

MEMAHAMI PEMIKIRAN IDEOLOGIS DALAM ISLAMISME RADIKAL

UNDERSTANDING IDEOLOGICAL THOUGHT IN RADICAL ISLAMISM

Mathias Daven

Sekolah Tinggi Filsafat Katolik Ledalero

Maumere 86152, Flores, NTT

Pos-el: matiasdaven@yahoo.de

DOI: <http://dx.doi.org/10.31385/jl.v17i1.123.27-57>

Abstract: Islamism or Islamic fundamentalism is an ideology which strives for political moralisation based upon the moral superiority of the religion of Islam. The expressions, “Islamism” and “Islamic fundamentalism”, describe the phenomenon of the politicising of religion and the sacralisation of politics. Political moralisation based upon the truth of a faith or a religion is always dangerous, as it clearly threatens the stability of a heterogeneous society. However, radical Islamism is more than Islamic fundamentalism. Radical Islamism is always fundamentalist, but not all kinds of Islamic fundamentalism is radical. Radical-ness in Islamism is found in its attempt to strive for political moralisation based on the moral superiority of Islam both legally and also by the use of terror and violence. Because of this, radical Islamism is always associated with international terrorism. This means that international terrorism cannot be considered without considering radical Islamism. One way of forming an attitude towards this is by having open, critical discourse, with the intention of opening-up and criticizing ideological thought which is embedded in it, while being more wary of the practical consequences of a type of ideological thinking. A joint effort to understand the structure of ideological thought, opposing the radicalization of religion becomes important and urgent if all the components of society still see the importance of preserving the Pancasila State as “a home for all together”, for all citizens irrespective of their religious, racial or linguistic backgrounds.

Keywords: Radical Islamism, religious fundamentalism, ideology, totalitarian, truth, and political.

Abstrak: Islamisme atau fundamentalisme Islam merupakan ideologi yang memperjuangkan moralisasi politik berdasarkan keunggulan moral agama Islam. Istilah “Islamisme” dan “fundamentalisme Islam” menggambarkan fenomena politisasi agama dan sakralisasi politik. Moralisasi politik berdasarkan kebenaran iman suatu agama selalu berbahaya, sebab ia menjadi ancaman nyata bagi kelangsungan masyarakat yang heterogen. Namun Islamisme radikal lebih dari sekedar Fundamentalisme Islam. Islamisme radikal selalu bercorak fundamentalis, tetapi tidak semua fundamentalisme Islam bersifat radikal. Keradikalan dalam Islamisme terletak dalam usaha memperjuangkan moralisasi politik berdasarkan ajaran Islam baik dengan cara legal, maupun dengan menggunakan sarana teror atau kekerasan. Itulah sebabnya Islamisme radikal selalu dikaitkan dengan terorisme internasional; artinya terorisme internasional tidak bisa dipikirkan tanpa Islamisme radikal. Salah satu jalan untuk menyikapinya ialah diskursus kritis terbuka yang bertujuan menyingkapkan dan mengkritik pemikiran ideologis yang terkandung di dalamnya serta meningkatkan kewaspadaan akan konsekuensi praktis dari sebuah jenis pemikiran ideologis. Usaha bersama untuk memahami struktur pemikiran ideologis dan melawan radikalisasi agama menjadi penting dan urgen jika semua komponen bangsa masih berkepentingan merawat negara Pancasila sebagai “rumah bersama” bagi semua warga dengan aneka latar belakang agama, suku, dan bahasa yang berbeda.

Kata-kata Kunci: Islamisme radikal, fundamentalisme agama, ideologi, totaliter, kebenaran, dan politik.

PENDAHULUAN

Hampir sebagian besar tokoh intelektual Islam sendiri lebih suka menggunakan sebutan “Islamisme” ketimbang sebutan “fundamentalisme Islam”, walau kedua istilah itu sama-sama hendak mendeskripsikan fenomena politisasi agama di satu pihak dan sakralisasi politik di pihak lain. Alasannya adalah bahwa istilah “fundamentalisme” merupakan fenomena yang .tipikal terjadi di lingkungan Kristen di Amerika Utara

awal abad 20.¹ Namun istilah “Islamisme radikal” lebih dari sekedar fundamentalisme. Istilah “Islamisme radikal” tidak dimaksudkan sebagai gerakan modernisasi atau reformasi Islam secara teologis, melainkan gerakan islamisasi hukum, lembaga-lembaga pemerintahan, singkatnya moralisasi politik berdasarkan keunggulan moral agama Islam, baik dengan cara legal-konstitusional maupun dengan cara kekerasan. Itulah sebabnya terorisme internasional tak bisa dipikirkan tanpa Islamisme radikal.

Dari perspektif politik global, Islamisme merupakan tantangan global. Jika dibandingkan dengan fundamentalisme Protestan yang beroperasi hanya terbatas pada lingkup wilayah Amerika utara,² fundamentalisme Hindu hanya terbatas pada lingkungan sub-Kontinen India, fundamentalisme Yahudi hanya mencakup wilayah Israel, maka cita-cita politis Islamisme tidak saja terbatas pada wilayah Arab atau negara-negara yang berpenduduk mayoritas Islam, melainkan bercorak *universal*. Hal itu berarti tatanan dunia saat ini yang didominasi oleh nilai-nilai kekristenan/Barat mesti diakhiri dan digantikan tatanan politik yang diwarnai oleh nilai-nilai Islam. Universalisme Barat diganti dengan universalisme Islam. Kaum muslim radikal pertama-tama memaksa kaum muslim yang non-radikal (yang menyimpang dari ajaran yang benar) untuk bertobat. Selanjutnya Islam sebagai “solusi” hendak dipaksakan juga kepada masyarakat dunia non-Islam.³ Artinya, seorang muslim radikal tidak saja meyakini adanya suatu ajaran absolut benar dan menata hidupnya sesuai dengannya, melainkan juga orang yang menuntut agar kebenaran yang diyakininya harus menjadi dasar penyelenggaraan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Manusia hanya bisa hidup dalam perdamaian dan keadilan jika penyelenggaraan politik kenegaraan

- 1 Bassam Tibi, *Fundamentalismus im Islam, Eine Gefahr für den Weltfrieden?* (Darmstadt: Primus Verlag, 2000), hlm, 22.
- 2 Martin Marty E./A. Scott, *Herausforderung Fundamentalismus, Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*, Frankfurt/M. (Campus Verlag) 1996; Bdk. juga C. Colpe/H. Papenthin (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* Berlin: Alektor Verlag, 1989. Bdk. B. Chandra, *Communalism in Modern India* (New Dehli: Vani Educational Book, 1987).
- 3 Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik* (München: Beck Verlag, 1992), hlm. 221.

ditata menurut hukum Islam, dan upaya ke arah tujuan itu bisa ditempuh dengan sarana legal, maupun kekerasan.

Dua unsur penting dalam Islamisme, yaitu *jihadisme* dan *totalitarisme* membuat Islamisme radikal dikaitkan dengan terorisme sebagai sarana untuk mendorong perubahan radikal,⁴ yaitu menciptakan sistem politik dan pemerintahan yang didasarkan pada hukum Islam. Konsep *Jihad* yang semula diartikan sebagai usaha berjuang (= jahada-jihad), dimaknai secara baru menjadi kesigapan mengorban dan membunuh orang lain.⁵ *Jihadisme* dan sarana teror merupakan unsur militeristik Islamisme radikal.⁶ Dengan judul bukunya yang agak provokatif *Gewalt als Gottesdienst, (Kekerasan Sebagai Ibadah)* Hans G. Kippenberg menyingkapkan semacam *credo* kaum muslim radikal bahwa pembunuhan terhadap kaum kafir/musuh Islam merupakan sebuah ibadah.⁷

Apa yang mesti dilakukan untuk menyikapi Islamisme radikal? Menjawab pertanyaan ini tidaklah semudah seperti yang dibayangkan. Masyarakat internasional termasuk pemerintahan Amerika dan sekutunya menyikapi terorisme yang lahir dari ideologi Islamisme radikal ini dengan “perang” terhadap terorisme. Dalam pelbagai debat politis dan ilmiah, aksi militer sering kali dipandang sebagai kontra-produktif, karena cara tersebut tidak mengakhiri, melainkan justru menyuburkannya: setiap orang di antara 1,5 juta korban yang mati akibat perang terhadap terorisme telah menyisakan di kalangan keluarganya atau simpatisan suatu kebencian mendalam dan keinginan membalas dendam.⁸

4 Sebutan “radikal” berasal dari bahasa latin *radix* (akar) mengacu pada setiap usaha merubah tatanan mulai dari akar-akarnya. Bdk. Linards Udris, *Politischer Extremismus und Radikalismus* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), hlm. 156-206.

5 Bdk. Peter L. Berger, *Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewißheit*, dalam: Dieter Becker (Hrsg.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1999), hlm. 225-241. Lihat juga Hans Maier, *Das Doppelgesicht des Religiösen – Religion, Gewalt und Politik* Freiburg: Herder, 2004), hlm. 100-104.

6 Bdk. Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus. “Heiliger Krieg” und westliche Sicherheit* (Darmstadt: Primus Verlag, 2004), hlm. 117.

7 Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung* (München: C.H.Beck Verlag, 2008).

8 Johannes Urban, *Die Bekämpfung des internationalen islamistischen Terrorismus* (Wiesbaden: VS Verlag, 2006), hlm. 131.

Di Indonesia, selain langkah “perang terhadap terorisme”, beberapa langkah politik dan yuridis juga telah diambil oleh pemerintah bersama parlemen, antara lain ditetapkannya undang-undang tentang pembubaran salah satu Ormas radikal seperti *Hizbut Tahrir* yang terindikasi menggagalkan usaha menggantikan sistem politik dan sistem pemerintahan. Dalam jangka pendek tentu saja langkah seperti itu penting. Namun yang tak kalah pentingnya adalah diskursus terbuka mengenai ideologi Islamisme radikal dengan tujuan untuk membedah pemikiran ideologis kelompok radikal. Diskursus kritis-terbuka *tentang* ideologi Islamisme radikal dan—lebih penting lagi—*dengan* mereka yang mengambil posisi radikal menjadi urgen dan penting. Kritik ideologi mesti dilakukan dengan tujuan membedah pemikiran ideologi kaum radikal dan meningkatkan kewaspadaan terhadap konsekuensi praktis dari sebuah jenis pemikiran. Tulisan ini merupakan langkah kecil ke arah tersebut.

RADIKALISASI ISLAM DI INDONESIA

Kelahiran ideologi Islamisme radikal dapat ditelusuri dalam pelbagai pemikiran tokoh-tokoh Islam radikal asal Mesir Hassan al-Banna dan Sayyid Qutb.⁹ Hassan al-Banna mendirikan Ormas *Ikhwân al-Muslimîn* pada tahun 1928, suatu ormas radikal yang tampil berpengaruh melawan hegemoni peradaban sekular Barat di Mesir dan seluruh dunia. Pemikiran Hassan al-Banna dikembangkan lebih lanjut oleh Sayyid Qutb, tokoh Islam radikal Mesir yang harus mengungsi ke New York karena tekanan politik rezim Gamal Abdul Naser. Setelah menyelesaikan pendidikan di Amerika Serikat pada tahun 1951 Sayyid Qutb aktif melibatkan diri dalam Ormas *Ikhwân al-Muslimîn*. Dalam organisasi inilah Qutb mendalami pemikiran Hasan al-Banna dan Abu al-A’la al-Maududi (1903-1979), tokoh radikal asal Pakistan yang mendirikan partai *jama’at islam*

9 Uraian lengkap tentang Islamisme Timur tengah dan pengaruhnya terhadap radikalisme Islam di Indonesia lihat Christoph Schuck. *Die Entgrenzung des Islamismus. Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext* (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2008); Bernhard Dahm, Radikalisierung des Islam in Indonesien, dalam: Eva Streifeneder/ Antje Missbach, *Indonesia – The Presence of the Past. A festschrift in honour of Ingrid Wessel* (Berlin; Regiospectra Verlag, 2007), hlm. 199-218; Franz von Magnis-Suseno. Religiöser Extremismus auf dem Vormarsch? Interpretation der derzeitigen Situation in Indonesien, dalam: Eva Streifeneder/ Antje Missbach/(Hrsg.), *Indonesia – The Presence of the Past* (Berlin: Regiospectra Verlag, 2007), hlm. 219-230.

untuk memperjuangkan penegakan hukum Islam dalam politik pada era kepemimpinan Zia ul-Haq.

Terinspirasi oleh pemikiran al-Banna dan Maududi, Sayid Qutb memperjuangkan moralisasi politik berdasarkan hukum Islam. Menurutnya, hanya dengan moralisasi politik berdasarkan keunggulan moral agama Islam, umat Muslim mampu menghadang baik Zionisme Israel, Kolonialisme Barat maupun sistem pemerintahan yang sekular di wilayah peradaban Islam. Sayid Qutb menilai bahwa sistem pemerintahan di Mesir di bawah kepemimpinan Gamal Abdul Naser yang selalu mempertahankan sistem politik sekular (negara kebangsaan) telah berpaling dari kebenaran Islam. Menurutnya, tatanan politik sekular era Naser telah menyeret masyarakat Mesir ke dalam keadaan *jahiliyya* (*kebodohan religius*) dan harus diperangi dengan cara *jihad*.¹⁰ Islam menurutnya adalah ideologi alternatif yang tidak saja merupakan panduan berperilaku secara individual, namun juga panduan yang mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara.¹¹ Pandangan politik Qutb memicu pelbagai interpretasi radikal yang memetakan realitas sosial ke dalam dua kategori: beriman dan kafir dan pada tahun 1966, rezim Nasser berhasil menangkapnya dan diproses secara hukum.¹²

Ideologi Islamisme radikal tahap awal ini belum begitu memainkan peran sentral. Setelah kekalahan tentara Arab dalam perang 7 hari tahun 1967 dan dimenangkan oleh Israel—kemenangan itu selalu dipersepsikan sebagai kekalahan dunia Islam—dimulailah gerakan ideologisasi Islam dengan apa yang disebut Bassam Tibi sebagai *Jihad-Islamisme*, yang di kemudian hari dipertegas dalam revolusi Islam di Iran tahun 1979. Baru sejak aksi teror 11 September 2001, terbuka mata dunia bahwa di balik aksi tersebut ada ideologi Islamisme radikal yang mengumandangkan terbentuknya suatu tatanan ilahi yang tidak saja mencakup bangsa-bangsa yang berpenduduk mayoritas muslim, melainkan juga mencakup

10 Gilles Kepel, *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München: Piper Verlag, 1995, hlm. 139. Lihat juga Mahmud A. Faksh,, *The Future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia* (Westport: Praeger Publishers, 1997), hlm. 14.

11 Christoph Schuck, *Die Entgrenzung des Islamismus...*, *op.cit.*, hlm. 30-32

12 *Ibid.*, hlm. 46.

dunia manusia seluruhnya. Inilah yang dimaksudkan oleh Bassam Tibi sebagai totalitarisme baru abad 21.¹³

Kaum muslim radikal berkeyakinan bahwa hanya dengan sarana politik kekuasaan Allah dan hukum Islam bisa ditegakkan.¹⁴ Suatu tatanan atas dasar hukum Islam hanya membolehkan adanya pemimpin muslim radikal yang tidak mengenal kompromi terhadap pelbagai pemikiran sekular. Kaum muslim radikal berjuang untuk mendorong perubahan radikal, yaitu memutus mata rantai dengan sistem pemerintahan sekular. Muslim dan pemimpin muslim yang menyimpang dari hukum Islam mesti “diperangi”. Dari segi ini Islamisme radikal pertama-tama merupakan ancaman terhadap kebebasan dan stabilitas internal negara-negara Islam: “Retorika muslim radikal bertujuan memerangi Barat, namun aksi teror mereka lancarkan pertama-tama diarahkan pada muslim yang ditengarai sebagai pengkianat Islam.”¹⁵

Dengan keterangan serba singkat ini, Islamisme pertama-tama mesti dilihat sebagai ideologi politik modern yang muncul sebagai respons atas krisis yang menyertai budaya modern. Walau kaum muslim radikal memahami diri sebagai ‘pembela Allah’, namun dalam kenyataan mereka adalah aktivis politik yang berjuang untuk membangun suatu tatanan politik atas dasar keunggulan moral agama Islam. Konsepsi negara hukum sekular menjadi musuh utama ideologi Islamisme radikal.¹⁶

Pemikiran-pemikiran ideologi Hassan al-Banna, Maududi dan Sayid Qutb sedikit banyak memberikan inspirasi bagi radikalisasi Islam di seluruh dunia termasuk Indonesia. Banyak muslim jauh sebelum kemerdekaan tertarik dengan pemikiran-pemikiran radikal dari Sayid Qutb atau Sayid Maududi dan termotivasi untuk melawan selain penjajahan dan ideologi Komunisme juga sistem pemerintahan Orde Lama Sukarno dan Orde Baru Suharto yang dinilai sebagai amat sekular. Sebutlah di sini gerakan-gerakan radikal seperti DI/TII Kartosoewirjo yang kemudian diikuti oleh

13 Bdk. Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus*. *op.cit.*, hlm. 13-14.

14 Bdk. Bassam Tibi, *Fundamentalismus im Islam*. *op.cit.*, hlm. 9-12.

15 *Ibid.*, hlm. 29.

16 Lihat Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990), hlm. 238-251.

Kahar Muzakkar dan Daud Beureuh di Aceh.¹⁷

Sekalipun gerakan radikal berhasil dilumpuhkan oleh pemerintahan Sukarno, Darul Islam misalnya telah berhasil mendiskreditkan kepemimpinan Sukarno kala itu karena adanya instabilitas politik yang luar biasa serta menyebabkan semakin tergerusnya legitimasi politik Sukarno. Beberapa catatan penting terkait kekalahan Darul Islam. *Pertama*, meski pemerintahan Sukarno berhasil melumpuhkan gerakan *Darul Islam*, organisasi ini melebarkan sayap perjuangannya di Afganistan dengan mengirimkan para aktivisnya guna mendukung perjuangan kaum muslim Afganistan menghalau invasi Militer Soviet. Inilah masa di mana muslim radikal Indonesia mulai berjuang tidak saja memerangi “musuh Islam” dalam negeri melainkan juga musuh Islam lintas negara.¹⁸

Kedua, perjuangan Darul Islam di bawah kepemimpinan Kartosuwiryo telah meninggalkan suatu kekuatan inspiratif bagi pejuang-pejuang muslim radikal lainnya di kemudian hari, untuk melanjutkan usaha berdirinya Negara Indonesia berdasarkan syariat. Organisasi radikal seperti *Jemaah Islamiah* mempunyai kedekatan ideologis dengan gerakan *Darul Islam* pimpinan Kartosuwiryo. Seperti halnya *Darul Islam* yang tak hanya berjuang menumpaskan musuh Islam dalam negeri tetapi juga musuh Islam di Afganistan (lintas negara), organisasi *Jemaah Islamiah* pun beroperasi menumpaskan musuh Islam di Asia Tenggara. Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba’asyir adalah tokoh sentral organisasi ini.¹⁹

Namun perkembangan Islamisme radikal tidak saja dipengaruhi oleh faktor luar, melainkan juga dimungkinkan oleh kondisi politik internal di Indonesia tahun 1990-an dan pasca-reformasi. Pada pertengahan tahun 1990-an rezim ORBA-Suharto yang merasa legitimasi kekuasaannya semakin tergerus, mulai memperlihatkan perubahan sikap mendasar yaitu memberi dukungan pada kekuatan Islam-Politik. Kekuatan Islam politik dirangkul untuk memperkuat posisinya. Sebagai imbalan, Suharto mengeluarkan dana besar-besaran untuk mendukung pembangunan

17 Bernhard Dahm, *Radikalisierung des Islam in Indonesien... op.cit.*, hlm. 201.

18 Christoph Schuck. *Die Entgrenzung des Islamismus, op.cit.*, hlm. 139.

19 *Ibid.*, hlm. 140.

mesjid, pembangunan universitas Islam atau sekolah-sekolah Islam. Sejak saat itu untuk pertama kali Suharto dan keluarga pergi naik Haji ke Mekah yang menurut kalangan elite hal ini dibaca sebagai langkah rujuk Suharto dengan kekuatan Islam Politik yang sebelumnya dikontrol ketat.²⁰

Langkah Suharto untuk merangkul kekuatan Islam Politik adalah pendirian ICMI (*Ikatan Cendekiawan Muslim se- Indonesia*) bulan Desember tahun 1990 sebagai kekuatan penyeimbang berhadapan dengan kekuatan pro-demokrasi dalam tubuh ABRI yang saat itu dibidani oleh Jenderal karismatis (Katolik), L.B. Moerdany. Dengan strategi ini pula Suharto membuka akses seluas-luasnya bagi kekuatan Islam-Politik pada kekuasaan politik dan ekonomi. Banyak aktivis ICMI menilai keterwakilan tokoh-tokoh Kristen dalam kabinet, militer maupun dalam bidang ekonomi sebagai dominan.²¹ Banyak pihak menilai strategi ini sebagai indikasi ketiadaan minat diktator Suharto untuk mendukung demokrasi, sama halnya juga dengan kaum muslim radikal yang memanfaatkan kekuasaan otoriter Suharto untuk menggolkan agenda tersendiri: sakralisasi politik.²²

Era reformasi membawa angin segar bagi ideologi Islamisme, di mana aksi terorisme diarahkan pada simbol-simbol Barat/Kristen di Indonesia. Selain itu, bermunculan partai-partai berhaluan Islam yang mengusung ide penegaraan hukum Islam di Indonesia.²³ Pemilu pertama era reformasi tahun 1999 memperlihatkan dengan jelas bahwa mayoritas muslim Indonesia menolak gagasan penegaraan hukum Islam di level nasional. Namun pada tingkat lokal, tak terhindarkan adanya perda Syariah.²⁴

Kekuatan Islamisme terletak dalam pemikiran ideologisnya. Pertama, kaum radikal bertendensi alergi dengan penalaran atau analisa sosial.

20 Padahal ORBA Suharto sejak awal mendefinisikan diri sebagai penegak Negara-Pancasila secara murni dan konsekwen dan berupaya keras melumpuhkan radikalisme Islam. Bahkan tahun 1973 Suharto meluncurkan program depolitisasi masyarakat dengan meleburkan partai-partai Islam ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), sedangkan PNI dan Partai Kristen dileburkan dalam *Partai Demokrasi Indonesia*. Pada tahun 1985 Suharto menetapkan Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua organisasi kemasyarakatan. Bdk. Douglas E. Ramage. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (London: Routledge, 1995), hlm. 63.

21 Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia* (New York: Princeton University Press, 2000), hlm. 161-163.

22 Christoph Schuck. *Die Entgrenzung des Islamismus*, *op.cit.*, hlm. 145.

23 *Ibid.*, hlm. 135.

24 *Ibid.*

Kedua, kaum radikal mengklaim bahwa interpretasi mereka atas teks Alquran sebagai yang paling benar dan karena itu kebal terhadap kritik ilmiah. Pihak yang menentang interpretasi mereka dianggap penista Islam. Dengan taktik propaganda kaum radikal tidak mengakui perbedaan tegas antara Islam sebagai agama di satu pihak dan Islamisme sebagai ideologi di pihak lain. Padahal perbedaan antara keduanya merupakan prasyarat penting tidak saja dalam rangka analisa ilmiah, melainkan juga dalam rangka perbedaan antara umat muslim yang sungguh menghayati pesan inti agamanya di satu pihak dan pengikut ideologi Islamisme, yang pemikiran ideologisnya mesti dikritisi. Bagi kaum radikal berlaku adagium: semuanya politik, semuanya suci.²⁵

ISLAMISME RADIKAL SEBAGAI TOTALITARISME ABAD XXI

Islamisme tidak identik dengan Islam. Islamisme adalah Ideologi politik, sedangkan Islam adalah agama. Jika ideologi merupakan seperangkat pemikiran yang digunakan oleh sekelompok orang untuk menafsirkan realitas sosial serta membenarkan atau menopang kekuasaan politik,²⁶ maka agama tak dapat disebut sebagai ideologi karena agama lebih daripada sekedar sistem pemikiran. Agama menyangkut sebuah kepercayaan yang diterima manusia dari Allah, dan bukan pikiran tentang Allah.²⁷

Upaya menjadikan agama sebagai ideologi, sebagai alat legitimasi kekuasaan akan selalu berarti menciptakan kemunafikan, karena perwujudan inti ajaran agama bersangkutan tidak lagi bergantung pada keyakinan penganutnya, melainkan amat bergantung pada sanksi hukum negara. Padahal, agama dan kepercayaan merupakan perihal keyakinan, dan karena itu tak ada paksaan. Yang diutamakan oleh agama-agama adalah penyerahan hati dan kehendak bebas. Dari segi ini usaha kaum radikal mewujudkan ide “negara agama” sesungguhnya merupakan penistaan terhadap agama yang bersangkutan karena menyerang manusia langsung pada martabatnya, pada tanggung jawabnya sebagai manusia

25 Johannes Urban, *Die Bekämpfung des internationalen islamistischen Terrorismus*, op.cit., hlm. 60.

26 Bdk. Kurt Salamun, *Ideologie und Aufklärung* (Wien-Köln Graz: Böhlau 1988), hlm. 54.

27 Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Kebudayaan Politik, Butir-Butir Pemikiran Kritis* (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 78-79.

yang berkesadaran, memiliki hati nurani dan bebas. Cacat moral terbesar semua ideologi termasuk ideologi Islamisme radikal adalah bahwa dia tidak menghargai suara hati dan tidak bersedia untuk menempatkan tuntutan-tuntutannya di bawah prinsip-prinsip moral. Ideologi mengklaim status moral yang mutlak, dengan hak untuk menuntut ketaatan mutlak. Padahal tak ada manusia atau sistem pemikiran manusia yang berhak menuntut ketaatan mutlak. Yang berhak untuk menuntut ketaatan mutlak hanyalah Allah sendiri karena tuntutan Allah tak pernah memperkosa suara hati.²⁸

Islamisme radikal mempunyai semua ciri-ciri ideologi sekular lainnya, seperti: 1) keyakinan memiliki dan menawarkan satu-satunya kebenaran; 2) hanya kaum elite yang bisa memahami ajaran tersebut dan dipanggil untuk menjaga kemurniannya; dan 3) klaim akan hak untuk memimpin masyarakat. Klaim kebenaran malahan lebih kuat karena didasarkan pada otoritas Allah. Kaum muslim radikal cenderung mengklaim bahwa mereka berhak untuk menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat atas kebenaran Ilahi yang tak terbantahkan. Problem utama terkait dengan ideologi Islamisme radikal terletak dalam pencampuran antara kemutlakan kebenaran Allah dan kesimpulan bahwa interpretasi kaum elite agama terhadap kebenaran ilahi itu diklaim sebagai mutlak juga.²⁹

Cukup beralasan bila Bassam Tibi menggolongkan Islamisme radikal sebagai totalitarisme baru abad 21 yang dapat disejajarkan dengan ideologi totaliter yang pernah ada: Bolschewisme-Komunisme, Nasional-Sosialisme Hitler. Bassam Tibi merujuk pada istilah "*Syumuliyya al-Islam*", yang selalu dipropagandakan oleh muslim radikal sama artinya dengan istilah "totalitarisme". Istilah "*Syumuliyya*" mengandung tuntutan agar hukum Islam direalisasikan tanpa kompromi dalam segala bidang, baik dalam ranah publik maupun ranah privat. Islamisme pada dasarnya anti pluralitas, anti kebhinekaan, anti demokrasi.³⁰

Keberatan terhadap penggunaan sebutan totalitarisme pada Islamisme radikal mengacu pada pengalaman di Iran, di mana tokoh

28 Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius 1992), hlm. 232.

29 Bdk. Franz Magnis-Suseno, "Melawan Pemikiran Ideologis," dalam: Eddy Kristianto, *Etika Politik Dalam Konteks Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001), hlm. 331-344.

30 Bassam Tibi, *Der neue Totalitarisme...., op.cit.*, hlm.81

politik radikal berhasil menduduki posisi penting dalam politik, tetapi tidak bisa dikatakan bahwa mereka mampu mengontrol masyarakat secara keseluruhan, sebagaimana lazimnya dalam sistem kekuasaan totaliter.³¹ Padahal hakikat totalitarisme adalah dominasi total atas manusia. Tiga langkah untuk mencapai tujuan dominasi total atas manusia, yaitu pemusnahan sisi yuridis manusia (pengabaian hak-hak dasar manusia sebagai pribadi hukum), pembunuhan sisi moral manusia, suatu langkah yang memustahilkan mengambil sikap untuk mengikuti hati nurani, dan, penyingkiran jati diri, pemusnahan kemajemukan individu.³²

Walau demikian, dengan sebutan totalitarisme tidak dimaksudkan untuk memperlihatkan persamaan 'isi' antara ideologi Islamisme radikal dengan ideologi-ideologi sekular abad 20, melainkan untuk memperlihatkan kesamaan struktur pemikiran ideologis. Berikut ini akan dikemukakan kesamaan dan perbedaan antara beberapa ideologi ini.

Selain memburu kekuasaan atas dunia, ketiga ideologi membenarkan pembunuhan massal sejauh menyangkut kemurnian ideologi. Selain itu, ketiga ideologi membenarkan pemusnahan kaum Yahudi. Dalam pandangan kaum muslim radikal khususnya pemusnahan Israel merupakan langkah awal untuk mengalahkan pihak Barat terutama Amerika.³³

Selain persamaan, juga ada beberapa perbedaan mendasar antara ideologi sekular di satu pihak dan ideologi keagamaan di pihak lain. Islamisme radikal tidak merupakan gerakan yang diorganisasikan secara sentral sebagaimana lazimnya dalam Nasional-Sosialisme Hitler dan Komunisme. Islamisme radikal juga tidak terikat pada suatu wilayah negara tertentu. Selain itu, ideologi Islamisme radikal tidak memiliki pemimpin karismatis seperti Hitler atau Stalin; nama Osama Bin Laden merupakan kekecualian. Islamisme radikal beroperasi dalam pelbagai

31 Steffen Kailitz, *Der Streit um den Totalitarismusbegriff. Ein Spiegelbild der politischen Entwicklung*, dalam: Eckhard Jesse/Steffen Kailitz (Hrsg.), *Prägestärkte des 20. Jahrhunderts. Demokratie, Extremismus, Totalitarismus* (München: Nomos Verlag, 1997), p. 219-250, 225. Lihat juga Christoph Schuck, *Die Entgrenzung des Islamismus, op.cit.*, hlm.46.

32 Bdk. Mathias Daven, "Politik Pemunahan dan Pemusnahan Politik," dalam: *Jurnal Ledalero*, Vol 14, No. 1 Juni 2015, hlm. 129-158, 140

33 Yehuda Bauer, *Der dritte Totalitarismus. Radikale Islamisten kämpfen um die Weltherrschaft. Das haben sie mit Hitler und Stalin gemein*. Lihat: http://www.zeit.de/2003/32/Essay_Bauer (diakses: 16-11-2017).

kelompok yang terikat oleh basis ideologi agama.

Berbeda dengan Nasional-Sosialisme Hitler dan Komunisme Stalin, tatanan islamiah yang hendak dibentuk belum terealisasi menjadi kenyataan. Namun kaum muslim radikal hendak memobilisasi massa muslim di seluruh dunia untuk melibatkan diri dalam gerakan untuk mewujudkan cita-cita dengan segala cara, termasuk cara kekerasan. Kaum radikal menyulap ide *jihad* menjadi *jihadisme* , suatu unsur militeristik dalam ideologi Islamisme radikal.³⁴

Jika dalam dua jenis totalitarisme abad 20 (Komunisme dan Nasionalisme) aksi teror dijalankan oleh institusi negara, aksi teror dalam Islamisme radikal digerakkan oleh organisasi teroris seperti al-Qaida atau ISIS. Peter Waldmann memandang terorisme Islam terutama sebagai strategi komunikasi³⁵ yang bertujuan untuk menimbulkan ketakutan yang meluas di kalangan warga terutama kelompok elite yang mempertahankan suatu tatanan sosio-politik yang diklaim sesat di satu pihak dan pada saat yang sama menimbulkan simpati serta dukungan dari sebanyak mungkin warga (pihak ketiga) yang diklaim sebagai pihak yang dirugikan oleh tatanan politik tersebut.³⁵ Berbeda dengan aksi kriminal biasa yang hanya berputar pada hubungan antara pelaku dan korban, terorisme amat berpautan dengan “pihak ketiga”, yaitu warga yang diklaim menderita ketidakadilan yang mesti dibela dengan cara apapun. Dan kaum teroris mendefinisikan diri sebagai pembela nasib mereka.³⁶

Kenyataan ini hendak menjelaskan mengapa gerakan melawan hegemoni Barat dan modernisasi versi Barat bermuara pada perang irregular dalam bentuk terorisme sebagai perang suci. Penyerangan terhadap simbol-simbol peradaban Barat dilihat oleh kaum radikal sebagai suatu keharusan. Daya tarik perjuangan kaum muslim radikal bagi generasi muda terletak dalam kepedulian mereka terhadap pelbagai krisis (termasuk krisis identitas) yang menimpa masyarakat modern dan menawarkan solusi, yaitu Islam.³⁷ Modernitas mencukupkan diri dengan

34 Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus. op.cit.*, hlm.15

35 Peter Waldmann: *Terrorismus – Provokation der Macht* (Hamburg: Murmann Verlag, 2005), hlm. 12.

36 Johannes Urban, *Die Bekämpfung des internationalen islamistischen Terrorismus, op.cit.*, hlm. 34-35

37 Mir A. Ferdowsi, *Islamischer Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne oder eine Reaktion*

fundamennya yang sekuler di satu pihak dan menutup diri terhadap dimensi *religiøs transcendental* di pihak lain. Keprihatinan menyusutnya agama yang dialami oleh masyarakat modern sebagai salah satu bentuk penderitaan, merupakan pintu masuk bagi kaum radikal untuk mengobrol ideologinya dan menawarkan suatu cakrawala nilai dan makna hidup sebagai *fundamen* yang jauh lebih kuat daripada “*humanisme sekuler*”. Bagi kaum muslim radikal Islam—dibandingkan dengan ideologi Kapitalisme atau Sosialisme—merupakan sistem pemikiran lengkap, sebagai cara hidup yang sempurna dan dapat dijadikan sebagai solusi pelbagai problematika masyarakat modern.³⁸

MENYINGKAP PEMIKIRAN IDEOLOGIS KAUM RADIKAL

Sebagaimana telah dijelaskan terdahulu, ideologi radikal mesti disikapi dengan cara membedah, menyingkapkan struktur pemikiran ideologis kaum radikal serta mewaspadai konsekuensi praktis dari pemikiran tersebut. Warga negara dari pelbagai latar belakang agama yang berbeda-beda hendaknya tidak menunggu pasif sampai ‘virus’ radikalisme meracuni perdamaian dan membiarkan diri menjadi ‘massa’ bagi boneka hidup tanpa tindakan apa pun terhadap fenomena radikalisasi agama. Dengan mengacu pada pemikiran politik Hannah Arendt penulis hendak menegaskan bahwa seradikal apa pun propaganda, teror, serta ideologi, penganut ideologi radikal “tidak berhasil menghapus cinta akan kebebasan dari lubuk hati manusia.”³⁹ Dalam pandangan Arendt, hanya *politik*-lah yang dapat mencegah virus radikalisme dan ideologi radikal. Politik yang dimaksudkannya adalah ruang *antar-manusia*, yaitu kemampuan untuk bergerak bersama-sama. Dalam ruang *antar-manusia* inilah politik menjadi mungkin dan hidup ketika semua lapisan masyarakat dari pelbagai latar belakang agama yang berbeda-beda “tidak hanya bertindak atau berbuat

auf die Krise der Entwicklung? Dalam: Peter Eisenmann/Bernd Rill (Hrsg.) *Brennpunkte des Nord-Süd-Konfliktes* (Regensburg: Pustet Verlag, 1993), hlm. 89-105.

38 Bdk. Gottfried Künzlen, *Religiøser Fundamentalismus*, dalam: Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996), hlm. 50-71.

39 Hannah Arendt, *Asal-Usul Totalitarisme, Jilid III: Totalitarisme* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), hlm. 267.

sesuatu, melainkan bertindak dalam kebersamaan dan dalam kesalingan,”⁴⁰ melawan pemikiran-pemikiran ideologis.

Sebagai ideologi politik modern Islamisme radikal memuat lima struktur pemikiran ideologis yang patut dicermati.

Pertama, menyangkut problem klaim memiliki kebenaran absolut. Kaum ideolog mengklaim memiliki ‘ajaran’ yang absolut benar, suatu kebenaran yang tidak dapat dikritik atau difalsifikasi oleh pengalaman apa pun. Seorang ideolog tahu semuanya, maka apa pun yang dirasakan orang tidak relevan lagi. Tidak ada pengalaman apa pun yang dapat membantahnya dan ideologi semacam itu beroperasi di area abstrak. Realitas diubah sesuai dengan klaim-klaim kebenaran ideologi. Karena mengklaim telah memiliki ‘ajaran’ yang absolut benar kaum ideolog mengklaim juga bahwa kebenaran absolut tersebut termanifestasi dalam pandangan mereka sendiri.⁴¹

Bagi ideolog agamais hal itu berarti kebenaran absolut hanya termanifestasi dalam agama yang diyakininya, karena kebenaran tersebut didasarkan pada wahyu Allah yang diturunkan lewat nabiNya, sebagaimana dinyatakan dalam Alquran. Kebenaran tersebut tak bisa dikritik, tidak boleh dipersoalkan sekalipun atas dasar pendekatan kritis-ilmiah. Kepastian iman merupakan anugerah Allah kepada umatNya dalam situasi ketidakpastian era modern.

Pemikiran ideologis seperti ini dapat kita temukan dalam pelbagai karya Sayyid Abu A’la Maududi ketika ia memahami Islam sebagai satu-satunya agama yang benar. Oleh karena hanya Islam merupakan satu-satunya agama yang benar maka semua umat manusia mesti ditaklukkan untuk mengakui kebenaran yang tak terbantahkan itu. Pandangan seperti ini juga ditemukan dalam agama-agama besar lain, namun bagi Maududi kebenaran absolut tersebut tidak hanya terbatas pada praksis iman individual, tetapi juga bahwa kebenaran absolut tersebut harus

40 Hannah Arendt, *Denken Ohne Geländer. Texte und Briefe*. Herausgegeben von Heidi Bohnet und Klaus Stadler (München: Piper Verlag, 2006), hlm. 92.

41 Kurt Salamun, *Karl Poppers Aktualität für die Kritik an fundamentalistischen Weltanschauungen und Ideologien*, dalam <http://www.univie.ac.at/karlpopper2002/abstracts/ContributedPapers/Salamun.pdf> (dkses pada 22.08.2016).

direalisasikan secara politik. Menurutny suatu tatanan politik barulah adil jika hukum Islam menjadi dasar penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara.⁴²

Struktur pemikiran yang sama kita temukan dalam karya Sayyid Qutb yang berpandangan bahwa Islam merupakan satu-satunya agama yang benar tidak hanya menyangkut penghayatan iman individual. Lebih dari itu Islam mesti menjadi dasar penyelenggaraan kehidupan bersama dalam satu negara.⁴³ Kebenaran absolut dalam Islam tidak bisa tinggal tetap sebagai ajaran murni yang tidak berdampak pada kehidupan; Orang tidak dapat berada dalam kebenaran, jika pada saat yang sama tidak menarik konsekuensi kebenaran itu untuk hidupnya sendiri dan kehidupan berbangsa dan bernegara. Konsepsi negara kebangsaan merupakan „musuh“ utama kaum muslim radikal.⁴⁴ .

Keberatan terhadap pemikiran ideologis dalam fundamentalisme biasanya datang dari filsafat pengetahuan modern yang menegaskan bahwa budaya modern ditandai oleh ketidakpastian akan adanya kebenaran absolut. Kepastian akan adanya kebenaran absolut sulit didapatkan, paling banter kita hanya mampu mencapai kebenaran yang bercorak relatif. Meminjam ungkapan Karl R. Popper,⁴⁵ kebenaran tetap merupakan suatu dugaan, perkiraan, dan bersifat relatif; sedangkan kesalahan merupakan suatu kepastian. Jadi kebenaran tidak bersifat dogmatis, fundamentalis.

Pendirian ini tidak berarti bahwa secara prinsip kita tidak mencapai kebenaran. Pendirian ini lebih mengedepankan kemungkinan adanya kekeliruan dan keterbatasan daya pikir manusia. Manusia tidak dapat selalu tahu dengan kadar kepastian, apakah suatu pengetahuan atau keyakinan yang pernah dimiliki adalah absolut benar, dalam arti yang berlaku selamanya, tidak lagi dapat ditinjau ulang atau direvisi. Kebenaran bercorak relatif tidak dalam arti bahwa semua klaim kebenaran sama

42 Sayyid Abu A'la Maududi, *Weltanschauung und Leben im Islam* (München: Cordoba Verlag, 1996), hlm. 16, 172.

43 Christoph Schuck. *Die Entgrenzung des Islamismus.. op.cit.*, hlm. 62.

44 Peter L. Berger *Der Pluralismus und die Dialektik op.cit.*, hlm. 225-241

45 Kurt Salamun, *Karl Poppers Aktualität...loc.cit.*

nilainya, melainkan bahwa dalam segala klaim kebenaran termuat kemungkinan adanya kekeliruan yang kemudian dapat direvisi atau dikritik. Hal yang bisa dilakukan dalam ilmu hanyalah mengurangi kadar kesalahan sampai sejauh mungkin dapat mendekati kebenaran obyektif. Pendasaran moralnya terletak dalam pengakuan bahwa semua orang bisa salah dan bisa benar, tidak ada yang sepihak mengklaim paling benar, diskusi menjadi penting.⁴⁶

Pendirian ini memuat pengakuan akan adanya hak dasar mengenai kebebasan mengungkapkan pendapat dan adanya perubahan keputusan politis. Sementara kebanyakan orang modern mampu mengampilk sikap kompromi, seorang fanatik mengabaikan kemungkinan adanya kekeliruan: ia tahu persis kehendak Allah dan hidup di dalamnya secara murni dan konsekwen. Ia mengklaim memiliki kebenaran yang tak bisa didiskusikan. Semua pemikiran ideologi pada dasarnya tidak dapat dimodifikasikan berdasarkan pengalaman karena seorang ideolog tahu semuanya, maka apa pun yang dirasakan orang tidak relevan lagi. Tidak ada pengalaman apa pun yang dapat membantahnya dan ideologi semacam itu beroperasi di area abstrak. Realitas diubah sesuai dengan klaim-klaim kebenaran ideologi. Jadi ideologi totaliter sama sekali tidak berminat pada realitas pengalaman, melainkan hanya berminat pada realitas fiktif. Ideologi kebal terhadap sentuhan realitas pengalaman.⁴⁷

Kedua, klaim pengetahuan eliter-otoriter. Ideologi adalah seperangkat pemikiran kaum elite yang mengklaim memiliki pengetahuan yang benar tentang “ajaran yang benar” dan merasa terpanggil untuk mempropagandakan ajaran yang benar itu kepada seluruh bangsa dan bahkan seluruh umat manusia. Sedangkan kelompok lain tidak mempunyai akses kepada ajaran yang benar itu dan karena itu juga tidak berhak menafsirkannya dengan cara lain selain yang ditafsirkan oleh elite. Selain itu, sekelompok elite ideologi mengklaim berhak menentukan siapa yang layak diklasifikasikan sebagai pengikut ideologi dan mana pula yang dianggap sebagai penista ideologi. Elite ideologi mengklaim berhak

46 Karl R. Popper, *Gagalnya Historisisme* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm.115.

47 Bdk. Fidelis Regi Waton, *Die Provokation des Guten, Arendts philosophische Untersuchung zur Frage nach Schuld und Verantwortung unter der totalitären Herrschaft* (Berlin: LIT Verlag, 2016), hlm. 69.

memonopoli penafsiran demi menjaga kemurnian ideologi. Merasa memiliki privilese dan memiliki akses pada ajaran yang benar, mereka mengklaim berhak membuat fatwa.⁴⁸

Struktur pemikiran yang sama kita temukan dalam aneka tulisan Maududi ketika ia meluncurkan suatu proyek Islamisasi ,dari atas': demi terwujudnya negara Islam, suatu tatanan politik mesti dibangun atas dasar hukum Allah. Selain itu, Maududi menegaskan bahwa hanya penafsirannya sajalah yang benar atas teks-teks Alquran. Untuk tujuan itu ia mendirikan dan membesarkan partai '*Jama'at Islami,*' sebagai sarana untuk menjaga kemurnian ideologi, suatu strategi yang tak jauh berbeda dari strategi Lenin di Soviet. Struktur pemikiran yang sama juga ditemukan dalam aneka tulisan Sayid Qutb, ketika dia mengklaim adanya sekelompok elite yang benar-benar memahami kehendak Allah dalam Alquran dan menuntut ketaatan mutlak.⁴⁹

Seperti telah disinggung, pengetahuan selalu bersifat konjektural, tentatif, dan selalu harus diuji secara intersubyektif. Suatu teori pengetahuan harus selalu terbuka terhadap kritik. Tidak ada seorang pun mengklaim pemikirannya yang paling benar dan menuntut ketaatan mutlak atasnya. Kemajuan pengetahuan sebetulnya berarti pula meningkatnya sikap kritis. Sebaliknya, ideolog agamais adalah orang yang mengira ia tahu secara pasti apa yang ditetapkan Allah, menolak aneka kemungkinan tentang bagaimana teks-teks suci ditafsirkan. Dia yakin bahwa tafsirannya sendiri (yang tidak dipahaminya sebagai tafsiran) adalah satu-satunya yang benar. Dia tidak membedakan antara hukum Allah di satu pihak dan padangannya terhadap hukum Allah di pihak lain. Dengan kata lain, ia mencampur-adukkan antara kemutlakan kebenaran Allah dan kesimpulan bahwa interpretasi yang diberikan oleh ideolog agama terhadap interpretasi itu mutlak juga.⁵⁰

48 Bdk. Kurt Salamun, Ist mit dem Verfall der Großideologien auch die Ideologiekritik zu Ende?, dalam: Kurt Salamun (Hrsg.), *Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992), hlm. 31-49, 46.

49 Bdk. Gilles Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch* (München: Piper Verlag, 1991).

50 Bdk. Magnis-Suseno, *Melawan Pemikiran ideologis*, *op.cit.*, hlm. 338.

Nurcholish Madjid menandakan lebih jauh bahwa Sabda Allah dalam Alquran merupakan teks suci, sedangkan interpretasi atasnya tetap merupakan usaha manusia yang terbatas sifatnya. Apabila sekelompok elite agama mengklaim interpretasi mereka atas Alquran sebagai suci sama dengan menyejajarkan posisi mereka dengan Allah sendiri, sesuatu yang dapat digolongkan sebagai *syirk* (Politeisme), suatu dosa terbesar dalam Islam, dosa yang menistakan prinsip *Tauhid*. Kitab Suci Al-Quran menurut Madjid memuat Sabda Allah sebagai kebenaran absolut yang berlaku sepanjang zaman dan berlaku di mana pun dan kapan pun. Namun hal ini tak berarti bahwa manusia selalu dan di mana pun menginterpretasikannya secara benar dalam sebuah konteks. Manusia selalu tidak memahami kebenaran absolut tersebut secara sempurna dan justru karena itulah selalu terbuka bagi pluralitas interpretasi. Interpretasi justru karena sebagai interpretasi tak pernah boleh diabsolutkan. Hanya perintah Allah bersifat absolut. Prinsip ini mengharuskan umat Islam membedakan dimensi budaya dari Sabda Allah dan sungguh memahami konteks di mana ajaran Islam direalisasikan, yaitu konteks masyarakat Indonesia yang plural.⁵¹ Dengan pemikiran ini Madjid mengusung gagasan Islam-Kultural (sebagai alternatif dari Islam-Politik), yaitu “*an Islam whose primary role in the life of the nation is serve as a source of ethical und cultural guidance.*”⁵²

Ketiga, tendensi radikalisme alternatif. Ciri khas ketiga pemikiran ideologis adalah apa yang disebut sebagai *alternative-radicalism*,⁵³ yaitu sebuah perubahan radikal dengan tujuan membongkar struktur-struktur yang tidak adil. Perubahan gradual dan sikap kompromis tak mendapatkan tempat. Ideologi rezim totaliter mengklaim mampu memberikan penjelasan menyeluruh semua kejadian masa lalu, masa kini, dan masa depan. Segala sesuatu dapat ditempatkan dalam kerangka ideologi dan dijelaskan olehnya, karena dalam ideologi cuma ada kebenaran yang tak bisa dipersoalkan.⁵⁴

51 Nurcholish Madjid, Interpreting the Qur`anic principle of religious pluralism, dalam: Saeed Abdullah, *Approaches to the Qur`an in contemporary Indonesia* (London: Oxford University Press, 2005), hlm. 209-223.

52 Bdk. Robert W. Hefner. Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Class, dalam: *Indonesia 55*, 1993, hlm. 1-35, 4.

53 Kurt Salamun, *Karl Poppers Aktualität...op.cit.* hlm. 10

54 Fidelis Regi Waton, *Die Provokation des Guten*, *op.cit.*, hlm. 67

Struktur pemikiran yang sama ditemukan dalam aneka tulisan Sayyid Qutb ketika dia menilai tatanan sekular sebagai tatanan bobrok'. Tatanan politik dan sistem pemerintahan yang benar mesti dibangun atas dasar hukum Allah. Kedaulatan Allah di atas segala-galanya. Perubahan gradual terhadap tatanan yang ada hampir tidak ada gunanya, hanya membuang-buang waktu. Perubahan radikal merupakan suatu keharusan, yaitu pergantian sistem politik dan sistem pemerintahan.⁵⁵

Beberapa catatan kritis perlu dikemukakan di sini. Catatan pertama berkaitan dengan tendensi radikalisme-alternatif dalam Islamisme radikal seperti lazimnya pada pendekatan struktural radikal menegaskan bahwa hanya sebuah revolusi sosial, ekonomis dan politis dapat membongkar struktur-struktur ketidakadilan. Sejarah tidak pernah membuktikan keberhasilan pandangan seperti ini. Marxisme klasik tak pernah menduga mengapa struktur pertentangan kelas yang mereka kaji dengan cukup tepat pada pertengahan abad 20 dalam negara-negara industri tidak menghasilkan revolusi sosialis, melainkan evolusi negara kapitalis ke negara sosial neo-kapitalis. Pada negara-negara industri kelas buruh berhasil menjamin kepentingan-kepentingan dasar mereka, mereka tidak lagi mendukung usaha-usaha revolusioner terhadap struktur-struktur pemilikan. Artinya, struktur yang lebih adil tak perlu dibangun dengan sarana revolusi. Revolusi tak menjamin terciptanya struktur-struktur yang lebih adil. Dalam banyak negara komunis di mana pemerintahan non-komunis yang korup diganti oleh pemerintahan komunis yang jauh lebih kejam, lebih otoriter dan juga lebih korup. Jalan kekerasan yang ditempuh oleh aliran radikal itu sudah terkontaminasi oleh virus kekerasan yang menyatakan diri dalam struktur-struktur penindasan yang baru.⁵⁶

Catatan kedua berhubungan dengan perubahan radikal dengan sarana revolusi bercorak ideologis karena membenarkan pengurbanan-pengurbanan yang dibebankan pada masyarakat. Ideologi rezim totaliter mengklaim mampu memberikan penjelasan menyeluruh semua kejadian masa lalu, masa kini, dan masa depan. Demi kemurnian ideologi rezim

55 Christoph Schuck. *Die Entgrenzung des Islamismus*, op.cit. hlm. 30-32.

56 Peter L. Berger, *Piramida Kurban Manusia. Etika Politik Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm.84.

totaliter tak pernah mempedulikan akibat-akibat tindakan politis yang diambil. Akibat apa pun dari tindakannya, tidak terlalu penting dan tidak relevan baginya. Berbeda dengan aliran moderat yang memperjuangkan perubahan gradual langkah demi langkah sambil memperhitungkan biaya sosial yang harus ditanggung. Dalam hal ini pemikiran Peter L. Berger tentang postulat *ketidaktahuan* dalam penyelenggaraan politik amat relevan. Politik tidak pernah boleh didasarkan pada kepastian akan adanya kebenaran mutlak, karena tak ada seorang aktor di atas panggung sejarah yang dengan alasan apapun boleh beranggapan bahwa semua rencananya akan terwujud seperti yang dibayangkannya semula. Realitas sosial selalu keras, sukar dikendalikan dan bersifat menentang terhadap keinginan-keinginan kita. Seorang politisi harus bertindak dalam suatu keadaan tidak tahu. Dalam situasi di mana seorang politisi tak mempunyai informasi yang cukup, adalah lebih bijaksana baginya untuk mengambil tindakan ke arah tujuan-tujuan yang relatif dekat dan karena itu relatif dapat diperhitungkan, ketimbang bertindak ke arah tujuan-tujuan yang sedemikian luas dan jauh sehingga semua perhitungan berantakan. Dengan rumusan lain, lebih mudah meringankan derita tertentu daripada menciptakan kebahagiaan menyeluruh.⁵⁷

Terkait dengan tendensi radikalisme-alternatif dalam Islam, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) berpandangan bahwa Islam tidak bisa dijadikan sebagai ideologi yang menyajikan solusi radikal terhadap pelbagai problem. Suatu keadaan tidak dapat digambarkan sebagai total buruk atau total baik, melainkan ditelaah sekian rupa sehingga unsur positif dipertahankan sambil memperbaiki aspek-aspek negatif suatu keadaan. Suatu solusi tertentu bagi sebuah masalah hanya berlaku untuk waktu tertentu dan konteks tertentu pula. Sebaliknya kaum muslim radikal bertitik tolak dari suatu pemikiran yang tak menyentuh realitas apa pun.⁵⁸ Wahid menambahkan bahwa bidang politik seperti halnya bidang ilmu pengetahuan dan ekonomi mesti diperlakukan sebagai aspek duniawi yang memerlukan solusi yang sifatnya sekular. Ide “Islamisasi

57 *Ibid.*, hlm.131.

58 Abdurrahman Wahid. “Islam and Economics,” dalam: R. Papini/V. Buonomo (Ed.), *Religions, Development and Liberation in Asia* (Manila: New City Publications, 1993), hlm. 19-29, 24.

pengetahuan” menurutnya amat problematis, karena ide tersebut bersandar pada iman akan Allah yang absolut benar pada dirinya sendiri, dan tidak lagi bersandar pada pertimbangan bahwa manusia mampu menangani masalah-masalah duniawi berkat akal budi yang dikaruniakan Allah padanya. Dengan konsep manusia sebagai *Khalifah* di bumi Wahid menegaskan bahwa untuk mengurus dunia ini, Tuhan telah memberikan petunjuk-petunjuk dalam garis besar saja; Tuhan tidak memberikan petunjuk terinci bagaimana misalnya bidang politik kenegaraan ditata.⁵⁹

Keempat, rigorisme dualistis (skema kawan-lawan). Ciri khas keempat pemikiran ideologis terletak dalam apa yang disebut rigorisme dualistis, yaitu tendensi mereduksikan kompleksitas realitas ke dalam skema “kawan-lawan”; “benar-salah”. Seorang ideolog sejati memetakan pandangannya sendiri sebagai sesuatu benar dan patut dibela tanpa kompromi, dan pandangan lain yang berbeda dengannya sebagai sesuatu yang salah. Dalam pandangan ideolog radikal pihak “lawan” diklaim sebagai biang dari segala krisis, pihak lawan ditengarai sebagai manifestasi kekuatan jahat.⁶⁰

Demikianpun dalam ideologi Islamisme radikal, kaum radikal yang mengklaim memiliki kebenaran absolut, bertendensi memetakan realitas dengan skema: “orang beriman-orang kafir”. “Kaum kafir” ditengarai sebagai pihak yang berpaling dari jalan yang benar dan bersekutu dengan kekuatan jahat, hal mana dipandang sebagai sebab utama keruntuhan moral peradaban Islam. Demikian misalnya Maududi melihat dunia ini sebagai arena di mana dua kekuatan saling berhadapan: kekuatan terang dan kegelapan, kebaikan dan kejahatan, kebenaran dan kesesatan.⁶¹ Dunia ini merupakan panggung di mana kubu *Umma* (kaum muslim/beriman) berhadapan dengan kubu kaum kafir yang ditengarai sebagai berpihak

59 Gagasan yang sama juga ditemukan dalam pemikiran Nurcholish Madjid, lihat N. Madjid, *The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant Point Of View*. Dalam: A. Ibrahim, S. Siddique & Y. Hussain (ed), *Readings On Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), hlm. 379-387.

60 Kurt Salamun, *Ideologie und Aufklärung. Weltanschauungstheorie und Politik* (Köln-Graz: Böchlaue, 1988), hlm. 66.

61 Sayyid Abul A'la Maududi, *Islamische Lebensweise* (München: Schriftenreihe des Islamischen Zentrums, 1996), hlm. 62f.

pada kekuatan kegelapan.⁶² Pemikiran Sayid Qutb juga diwarnai oleh skema “kawan-lawan”, dimana dua kekuatan saling berhadapan, saling mengecualikan: *Umma* (persekutuan kaum beriman) versus kaum kafir. Qutb memahami panggilannya untuk memperluas *Umma* kepada seluruh umat manusia.⁶³

Di balik skema “kawan-lawan” ada dua sasaran yang hendak dituju, yaitu menjaga stabilitas serta homogenitas internal kelompok sendiri di satu pihak dan membangkitkan emosi massa untuk bersatu melawan musuh bersama, juga melawan pengkianat dalam kelompok sendiri. Jadi tujuan ganda hendak dicapai: menjamin integrasi internal kelompok dan atau minimal mencegah desintegrasi kelompok. Dengan skema pemikiran ‘kawan-lawan’ kaum radikal dan ekstrimis tak segan-segan memainkan isu sara dengan memetakan masyarakat plural atas dua bagian, kaum beriman atau kaum kafir. Kaum kafir ditengarai sebagai biang seluruh kebobrokan masyarakat, suatu pola pikir yang juga lazim dalam ideologi Komunisme atau ideologi Nasional-Sosialisme Hitler. Dalam ideologi Nasional-Sosialisme Hitler, misalnya, warga Yahudi sering dikambinghitamkan sebagai prototipe kekuatan jahat, suatu langkah pembenaran ideologis terhadap pemusnahan kaum Yahudi.⁶⁴

Tendensi kuat untuk memetakan realitas masyarakat ke dalam skema “benar-salah” sebagaimana biasa dalam ideologi Komunisme, Nasional-Sosialisme atau pun Islamisme mempunyai konsekuensi bagi usaha perdamaian dan sekaligus bagi pemahaman yang realistis tentang apa itu politik. Pertama, fundamentalisme agama umumnya, Islamisme radikal khususnya secara sepihak dan ekstrim mengabsolutkan perbedaan kebudayaan/agama dan menafikan kemungkinan untuk hidup bersama dalam semangat kebhinekaan.⁶⁵ Tesis populer “*clash of civilizations*,” dengannya Samuel P. Huntington dan kaum radikal berusaha mereduksi

62 Kurt Salamun, *Karl Poppers Aktualität*, op. cit., hlm. 6.

63 Sabine Damir-Geilsdorf, *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption* (Würzburg: Ergon Verlag, 2003), hlm 76-94.

64 Kurt Salamun, *Karl Poppers Aktualität... op.cit.* hlm. 9

65 Bdk. Thomas Meyer, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2002).

kompleksitas realitas sosial dan pluralitas kebudayaan/agama, mengandung kelemahan yang sangat fundamental. Tesis tersebut amat bertentangan dengan kenyataan bahwa ada banyak kelompok umat Muslim yang secara rasional menginterpretasikan tradisi keagamaannya sedemikian rupa sehingga memungkinkan kerjasama dan hidup bersama dalam damai dengan umat beragama lain.⁶⁶ Selain itu “konflik” antarumat beragama menunjukkan bahwa kepentingan politik pihak yang hendak memburu akses pada kekuasaan merupakan faktor yang amat menentukan, terutama bila agama diperalat untuk memobilisasi dukungan dan menarik garis pemisah antara “orang kita” dan “musuh”. Dengan kata lain, perbedaan agama bukanlah sebab utama konflik, melainkan unsur yang mempercepat kobaran api konflik.⁶⁷

Kedua, salah satu ciri khas mendasar dari pemikiran ideologis adalah bahwa eliminasi musuh dianggap sebagai bagian penting dari tugas politik: semua problem dipulangkan pada keberadaan musuh. Politik dalam semua ideologi radikal selalu merupakan *meta-politik*⁶⁸ yaitu politik yang didasarkan pada klaim kebenaran. Karena memiliki kebenaran absolut, kaum ideolog radikal mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat dan menolak prinsip-prinsip toleransi dan demokrasi serta hak asasi manusia. Dengan demikian politik dipahami sebagai perihal “benar-salah”, sesuatu yang amat bertentangan dengan tradisi filsafat sejak Aristoteles hingga Hannah Arendt yang menggolongkan politik ke dalam bidang *praksis* atau *tindakan*, bukan termasuk bidang teori. Bidang politik termasuk bidang *praxis*, yaitu tindakan manusia dalam suatu konteks sejarah untuk menjamin ketertiban hidup bersama dalam suatu masyarakat. Politik secara hakiki merupakan seni pemakaian kemungkinan nyata (*die Kunst des Möglichen*), dan sebagai itu politik tak pernah boleh menjadi perihal benar-salah, melainkan dengan perihal baik-buruknya suatu tindakan. Dalam hal tindakan tak ada kemutlakan,

66 *Ibid.*, hlm. 124

67 Andreas Hasenclever/Alexander De Juan, Religionen in Konflikten- Eine Herausforderung für die Friedenspolitik, dalam: *Aus Politik und Geschichte*, 6/2007, 5 Februar 2007, hlm. 10-16.

68 Thomas Meyer, *Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne* (Hamburg: Reinbeck 1989), hlm. 21

selalu ada pro-kontra, karena itu membutuhkan pertimbangan, diskusi bersama, ada kemungkinan kompromi.⁶⁹ Tendensi menyulap politik sebagai perihal benar-salah di Indonesia patut diwaspadai kelihatan dari tendensi radikalisasi agama yang mengancam keutuhan negara dan perdamaian.

Kelima, totalitas monistis. Pemikiran ideologis ditandai oleh apa yang disebut sebagai totalitas monistis, yaitu suatu pemikiran yang mengidealkan Kolektivisme sembari mengabaikan hak-hak asasi setiap individu. Nilai atau martabat pribadi diakui sejauh dia “melebur” pada kelompok (entah negara, atau masyarakat). Struktur pemikiran yang sama dapat ditemukan dalam pelbagai karya Sayid Qutb: baginya hukum Islam mesti merupakan basis suatu tatanan politik. Sayid Qutb seperti halnya Maududi dan Hassan al-Banna bercita-cita dan berjuang membentuk kesatuan politik homogen, hal mana hukum Islam menjadi dasarnya. Menurutny Islam tak mengenal diferensiasi antara Individu dan masyarakat, masyarakat dan negara, agama dan politik, dengan risiko bahwa artikulasi kepentingan individu atau partikular tidak diperbolehkan. Masyarakat Islam menghayati kesatuan dan bukan keterpisahan. Hak-hak masing-masing pribadi tidak dipermasalahkan, hal yang menjadi utama adalah bagaimana kesatuan bisa dihayati lebih mendalam. Paham hak asasi manusia tidak dapat ditampung dalam pemikiran ideologis kaum radikal seperti Qutb.⁷⁰

Kolektivisme amat bertentangan dengan martabat manusia: demi masyarakat, bangsa, ras atau negara, individu yang berarti manusia konkret dikorbankan. Padahal masyarakat, ras, bangsa dan negara tidak memiliki eksistensi tersendiri kecuali melalui orang-orang yang menjadi anggotanya. Logika yang aneh adalah bahwa masyarakat dijunjung tinggi pada saat yang sama unsur-unsur yang membentuk masyarakat yaitu pribadi-pribadi diremehkan.⁷¹ Namun apa yang secara logis tampak kontradiktif, dalam kenyataan tak ada kontradiksi, karena sesungguhnya

69 Bdk. Franz Magnis-Suseno, “Melawan Pemikiran Ideologis,” *op.cit.*, hlm. 331-344.

70 Bdk. Christoph Schuck. *Die Entgrenzung des Islamismus*, *op.cit.*, hlm. 61.

71 Franz Magnis-Suseno, *Berfilsafat Dari Konteks* (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 100.

yang dijunjung tinggi dalam kolektivisme bukan kolektif, melainkan sekelompok elite yang menetapkan diri sebagai penganut dan pengejawantahan kolektif itu. Jadi, dalam kenyataan kolektivisme selalu merupakan selubung ideologis kepentingan sekelompok elite: pemikiran ideologis merupakan sarana untuk membenarkan hak-hak sekelompok orang untuk merampas kemerdekaan orang lain. Semua ideologi termasuk ideologi keagamaan merupakan ancaman nyata terhadap kemanusiaan.

Sejak bergulirnya zaman pencerahan abad 18 muncul kesadaran umum bahwa baik individualisme maupun kolektivisme bermasalah. Individualisme melihat masyarakat semata-mata sebagai sarana untuk memenuhi tuntutan individu—sesuatu yang bermasalah bagi kelangsungan sistem-sistem sosial di mana pun termasuk dalam masyarakat Islam dan masyarakat Barat. Di Barat pun masyarakat hanya dapat berjalan bila memiliki cita-cita bersama yang dapat mendasari kesediaan berkorban. Para ideolog agamais yang sering menolak paham hak asasi manusia bertitik-tolak dari pengandaian bahwa paham hak asasi manusia mengandung virus individualisme.

Hal yang hendak ditegaskan di sini adalah bahwa jaminan hak asasi manusia justru merupakan tanda solidaritas dan kepedulian sosial dalam masyarakat bersangkutan. Jaminan hak asasi manusia berarti bahwa masyarakat memasang tolok ukur bagaimana segenap anggota harus diperlakukan dan perlakuan mana yang tak pernah boleh diberikan kepada anggota masyarakat. Hak-hak asasi selalu berupa perlindungan bagi pihak yang lemah (minoritas etnis, religius, budaya atau bahasa). Jadi, paham hak-hak asasi setiap pribadi bukan pendukung individualisme, melainkan tanda solidaritas nyata suatu masyarakat dengan warganya yang lemah. Sebaliknya demi kolektivisme, kaum ideolog agamais membenarkan pengurbanan-pengurbanan yang dibebankan setiap warga masyarakat dan setiap warga masyarakat harus bersedia berkorban dan kesediaan itu dipergunakan untuk menilai kepercayaan ideologi para warga masyarakat serta kesetiaan masing-masing warga.⁷²

72 Bdk. Franz Magnis-Suseno, "Hak Asasi Manusia. Kontestual atau Universal", dalam: *Prisma*, No. 11, 1994, hlm. 2-17, 12

Salah satu sebab utama yang menghambat agama-agama termasuk Islam untuk sungguh-sungguh menyadari dan menerima perspektif manusia sebagai manusia adalah bahwa wawasan kemanusiaan universal belum menjadi pengalaman nyata, dan bahwa wawasan tersebut masih terbelenggu oleh distingsi *orang beriman* dan *orang-kafir*. Distingsi ini menghambat umat beragama untuk sepenuhnya merealisasikan wawasan iman dan ajaran agamanya. Dari wahyu agama-agama kita mengetahui bahwa Allah sendiri mengambil inisiatif menyapa manusia, bahwa segenap pribadi dikehendaki dan diciptakan oleh Allah serta dipanggil untuk keselamatan kekal. Setiap orang berdimensi abadi. Dasar akhir martabat manusia terletak dalam panggilan Allah itu.⁷³ Nilai dan prinsip martabat manusia tak bisa ditampung dalam ideologi, termasuk ideologi Islamisme radikal.

PENUTUP

Keseluruhan tulisan ini dapat diringkas dalam beberapa penegasan. *Pertama*, upaya menyikapi radikalisasi agama dalam Islamisme tidaklah pertama-tama dengan sarana sangsi administratif, atau represi-fisis, melainkan dengan sarana diskursus kritis-terbuka *tentang* Islamisme dan radikalisasi agama dan – lebih penting lagi - *dengan* mereka yang mengambil posisi fundamentalis-radikal. Diskursus terbuka tentang ideologi radikal dimaksudkan untuk menyingkapkan dan mengkritik pemikiran-pemikiran ideologis yang terkandung di dalamnya serta meningkatkan kewaspadaan akan konsekuensi praktis dari sebuah pemikiran ideologis. Usaha memahami struktur pemikiran ideologis kaum radikal menjadi penting, karena tindakan kekerasan atau pembunuhan atas nama agama hampir selalu memiliki pembenarannya dalam ideologi yang dianut oleh sebuah kelompok. Umumnya suatu pemikiran akan tetap dipertahankan sejauh pola pemikiran tersebut dirasa menolong, memenuhi kebutuhan sosial dari kelompok yang menerima dan menganutnya. Diskursus kritis-terbuka terhadap ideologi radikal dilakukan melalui pengujian terhadap konsistensi dan validitas sebuah pemikiran. Dengan kata lain, diskursus

73 Bdk. Franz Magnis-Suseno, *Berfilsafat Dari Konteks..op.cit*, hlm. 88-97.

kritis terhadap sebuah ideologi radikal amat diperlukan untuk mengetahui seberapa jauh sebuah pemikiran benar dan dapat dibenarkan.

Kedua, hal yang patut dikritik atau dilawan bukan menyangkut penghayatan agama sekelompok orang yang meyakini kebenaran iman yang tak terbantahkan dan hidup menurut kebenaran iman tersebut tanpa kompromi. Yang harus dilawan adalah pemikiran ideologis kaum radikal yang memaksakan kebenaran agama mereka untuk dijadikan sebagai dasar penyelenggaraan politik dan negara. Dari perspektif teori politik-kenegaraan, fundamentalisme agama belum menjadi problem jika kita hanya mengacu pada penghayatan agama sekelompok orang yang meyakini kebenaran ilahi yang tak terbantahkan dan menata kehidupannya sesuai dengan keyakinan tersebut. Fundamentalisme agama baru merupakan ancaman nyata bagi eksistensi negara dan masyarakat yang heterogen, bila sekelompok umat beragama memaksakan kebenaran absolut yang diyakininya sebagai dasar negara dan menolak otonomi bidang politik. Ini harus dilawan, bukan dengan pedang, melainkan dengan pemikiran kritis rasional.

DAFTAR RUJUKAN

- Arendt, Hannah. *Asal-Usul Totalitarisme, Jilid III: Totalitarisme*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- _____. *Denken Ohne Geländer. Texte und Briefe*. Herausgegeben von Heidi Bohnet und Klaus Stadler, München: Piper Verlag, 2006.
- Bauer, Yehuda. *Der dritte Totalitarismus. Radikale Islamisten kämpfen um die Weltherrschaft. Das haben sie mit Hitler und Stalin gemein*. Bdk: http://www.zeit.de/2003/32/Essay_Bauer (diakses: 16-11-2017).
- Berger, Peter L. „Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewißheit.“ Dalam Dieter Becker (Hrsg.) *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- _____. *Piramida Kurban Manusia. Etika Politik Dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Chandra, B. *Communalism in Modern India*. New Dehli: Vani Educational Book, 1987.
- Colpe, C./Papenthin, H. (Hrsg.). *Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?* Berlin: Alektor 1989.

- Dahm, Bernhard. „Radikalisierung des Islam in Indonesien.“ Dalam Eva Streifeneder/Antje Missbach, *Indonesia – The Presence of the Past. A festschrift in honour of Ingrid Wessel*. Berlin: Regiospectra, 2007, hlm. 199-218.
- Damir-Geilsdorf, Sabine. *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quthb und seine Rezeption*. Würzburg: Ergon Verlag, 2003.
- Daven, Mathias. „Politik Pemunahan dan Pemusnahan Politik.“ Dalam *Jurnal Ledalero*, Vol 14, No. 1 Juni 2015, hlm. 129-158.
- Faksh., Mahmud A. *The Future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia*. Westport: Praeger Publishers 1997.
- Ferdowsi, Mir A. Islamischer Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne oder eine Reaktion auf die Krise der Entwicklung? Dalam Peter Eisenmann/Bernd Rill (Hrsg.) *Brennpunkte des Nord-Süd-Konfliktes*, Regensburg: Pustet Verlag, 1993, hlm. 89-105.
- Hasenclever, A/ De Juan, Alexander. „Religionen in Konflikten- Eine Herausforderung für die Friedenspolitik.“ *Dslam Aus Politik und Geschichte*, 6/2007, 5 Februar 2007, p. 10-16.
- Hefner, Robert W. „Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Class.“ Dalam *Indonesia* 55, 1993, hlm. 1-35, 4.
- _____. Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*. New York: Princeton University Press, 2000
- Kailitz, Steffen. „Der Streit um den Totalitarismusbegriff. Ein Spiegelbild der politischen Entwicklung.“ Dalam Eckhard Jesse/Steffen Kailitz (Hrsg.). *Prägekräfte des 20. Jahrhunderts. Demokratie, Extremismus, Totalitarismus*. München 1997, hlm. 219-250.
- Kepel, Gilles. *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper Verlag, 1991
- _____. *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München: Piper Verlag 1995.
- Kippenberg, Hans G. *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: Verlag C.H.Beck, 2008.
- Künzlen, Gottfried. „Religiöser Fundamentalismus.“ Dalam Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996, pp. 50-71.

- Madjid, Nurcholish. "Interpreting the Qur`anic principle of religious pluralism." Dalam Saeed Abdullah, *Approaches to the Qur`an in contemporary Indonesia*. London: Oxford University Press, 2005
- _____. "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant Point Of View." Dalam A. Ibrahim, S. Siddique & Y. Hussain (ed), *Readings On Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985, hlm. 379-387.
- Magnis-Suseno, Franz. *Berfilsafat Dari Konteks*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- _____. "Hak Asasi Manusia. Kontekstual atau Universal." Dalam *Prisma*, No. 11, 1994.
- _____. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius 1992.
- _____. *Filsafat Kebudayaan Politik, Butir-Butir Pemikiran Kritis*. Jakarta: Gramedia, 1995.
- _____. "Melawan Pemikiran Ideologis." Dalam Eddy Kristianto, *Etika Politik Dalam Konteks Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlm. 331-344.
- _____. „Religiöser Extremismus auf dem Vormarsch? Interpretation der derzeitigen Situation in Indonesien.“ Dalam: Eva Streifenender/ Antje Missbach/(Hrsg.), *Indonesia – The Presence of the Past*. Berlin: Regiospectra, 2007, pp. 219-230.
- Maier, Hans. *Das Doppelgesicht des Religiösen – Religion, Gewalt und Politik*, Freiburg: Verlag Herder, 2004.
- Marty E, Martin./ Scott, A. *Herausforderung Fundamentalismus, Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt/M. (Campus Verlag) 1996.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. *Islamische Lebensweise*. München: Schriftenreihe des Islamischen Zentrums 1996.
- Maududui, Sayyid Abu A'la. *Weltanschauung und Leben im Islam* München: Cordoba Verlag 1996.
- Meyer, Thomas. *Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg: Reinbeck 1989.
- _____. *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2002.
- Popper, Karl R. *Gagalnya Historisisme*. Jakarta: LP3ES, 1985.

- Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London: Routledge 1995.
- Riesebrodt, Martin. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.
- Salamun, Kurt. *Ideologie und Aufklärung. Weltanschauungstheorie und Politik*. Köln-Graz: Böchlau, 1988.
- _____. *Karl Poppers Aktualität für die Kritik an fundamentalistischen Weltanschauungen und Ideologien*. Dalam: <http://www.univie.ac.at/karlpopper2002/abstracts/ContributedPapers/Salamun.pdf> (dikses pada 22.08.2016).
- _____. "Ist mit dem Verfall der Großideologien auch die Ideologiekritik zu Ende?" Dalam Kurt Salamun (Hrsg.), *Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, hlm. 31-49.
- Schuck, Christoph. *Die Entgrenzung des Islamismus. Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2008.
- Tibi, Bassam. *Der neue Totalitarismus. "Heiliger Krieg" und westliche Sicherheit*. Darmstadt: Primus Verlag, 2004.
- _____. *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München, 1992.
- _____. *Fundamentalismus im Islam, Eine Gefahr für den Weltfrieden?* Darmstadt: Primus Verlag, 2000
- Udris, Linards. *Politischer Extremismus und Radikalismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Urban, Johannes. *Die Bekämpfung des internationalen islamistischen Terrorismus*. Wiesbaden: VS Verlag, 2006.
- Wahid, Abdurrahman. "Islam and Economics." Dalam R. Papini/V. Buonomo (Ed.), *Religions, Development and Liberation in Asia* Manila: New City Publications, 1993, hlm. 19-29, 24.
- Waldmann, Peter. *Terrorismus – Provokation der Macht*. Hamburg: Murmann Verlag 2005.
- Waton, Fidelis Regi. *Die Provokation des Guten, Arendts philosophische Untersuchung zur Frage nach Schuld und Verantwortung unter der totalitären Herrschaft*. Berlin: LIT Verlag, 2016.