Saudi Arabia. Sebagaimana neo-fundamentalisme nantinya, revivalisme ini lahir dari kesadaran internal umat Islam akan kemerosotan agama dalam kehidupan umat Islam. Oleh karena itu, dalam perkembangannya revivalisme berorientasi pada gerakan pemurnian Islam dari *bid'ah*, *khurafat*, *tahayyul* dan seruan kembali pada al-Qur'an dan Hadis. Ironisnya, pada saat yang sama aliran ini menyerukan ijtihad, kecenderungan "anti-intelektualisme" juga terus dikembangkan, sedangkan al-Qur'an dan Hadis sendiri tidak dikaji aspek metodo-loginya. Akibatnya, gerakan ini kemudian mengalami stagnasi intelektual, bahkan melebihi kelesuhan ulama konservatif yang dikritiknya.

Sedangkan gerakan modernisme Islam, muncul pada awal abad ke-20 M. yang dinakodai oleh, misalnya, Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Satu-satunya ciri yang mempertemukan modernisme ini dengan revivalisme adalah keduanya sama-sama menyerukan ijtihad. Bedanya, kaum modernis masih adaptif terhadap Barat, meskipun pada saat yang sama juga apologetik, sedangkan revivalis tidak berusaha mengakomodasinya.

Tetapi, meskipun modernisme mengembangkan sikap adaptif terhadap Barat, secara umum Rahman masih melihat ada dua kelemahan. *Pertama*, mereka tidak mengembangkan metode pembaruan yang jelas. Hal ini mungkin dikarenakan adanya ambivalensi antara adaptasi dan berapologi terhadap Barat. *Kedua*, gagasan dan pemikiran yang mereka bangun adalah berasal dari Barat, sehingga terkesan *Western-minded*.¹¹

¹⁰Ibid. Selanjutnya lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam (ed.) A.T. Welch & P. Cachia, *Islam: Past Influence and Present Challenge*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 315-323.

¹¹ Ibid.

Dalam keadaan di mana modernisme tidak dapat menyajikan konsep keumatan yang ideal inilah neo-fundamentalisme muncul dengan keyakinan, yang juga diwarisi dari modernisme, bahwa Islam adalah cara hidup yang total. Hanya, kaum neo-fundamentalisme lebih terorganisir dan berusaha keras mencari aspek-aspek yang dipandang berlawanan dengan kaum modernis dan Barat.

Dari sini, Soetapa menuturkan bahwa fenomena fundamentalisme Islam tidak lain merupakan kritik terhadap modernitas.¹² Realitas sejarah sosial umat Islam ini tidak lain adalah model respon terhadap perkembangan modernitas. Sebagai sebuah respon maka wajar jika fundamentalisme memiliki perbedaan karakter dari apa yang dipersepsi. Jika kaum modernis bersikap kritis terhadap teks dan lebih mengedepankan rasio, maka fundamentalisme menerimanya tanpa *reserve*.

Dari teori kesinambungan dan perubahan yang diadaptasi oleh Rahman di atas masih menyisakan satu pertanyaan. Apakah sebenarnya yang menghubungkan neo-fundamentalisme dengan revivalisme atau fundamentalisme itu sendiri? Menjawab pertanyaan ini Said Amir Ardjoman berteori bahwa garis panjang yang menghubungkan semua gerakan fundamentalisme dalam sejarah Islam adalah apa yang mereka tegaskan, sedangkan yang membedakan gerakan tersebut satu dari yang lain adalah apa yang mereka tolak. Hal yang terakhir ini terkait dengan kondisi sosial politik pada saat gerakan fundamentalisme itu muncul.¹³

Dengan teori Ardjoman ini, dapat diketahui dengan mudah mata rantai mana di antara aliran radikalisme sepanjang sejarah Islam yang terkait dengan radikalisme Islam kontemporer. Apakah Hanbalisme, Wahabisme, Kharijisme ataukah Syi'isme. Dalam hal ini, tampaknya Ardjoman lebih melihat skripturalisme Wahabi sebagai tipe ideal fundamentalisme Islam, sedangkan bentuk Syi'ah dan Khawarij yang muncul lebih awal dan muncul lagi di zaman modern adalah deviasi dari fundamentalisme skriptural ala Wahabi tersebut.¹⁴

Dari tiga teori radikalisme Islam sebagai kesinambungan dan perubahan sejarah sosial masyarakat muslim di atas, dapat dipahami bahwa radikalisme Islam pada dasarnya merupakan gerakan pembaruan yang dalam era modern menjadikan Barat dan yang berbau Barat sebagai lawan. Inilah sebenarnya benang merah yang

¹²Soetapa, *Asal-Usul*, 6.

¹³Mujib, *Menakar*, 82.

¹⁴*Ibid.*

menghubungkan berbagai gerakan radikalisme Islam dalam sejarah sosial masyarakat muslim.

Agamakah yang Bermasalah atukah ?

Agama merupakan segi yang paling utama dalam kehidupan manusia. Indikasi keutamaan agama dapat dilihat dari kehidupan sehari-hari masyarakat, dan setiap orang ketika melihatnya akan mengenal dengan baik indikasi-indikasi tersebut. Tetapi, ketika agama tersebut hendak dijadikan sebagai instrumen untuk menjelaskan fenomena kekerasan dengan mengatasnamakan agama, maka tidak semua orang mampu menyusun pemahaman yang memadai terhadap esensi ajaran agamanya. Oleh karena itu, untuk memahami fenomena kekerasan kaum beriman seperti itu diperlukan sudut pandang ilmu tertentu, seperti ilmu-ilmu sosial yang menawarkan berbagai teori. Misalnya, dalam asumsi teori Ardjoman di atas disebutkan, bahwa krisis sosial, ekonomi, politik dan budaya yang menimpa kaum muslim di zaman modern merupakan faktor penting yang perlu dipahami, sebagai determinan yang telah melempangkan jalan bagi gerakan fundamentalisme Islam.¹⁵ Secara umum, krisis tersebut ada kalanya bersifat global dan lokal.

Pada level global, Bassam Tibbi menyebutkan bahwa fundamentalisme pada dasarnya merupakan respon terhadap globalisasi dan fragmentasi.¹⁶ Argumentasinya, bahwa globalisasi telah merajalela dalam ekonomi, politik, komunikasi, transportasi dan teknologi yang menurut kaum fundamentalis semakin meneguhkan dominasi Barat atas Islam. Terlebih dalam konteks ini, struktur ekonomi dan politik masyarakat industri Barat yang telah menjadi kerangka kerja (*framework*) bagi dunia umat Islam yang lebih luas itu merupakan struktur yang tidak adil.¹⁷ Pertumbuhan dan pengembangan ekonomi Barat misalnya, telah mengikis berbagai pertalian sosial tradisional dan menimbulkan kemacetan aspirasi dalam kelompok-kelompok sosial.¹⁸ Fundamentalisme Islam, di sini, merupakan reaksi terhadap berbagai konsekuensi dari

¹⁵ Ibid., 86.

¹⁶Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley: University of California Press, 1998), 5.

¹⁷Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, (London: Zed Books Ltd., 1997), 7-30.

¹⁸John Howe, "The Crisis of Algerian Nationalism and the Rise of Islamic Integralism", *New Left Review*, (November-December, 1992), 196.

laju pertumbuhan ekonomi Barat yang sangat cepat tersebut. Penghancuran pola-pola kehidupan tradisional dan ketidakmenentuan sebagai implikasi dari fenomena ekonomi ini mengarahkan masyarakat untuk menuntut jalan tradisional kehidupan mereka.

Begitu juga kebijakan politik Eropa Barat sejak terjadinya revolusi Perancis yang ditandai dengan kemunculan negara-negara bangsa (*nation-states*) dan imperialisme Barat ke Timur merupakan faktor-faktor yang ikut membidani kelahiran fundamentalisme Islam. Apalagi, ketika ekspansi Eropa ke dunia Islam yang juga disertai dengan percobaan implementasi ideologi-ideologi Barat (seperti kapitalisme dan demokrasi) mengalami kegagalan telah mendorong munculnya kesadaran masyarakat muslim untuk menjadikan Islam sebagai ideologi alternatif.¹⁹

Besarnya akumulasi ketidakpuasan terhadap Barat dan diperkuat oleh kelonggaran-kelonggaran yang ditimbulkan globalisasi teknologi informasi, pada puncaknya, fenomena fundamentalisme itu melahirkan WTC dan Bali *Blast*. Dua peristiwa ini, terlepas dari ada atau tidak adanya skenario Amerika, seakan telah mengempiriskan realitas wacana tentang fenomena fundamentalisme Islam.

Tetapi, betapapun signifikannya peristiwa-peristiwa internasional tersebut tentu saja belum cukup memadai untuk disebut sebagai satu-satunya faktor penyebab bangkitnya fundamentalisme Islam. Itu sebabnya, para ilmuwan mencoba melihat faktor-faktor yang lebih dekat dengan kehidupan kaum fundamentalis itu sendiri, yaitu faktor-faktor sosial, politik dan budaya di negara-negara kaum muslim itu sendiri. Dalam konteks ini, sebagaimana catatan Mujiburrahman, banyak sarjana yang mencoba berteori bahwa fundamentalisme Islam lahir karena berbagai ketidakpuasan sosial atau krisis sosial yang dialami oleh masyarakat muslim.²⁰

Penutup

Dari beberapa penjelasan di atas dapat diambil suatu pemahaman bahwa fundamentalisme Islam dapat dipahami dari dua perspektif teori, yakni teori *continuity and change* dan teori *challenge and opportunity*. Dalam perspektif teori yang *pertama*, fundamentalisme Islam dapat dilihat sebagai fenomena yang berakar kuat pada dinamika internal dalam sejarah sosial dan pemikiran masyarakat muslim. Sedangkan

¹⁹Tibi, *The Challenge*, 7.

²⁰Mujiburrahman, *Menakar*, 88.

perspektif *kedua*, menjelaskan bahwa fundamentalisme Islam tidak lain merupakan reaksi terhadap berbagai tantangan dan peluang yang dihadapi oleh kaum muslim di era modern, berupa tantangan globalisasi, fragmentasi dan kekacauan ekonomi dan politik Barat. Selain itu, dilihat dari relasi-relasi kuasa yang juga turut ambil bagian dalam membentuk tradisi Islam, maka fenomena fundamentalisme Islam juga bisa dilihat dari kaca mata teori keterasingan (*alienation*) atau ketidakbermaknaan (*meaninglessness*) dan ketidak-berdayaan (*powerlessness*). Dari perspektif ini, dapat dikatakan bahwa fenomena fundamentalisme Islam muncul bermula dari interaksi sosial yang timpang, yakni bermula dari sistem sosial, budaya, ekonomi dan politik Barat yang kapitalistik, opresif dan hegemonik. Sementara di sisi lain, masyarakat muslim memiliki pandangan dunia yang mengarah pada pemeliharaan terhadap hak-hak Tuhan dan hak-hak masyarakat manusia secara keseluruhan.