

# POLITIK ATAS NAMA ALLAH

**Mathias Daven**

Sekolah Tinggi Filsafat Katolik Ledalero

Maumere 86152, Flores, NTT

*Pos-el:* matiasdaven@yahoo.de

DOI: <http://dx.doi.org/10.31385/jl.v18i1.162.22-60>

**Abstract:** Islamism has all of the characteristics of other secular ideologies, such as the faith that it has and offers the one and only absolute truth and thus claims that it reserves the right to impose law which must be obeyed by the society. Its ideological thought which can endanger peace is that political views are considered to be truth. On this basis, the society tends to be mapped out according to the right/wrong schema and therefore the owners of truth feel legitimized to disregard and oppress groups which they consider wrong. This has a serious consequence for realistic understanding of what politics is. One typical, main characteristic of an ideological thought is that obliterating enemies is considered as an essential part of political duties, which is a principle to watch out for. Politics is not theory but praxis (action) and hence there is no absoluteness. Consequently, there are always pro and contra, the need for consideration, and the possibility of compromises. In all political process, there would be the winner and loser, but there would be no right and wrong. The role of politics lies in an effort to ensure peaceful social life with freedom and justice among people of different religious backgrounds who are determined to build a nation together.

**Keywords:** Politics, Islamism, Ideology, Ideological Thought

## PENDAHULUAN

Pengalaman kehancuran Eropa akibat konflik dan peperangan antar-gereja dengan masing-masing pendukung politisnya pada abad

pertengahan<sup>1</sup> memberikan pelajaran berharga bahwa penyelenggaraan politik atas dasar klaim kebenaran agama merupakan ancaman nyata bagi kelangsungan masyarakat yang heterogen. Moralisisasi politik atas dasar keunggulan moral suatu agama didasarkan pada klaim sekelompok umat beragama bahwa agama kelompok tersebut merupakan satu-satunya agama yang benar dan dengan demikian mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat dan merasa terlegitimasi untuk mengabaikan – seperlunya menindas atau melenyapkan – mereka yang diklaim menganut agama tidak benar.

Untuk menjamin kebersamaan dalam damai dari warga yang mempunyai latar belakang agama, budaya, suku yang berbeda-beda, muncullah teori mengenai kebebasan beragama dan teori mengenai negara kebangsaan pada abad 18. Sejak saat itu muncul kesadaran baru bahwa penyelenggaraan politik tidak lagi bersandar pada klaim kebenaran suatu agama. Untuk mewujudkan hak-hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia, negara tidak lagi didasarkan pada klaim kebenaran suatu agama, melainkan amat terpaut dengan hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan.<sup>2</sup>

Patut disyukuri bahwa para pendiri negara Republik Indonesia telah menemukan solusi atas persoalan klasik bagaimana sebaiknya relasi antara agama dan politik dalam konteks masyarakat plural Indonesia diatur. Mereka bersepakat untuk mendirikan suatu negara kebangsaan yang berlandaskan pada wawasan kemanusiaan universal.<sup>3</sup> Dengan ideologi Pancasila politik kenegaraan di Indonesia tidak lagi bersandar pada kebenaran keunggulan moral agama Islam, melainkan amat terkait dengan upaya hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan dari

---

1 Lihat David McClean, *Staat und Kirche im Vereinigten Königreich*. Dalam: Gerhard Robbers (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2005), hlm. 603- 628, 608.

2 E.W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992), hlm 93.

3 Terutama Sukarno dalam pidatonya pada 1 Juni 1945 menyampaikan satu pesan penting bahwa "kebangsaan yang kita anjurkan bukan kebangsaan yang menyendiri, ... tetapi kita harus juga menuju pula kepada kekeluargaan bangsa-bangsa". Lihat Sukarno, *Pancasila Dan Perdamaian Dunia. Sebuah Kumpulan Pidato*. (Jakarta: Inti Idayu Press – Yayasan Pendidikan Soekarno, 1985), 10, 14, 15.

orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan keyakinan yang berbeda-beda dan bertekad membangun suatu negara bersama. Namun demikian pemaknaan politik sebagai pemusnahan musuh tetap perlu diwaspadai kelihatan dari tendensi menguatnya pemikiran ideologis dalam Islamisme<sup>4</sup> yang hendak menyulap politik sebagai perihal benar-salah.

Menarik untuk dicermati bagaimana pemikiran ideologis seperti ini meracuni diskursus politik di Indonesia ketika politik dimaknai sebagai *perang*.<sup>5</sup> Pemaknaan politik seperti ini bukan hal baru. Sayyid Qutb, tokoh Islam radikal asal Mesir juga memahami tugas politik sebagai pemusnahan musuh. Pandangan Qutb ini didasarkan pada diagnosisnya bahwa sejarah merupakan panggung pertarungan antara kebaikan dan kejahatan, antara Islam dan *Jahiliyah*. Dalam pandangannya politik selalu berarti politik tanpa kompromi karena antara Islam dan *Jahiliyah*, antara kebaikan dan kejahatan, tidak mungkin ada tempat bagi kompromi. Paham radikal dalam Islamisme versi Qutb berkecenderungan mendeskripsikan lawan politik sebagai personifikasi kekuatan setan, terutama kaum kafir ditengarai sebagai wujud nyata kekuatan jahat di dunia.<sup>6</sup>

Tulisan berikut ini bertujuan membedah pemikiran ideologis dalam Islamisme dan memperlihatkan konsekuensinya bagi pemahaman yang realistis tentang apa itu politik. Dibandingkan dengan ideologi

4 Abdurahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009); Christoph Schuck, *Die Entgrenzung des Islamismus. Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext* (Baden-Baden: Nomos Verlag, 2008); Bernhard Dahm, Radikalisierung des Islams in Indonesien, dalam: Streifeneder, Eva/Missbach, Antje, *Indonesia – The Presence of the Past. A festschrift in honour of Ingrid Wessel*. (Berlin: Regiospectra, 2007), hlm. 199-218; Fritz Schulze, "Pluralismus und Demokratie im radikal-islamischen Diskurs in Indonesien am Beispiel der Hizbut Tahrir", dalam: Schulze/Warnk, *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2008), hlm 23-42.

5 Politisi seperti Amien Rais misalnya menganalogikan Pilpres sebagai *Perang Badar*, suatu pendirian yang dikecam pelbagai pihak. Lihat Hasanudin Aco, "Analogikan Pilpres dengan Perang Badar, Amien Rais Dicap Bak Teroris", dalam: <http://www.tribunnews.com/pemilu-2014/2014/06/01/analogikan-pilpres-dengan-perang-badar-amien-rais-dicap-bak-teroris>. Lihat juga Artikel dengan judul "Analogikan Pilpres dengan Perang Badar, Amien Rais Dianggap Seperti Teroris, dalam: <https://www.beritasatu.com/nasional/187390/analogikan-pilpres-dengan-perang-badar-amien-rais-dianggap-seperti-teroris> (diakses 27 Maret 2019).

6 Lihat Hendrik Hansen, Ein Strukturvergleich von Sayyid Qutbs Islamismus mit Marxismus und Nationalsozialismus. Dalam: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005), hlm. 67-93, 72-77.

sekuler seperti Komunisme, Islamisme merupakan ideologi yang selalu membayang-bayangi keberlangsungan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang menganut prinsip Bhineka Tunggal Ika berdasarkan Pancasila. Ideologi Komunisme beserta Partai Komunis Indonesia sesungguhnya sudah “selesai” ketika rezim Orde Baru menumpaskannya hingga ke akar-akarnya. Sedangkan ideologi Islamisme selalu berpotensi membahayakan kelangsungan Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila.

## PROBLEMATIK ISTILAH ISLAMISME

Istilah *Islamisme* dan *fundamentalisme Islam* dalam tulisan ini digunakan dalam arti yang sama. Istilah “fundamentalisme” muncul pertama kali dalam diskursus terbuka dalam lingkungan masyarakat Kristen Protestan di Amerika Utara abad 20.<sup>7</sup> Penerapan istilah *fundamentalisme* dalam lingkungan agama-agama lain memperlihatkan paralelitas struktur pemikiran kaum fundamentalis dalam pelbagai agama. Sekurangnya ada beberapa unsur yang menjadi ciri khas fundamentalisme agama. *Pertama*, fundamentalisme pertama-tama merupakan ideologi politik, bukan gerakan keagamaan. Walau kaum fundamentalis selalu mendefinisikan diri sebagai “pembela Allah”, dalam kenyataannya mereka adalah aktivis politik yang berjuang agar hukum agama menjadi basis penyelenggaraan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. *Kedua*, kaum fundamentalis menginterpretasikan Kitab Suci dengan sewenang-wenang dan tak membiarkan Kitab Suci dibaca dengan pisau pendekatan hermeneutis modern rasional. *Ketiga*, posisi puncak dalam gerakan selalu merupakan privilese kaum pria yang karismatis. *Keempat* fundamentalisme agama mengartikulasikan gerakan menolak paham negara kebangsaan.<sup>8</sup>

Penggunaan istilah *fundamentalisme Islam* memicu perdebatan di kalangan intelektual Islam. Bassam Tibi misalnya lebih suka menggunakan istilah *Islamisme* ketimbang istilah *fundamentalisme Islam*, karena istilah *Islamisme* langsung memperlihatkan sebuah usaha dan proses penyulapan

7 Lihat Klaus Kienzler, *Der religiöse Fundamentalismus* (München: Beck, 1996), hlm. 28.

8 M.E. Marty/R.S. Appleby/A. Scott, *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996), hlm. 56-67

Islam menjadi sebuah ideologi politik, sedangkan istilah *fundamentalisme* dinilai sebagai *tipikal* di lingkungan Kristen Amerika.<sup>9</sup> Sebaliknya Saad Eddin Ibrahim<sup>10</sup> memandang istilah *fundamentalisme Islam* lebih meyakinkan jika dibandingkan dengan istilah *Islamisme* karena istilah *fundamentalisme Islam* langsung memperlihatkan imperatif untuk kembali pada Kitab Suci Alquran dan Sunnah Nabi sebagai satu-satunya *fundamen* yang paling meyakinkan sebagai pedoman yang mengarahkan tingkah laku individu dan kehidupan bermasyarakat. Itulah sebabnya Peter Wichmann menempatkan istilah *fundamentalisme Islam* sepadan dengan istilah *Islamisme radikal*, suatu sebutan yang mengacu pada apa yang dalam bahasa Latin disebut sebagai *radix* yang berarti “akar” dalam Islam, yaitu Alquran dan Sunnah Nabi.<sup>11</sup>

Fundamentalisme merupakan fenomena yang menyertai sejarah agama-agama, tak hanya Islam. Walau demikian fundamentalisme Islam atau Islamisme memainkan peran sentral. Beberapa alasan. *Pertama*, cita-cita politis-mesianis dalam Islamisme Islam tidak saja terbatas pada wilayah Arab atau negara-negara yang berpenduduk mayoritas Islam, melainkan mencakup seluruh umat manusia dengan agenda: tatanan dunia yang kini didominasi oleh model peradaban Barat yang bercorak kapitalis-sekuler pada akhirnya harus diakhiri dan diganti oleh tatanan yang berbasiskan hukum Islam. Berbeda dengan fundamentalisme Hindu misalnya yang hanya ingin mendirikan suatu tatanan sosio-politik-Hindu dalam lingkup terbatas pada sub-kontinen India, fundamentalisme Islam mengusung ide “Islam sebagai solusi” yang hendak dipaksakan kepada masyarakat manusia secara keseluruhan. Di sinilah letak tantangan Islamisme bagi perdamaian dunia.<sup>12</sup> *Kedua*, Islamisme mengartikulasikan apa yang disebut *benturan peradaban* (yaitu peradaban Islam dan Barat).

9 Lihat Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. (München: Beck, 1992), hlm. 30.

10 Bdk. Saad Eddin Ibrahim, *Islamic Activism and Political Opposition in Egypt*. Dalam: Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy, Twelve Critical Essays* (Kairo: The American University Press 1996), hlm.. 53-68, 53.

11 Peter Wichmann, *Al-Qaida und der globale Dihad. Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus* (Wiesbaden: Spinger VS, 2014), hlm.129.

12 Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. op.cit.*, hlm. 221.

Dalam rangka perlawanan terhadap hegemoni peradaban Barat, kaum muslim fundamentalis mengabsolutkan perbedaan budaya dan menafikan koeksistensi dari warga yang mempunyai latar belakang keyakinan, suku, agama yang berbeda. Dan inti perlawanan terhadap hegemoni peradaban Barat adalah penolakan terhadap konsepsi negara hukum sekuler yang memisahkan politik dan agama.<sup>13</sup>

Asal-usul ideologi Islamisme dapat ditelusuri dalam pelbagai gerakan pembaruan pemikiran Islam akhir abad 19 yang dipelopori oleh Hassan al-Bana dan Sayyid Qutb berkebangsaan Mesir, dua ideolog yang cukup berpengaruh menyebarkan paham-paham Islam radikal. Hassan al-Banna mendirikan organisasi radikal *Ikhwanul Muslimin* pada tahun 1928 dengan agenda mengakhiri hegemoni tatanan sekuler di Mesir dan di seluruh wilayah peradaban Islam. Dominasi nilai-nilai peradaban Barat tidak saja menyangkut sistem politik pemerintahan, melainkan juga menyangkut bidang ekonomi dan pendidikan. Menurutnya, sistem pendidikan di Mesir telah menjauhkan generasi muda muslim dari identitas keislaman dan menggiring generasi muda untuk mengidentifikasi diri dengan nilai-nilai modern versi Barat.<sup>14</sup>

Langkah solutif untuk memulihkan moralitas keislaman adalah pendidikan moral, khusus bagi kaum wanita muslim dengan tujuan agar kaum perempuan terhindar dari pola hidup Barat yang tidak mengindahkan kaidah moralitas Islam. Demi menjaga moralitas Islam, ruang gerak kaum wanita hanya dibatasi di dalam urusan rumah tangga keluarga dan tidak boleh tampil di ruang publik. Ruang publik hanya diperuntukkan bagi kaum laki-laki. Pemisahan ini didasarkan pada pemikiran bahwa seksualitas kaum perempuan dipandang sebagai godaan berbahaya bagi kaum laki-laki dan bakal merusakkan institusi perkawinan. Sebagai langkah penunjang kaum aktivis *Ikhwanul Muslimin* melakukan pengontrolan ketat terhadap prostitusi, perjudian dan alkohol serta hiburan-hiburan diskotek.<sup>15</sup>

13 *Ibid.* hlm. 29.

14 Marty/Appleby/Scott, *Herausforderung Fundamentalismus*, *op.cit.*, hlm. 165

15 Bdk. Christoph Schuck, *...op.cit.*, hlm. 32

Hassan al-Banna lebih tertarik pada ideologi Fasisme Italia-Musolini dan Komunisme Soviet ketimbang Liberalisme Inggris yang menjunjung tinggi kebebasan bagi setiap orang untuk mencari kebenaran dan mengamalkan ajaran agamanya. Pemikiran totaliter-sentralistik versi ideologi Fasisme dan ideologi Komunisme amat mewarnai organisasi *Ikhwanul Muslimin*. Motif politik dan nafsu menggapai kekuasaan politik dengan cara mengadopsi strategi Fasisme-Komunisme membuat organisasi *Ikhwanul Muslimin* tak jarang terlibat dalam konflik dengan rezim Mesir. Pada tahun 1948 Hassan al-Banna terbunuh sebagai korban konflik dengan rezim penguasa Mesir.<sup>16</sup>

Selanjutnya pemikiran ideologis *Ikhwanul Muslimin* dirumuskan secara sistematis oleh Sayyid Qutb. Menurutnya Islam merupakan agama yang membebaskan manusia secara keseluruhan jika manusia sungguh-sungguh hanya mengabdikan pada Allah. Aksi pembebasan tersebut hanya bisa dijalankan melalui perlawanan total-militer terhadap sistem sosio-politik sekuler yang diklaim sebagai rongrongan terhadap kedaulatan Allah.<sup>17</sup> Di bawah pengaruh Sayyid Qutb ormas *Ikhwanul Muslimin* berubah menjadi organisasi militer yang menghalalkan kekerasan sebagai sarana perjuangan melawan sistem pemerintahan presiden Mesir Jamal Abd el-Nasser yang dinilai telah jauh dari jalan Allah.<sup>18</sup>

Pada tahun 1966, rezim Nasser berhasil menghentikan langkah Sayyid Qutb dan diproses secara hukum.<sup>19</sup> Tindakan represif rezim Nasser di Mesir menyebabkan para pengikut organisasi *Ikhwanul Muslimin* ini hijrah ke Arab Saudi dan dilindungi oleh rezim Arab Saudi dengan beberapa alasan. Pertama, rezim Arab Saudi khawatir dan cemas jikalau gerakan Pan-Arabisme Gamal Abdel Nasser yang berdasarkan ideologi sosialisme tidak dibendung dan merupakan ancaman terhadap dominasi

16 *Ibid*, hlm. 80.

17 Sayyid Qutb (1906-1966) adalah tokoh radikal berkebangsaan Mesir yang 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 *Ikhwanul Muslimin*. Dalam ormas inilah Qutb menyulap Islam menjadi ideologi politik. Lihat Sayyid Qutb, *Milestones*. -Ed. A.B. al-Mehri- (Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006), hlm. 7-17.

18 Hendrik Hansen, *op.cit.*, hlm 70.

19 Mahmud A Faksh, *The Future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia*. (Westport: Praeger, 1997). hlm.46.

ideologi Wahabi-Saudi. Oleh karena itu organisasi *Ikhwanul Muslimin* yang ditindas di Mesir bisa merupakan sekutu strategis melawan *Pan-Arabisme-Sosialisme* Nasser. Kedua, kaum intelektual *Ikhwanul Muslimin* bisa direkrut membantu Saudi menyebarkan ideologi Wahabi ke seluruh negara Timur Tengah dan seluruh dunia. Simbiosis antara kedua organisasi ini membentuk kekuatan yang tak bisa diremehkan: Wahabi sendiri memiliki dana besar dan *Ikhwanul Muslimin* memiliki anggota terdidik dan terlatih untuk menyebarkan paham radikal ke seluruh dunia.<sup>20</sup>

Gerakan pembaruan pemikiran Islam kedua tokoh tersebut merupakan respons atas krisis yang melanda masyarakat Islam. Modernitas dan krisis yang menyertainya adalah satu-satunya konteks di mana Islamisme dapat dimengerti. Islamisme merupakan fenomena modern, meskipun kaum fundamentalis selalu memprogandakan ide-ide anti-modern. Tanpa modernitas kritik kaum fundamentalis terhadap budaya modern menjadi tak mungkin. Tidaklah tepat bila fundamentalisme dipahami sebagai Antimodernisme. Lebih tepat ia disebut sebagai *Antimodernisme yang modern*<sup>21</sup>, karena hanya dalam hubungan timbal balik antara Islamisme dan modernitas pola pikir dan tindakan kaum muslim fundamentalis atas problem yang dihadapi masyarakat modern dan solusi yang ditawarkan dapat dipahami.<sup>22</sup>

Berbeda dengan kaum tradisional yang hanya sekadar berupaya kembali ke sumber-sumber agama dan mencukupkan diri hidup dalam kelompok tertutup untuk memelihara kesalehan hidup serta tidak berminat untuk mempengaruhi proses politik, maka kaum muslim fundamentalis justru berjuang agar pesan sentral dan sumber-sumber agama tersebut diaktualisasikan dengan sarana politik modern *sekarang* ini dan mesti menjadi jawaban atas pelbagai krisis yang melanda masyarakat di era modern.<sup>23</sup>

---

20 *Ibid.* 83

21 Shmuel N. Eisenstadt, *Der Fundamentalismus als moderne Bewegung gegen die Moderne*. Dalam: <http://www.db-thueringen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-1344/eisenstadt.pdf>. (akses, 20 Maret 2019).

22 Helmut Dubiel, *Ungewißheit und Politik* (Frankfurt.: Suhrkamp Verlag, 1994), hlm. 208.

23 Marty/Appleyby/Scott, *Herausforderung Fundamentalismus... op.cit.*, hlm. 47.

Apa yang disebut „krisis“ tidak selalu mengacu pada adanya faktor-faktor objektif tertentu seperti misalnya krisis sosio-ekonomi (kemiskinan) atau sosio-politik (defisit demokrasi), melainkan terutama mengacu pada faktor yang bersifat subjektif, yaitu persepsi dan pengalaman akan krisis; jadi, bukan hanya sekedar memburuknya keadaan objektif. Artinya, krisis yang semula bersifat sosio-ekonomis bisa diinterpretasikan sebagai krisis yang bersifat spiritual; krisis tidak lagi digarap dalam kategori analisis ilmiah, melainkan dalam kategori spiritual, yaitu bahwa krisis berakar pada absennya agama dalam seluruh proses perkembangan masyarakat modern.<sup>24</sup>

Sejauh menyangkut Islamisme, maka sebab utama yang menentukan munculnya fenomena tersebut adalah konfrontasi dengan modernitas model Barat, sesuatu yang dewasa ini selalu berarti westernisasi dengan label “kebudayaan global”. Keunggulan teknologi dan ekonomi serta dominasi peradaban Barat dalam dunia Islam dipersepsikan sebagai awal dari proses marginalisasi peradaban Islam. Kaum muslim fundamentalis memanfaatkan kondisi krisis ini sebagai peluang untuk mengungkap program kontra-modernitas, suatu jenis modernitas yang didasarkan pada hukum Islam. Menurut kaum muslim fundamentalis, hal yang harus dilakukan bukan modernisasi Islam, melainkan islamisasi modernitas. Islam adalah solusi atas semua problem.<sup>25</sup> Modernitas versi Barat yang diglobalisasikan ke seluruh pelosok dunia hanya bertumpu pada konsepsi sekularitas dan rasionalitas dan tidak terbuka pada dimensi religius-transendental. Keprihatinan menyusutnya nilai-nilai agama yang dialami oleh masyarakat modern sebagai salah satu bentuk penderitaan, merupakan pintu masuk bagi kaum muslim fundamentalis mengobrol ideologi Islamisme.<sup>26</sup>

24 Andreas Hasenclever/Alexander De Juan, *Religionen in Konflikten – eine Herausforderung für die Friedenspolitik*. Dalam: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 6/2007, 5. Februari 2007, hlm. 10-16.

25 Mir A. Ferdowsi, “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, 90.

26 Gottfried Künzlen, *Religiöser Fundamentalismus*. Dalam: Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenze der Moderne* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996), hlm.50-71.

## Islamisme sebagai Ideologi Totaliter Abad 21

Islamisme pertama-tama mesti dipandang sebagai ideologi modern. Beberapa alasan. *Pertama*, Islamisme mempunyai semua ciri-ciri ideologi sekuler lainnya, seperti keyakinan memiliki dan menawarkan satu-satunya kebenaran; hanya kaum elite yang bisa memahami ajaran tersebut dan dipanggil untuk menjaga kemurniaannya; adanya klaim berhak untuk menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat. Klaim kebenaran dalam fundamentalisme agama malahan lebih kuat karena didasarkan pada otoritas ilahi.<sup>27</sup>

*Kedua*, terorisme internasional tak bisa dipikirkan tanpa Islamisme walau diakui bahwa Islamisme ditandai oleh pluralitas internal. Tidak semua kaum muslim fundamentalis menempuh jalan kekerasan untuk mencapai tujuan perjuangan. Sekurang-kurangnya ada dua cara pandang terkait hubungan antara Islam dan terorisme. Cara pandang *pertama* menegaskan bahwa Islam mengajarkan perdamaian dan karena itu terorisme tidak terkait dengan Islam. Argumentasi seperti ini tidak meyakinkan, karena agama tetap merupakan agama dari manusia dan manusia dapat memanipulasi agama untuk tujuan yang jauh dari semangat keagamaan. Betul bahwa tidak semua aksi kekerasan dan intoleransi memiliki dasar-dasar keagamaan, namun demikian banyak aksi kekerasan terjadi atas nama Allah. Tak sedikit kaum muslim yang meyakini bahwa pembunuhan terhadap “kaum kafir” merupakan sebuah bentuk ibadah kepada Allah.<sup>28</sup>

Cara pandang *kedua* menegaskan bahwa ada hubungan kausal antara terorisme dan Islam, artinya kekerasan bukanlah unsur yang bersifat kebetulan dari iman akan Allah, melainkan konsekuensi logis dari keyakinan akan adanya kebenaran ilahi yang tak terbantahkan dalam Islam. Samuel P. Huntington mengikuti alur pemikiran seperti ini ketika dia menulis: *The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization.*<sup>29</sup>

27 Hendrik Hansen, *op.cit.*, hlm. 67-93.

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

29 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* (New York: Simon

Kedua cara pandang tersebut sedikit banyak telah memperlihatkan dua aspek penting dalam Islamisme, namun tidak memperlihatkan akar terorisme itu sendiri. Pendirian yang hendak dibela di sini adalah bahwa terorisme internasional berakar pada sistem pemikiran ideologis dalam setiap ideologi termasuk Islamisme. Karena kritik ideologi merupakan usaha yang amat penting dalam rangka menyikapi dampak sebuah pemikiran ideologis dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, karena tindakan kekerasan, pembunuhan atau intoleransi hampir selalu memiliki pembenarannya dalam setiap pemikiran ideologis.

Dampak serius pemikiran ideologis bisa ditelusuri melalui data-data jumlah korban pembantaian rezim-rezim komunis abad 20: Lebih dari 100 juta orang yang mati karena rezim komunis, tidak terhitung mereka yang mati dalam perang dunia.<sup>30</sup> Korban yang mati di Uni Soviet karena kebijakan rezim komunis (Lenin) antara tahun 1918-1921 berjumlah 5 juta.<sup>31</sup> Orang mati kelaparan di RRC antara tahun 1959-1962 karena kebijakan rezim Komunis berjumlah hingga 45 juta orang.<sup>32</sup> Rezim komunis Khmer Merah di Kamboja telah menelan korban 2 juta jiwa (dari 8 juta penduduk) dan puluhan ribu akibat disiksa.<sup>33</sup> Data-data ini memperlihatkan betapa berbahayanya pemikiran ideologis dalam setiap ideologi bagi kemanusiaan. Hal ini juga amat berlaku bagi ideologi Islamisme.

Pertanyaan yang menarik untuk ditelaah adalah apakah terorisme merupakan konsekuensi logis dari adanya kebenaran ilahi yang tak terbantahkan dalam Islam? Kaum muslim radikal, kaum teroris atau akademisi seperti Huntington menegaskan bahwa ada hubungan kausal antara keduanya. Kaum muslim radikal meyakini bahwa dunia dan bahkan sejarah seluruhnya merupakan panggung pertarungan antara Islam dan Jahiliyah (kekafiran).

---

& Schuster Rockefeller Center, 1996), hlm. 217.

30 Korban Perang dunia II di Uni Soviet: 20 juta orang, di China: 65 juta orang, di Kamboja, 2 juta orang. Korban ideologi Nasionalisme Hitler lebih dari 20 juta orang. Lihat Stephan Courtois, *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen, und Terror* (München/Zürich: Piper Verlag, 1998).

31 *Ibid.*, hlm. 22.

32 *Ibid.*, hlm. 546.

33 *Ibid.*, hlm. 674.

Satu-satunya jalan untuk memenangkan Islam adalah jihad dengan tujuan memusnahkan jahiliyah. Pendirian yang hendak dibela di sini adalah bahwa intoleransi atau terorisme tidak terpaut dengan kemutlakan kebenaran Allah dalam Islam, melainkan amat terpaut dengan pemikiran ideologis bahwa iman akan Allah mengimplikasikan suatu hubungan langsung antara kemutlakan kebenaran Allah dan bentuk tatanan sosial-politik, seolah-olah Allah menetapkan secara rinci bentuk tatanan sosial-politik. Dengan kata lain, *modus langsung* hubungan antara Islam dan politik merupakan ancaman bagi kemanusiaan dan demokrasi. *Modus langsung* antara kemutlakan kebenaran Allah dan tatanan sosio-politik selalu berarti politisasi agama di satu pihak dan sakralisasi politik di pihak lain.<sup>34</sup> Cacat fundamental pemikiran ideologis dalam Islamisme terletak dalam pencampur-adukan antara kemutlakan kebenaran wahyu Allah dalam Alquran dan kesimpulan bahwa interpretasi atasnya diklaim sebagai kebenaran mutlak.<sup>35</sup>

Hubungan antara agama dan kekerasan bercorak ambivalen. Dalam pelbagai Kitab Suci ditemukan teks-teks baik yang membenarkan kekerasan maupun yang mengharamkannya. Oleh karena itu acuan pada teks Kitab Suci tidak terlalu banyak membantu untuk memahami kompleksitas hubungan antara agama dan kekerasan karena teks-teks Kitab Suci terbuka pada pelbagai interpretasi yang berbeda.<sup>36</sup> Ditilik dari posisi ini, agama dapat menjadi berkat sekaligus kutukan. Sejauh mereka berperan dalam masyarakat luas dan ikut mempengaruhi kegiatan politik dan ekonomi, agama-agama terkena ambivalensi budaya, sebab agama tidak pernah berada pada dirinya sendiri, melainkan selalu dalam bentuk sosio-budaya.

Pertanyaan yang menarik secara akademis dan penting secara politis adalah apakah agama dapat dipandang sebagai ideologi? Ideologi merupakan sistem pemikiran yang sudah terkena distorsi, entah disadari

34 Bdk. Heiner Bielefeldt dan Wilhelm Heitmeyer, *Politisierte Religion in der Moderne*. Dalam: Heiner Bielefeldt dan Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998), hlm.11-33.

35 Franz Magnis-Suseno, "Melawan Pemikiran Ideologis". Dalam: Eddy Kristiyanto (ed.), *Etika Politik dalam Konteks Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm, 331-344, 338.

36 Bdk. Johannes Müller, "Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen". Dalam: Johannes Müller/ M. Reeder/T. Karcher (ed.), *Religionen und Globalisierung*, (Stuttgart: Kohlhammer 2007), hlm. 120-138. Hans Meier, *Das Doppelgesicht des Religiösen – Religion – Gewalt- Politik* (Freiburg: Verlag Herder 2004).

atau tidak, yaitu suatu pandangan yang syarat dengan pamrih dan kepentingan kelompok, sehingga orang secara sadar atau tidak memalsukan realitas sosial. Ideologi merupakan teori yang lebih mengabdikan pada kepentingan sekelompok elite daripada kebenaran.<sup>37</sup> Dalam konteks ini ideologi bercorak tertutup dan berfungsi melegitimasi kekuasaan secara tidak wajar.<sup>38</sup> Dikatakan tertutup karena ideologi memuat seperangkat pemikiran elite yang mengklaim berhak menentukan tujuan-tujuan dan norma-norma sosio-politik dan harus ditaati secara mutlak.

Umumnya ideologi tertutup bersifat totaliter karena mencakup seluruh bidang kehidupan. Atas nama dan demi kemurnian ideologi, dibenarkan pengurbanan-pengurbanan yang dibebankan pada masyarakat. Ideologi totaliter sama sekali tidak berminat pada realitas pengalaman, ia bersifat kebal terhadap sentuhan realitas pengalaman; ia hanya berminat pada realitas fiktif. Karena seorang ideolog tahu semuanya, maka apa pun yang dirasakan orang tidak relevan lagi. Ideologi totaliter tidak jarang menggunakan sarana teror untuk mendapatkan dukungan massa.<sup>39</sup>

Kejahatan ideologi totaliter terletak dalam klaim menuntut ketaatan mutlak. Dari perspektif moral harus dikatakan bahwa tak ada sistem pemikiran manusia yang berhak menuntut ketaatan mutlak. Yang berhak menuntut ketaatan mutlak hanyalah Allah karena tuntutan Allah tak pernah memperkosa suara hati manusia. Selain itu harus dikatakan bahwa tidak ada ide-ide manusia yang berlaku mutlak dan tidak ada manusia yang berhak mengklaim bahwa ia mempunyai suatu pengetahuan khusus tentang bagaimana orang lain harus hidup.<sup>40</sup>

Sebaliknya sebuah ideologi dikatakan terbuka, bila ideologi tersebut memiliki nilai-nilai dan cita-cita yang tidak dipaksakan dari luar,

---

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

38 Ideologi adalah semacam teknik sosial yang dipakai untuk menjembatani kesenjangan antara klaim yang dibuatnya dan kepatuhan dari pihak warganya. Lihat Leo Kleden, "Sebuah Refleksi Kebudayaan Di Awal Pembangunan Jangka Panjang Tahap II". Dalam: Soerjanto Poespowardjo, Frans Parera (Peny.), *Pendidikan Wawasan Kebangsaan* (Jakarta: Grasindo, 1994), hlm. 283-307, 293.

39 Fidelis Regi Waton, *Die Provokation des Guten. Arendts philosophische Untersuchung zur Frage nach Schuld und Verantwortung unter der totalitären Herrschaft*. (Münster: LIT-Verlag, 2016), hlm. 69-70.

40 Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 370.

melainkan digali dan diambil dari suatu kekayaan rohani, moral dan budaya masyarakat itu sendiri, sebagai hasil musyawarah dan konsensus masyarakat tersebut dan berfungsi mengikat-satukan masyarakat yang bersifat plural.<sup>41</sup> Pancasila misalnya telah memainkan fungsinya sebagai ideologi terbuka dengan mengintegrasikan pelbagai macam kelompok etnis dan budaya di Nusantara ini menjadi satu bangsa dalam sebuah negara kesatuan. Kemampuan ideologi Pancasila untuk menjalankan fungsi integrasi sosial dimungkinkan oleh kenyataan bahwa Pancasila berwujud nilai-nilai dasar serta prinsip-prinsip kehidupan bersama masyarakat yang telah disepakati, bukan sebagai teori dari luar yang dipropagandakan segelintir elite. Pancasila menyediakan ruang, di mana semua kelompok keagamaan mengembangkan interpretasi (teologi) mereka untuk membangun masyarakat adil dan makmur. Betul bahwa Pancasila itu sendiri tidak sanggup menciptakan integrasi total, tetapi minimal Pancasila dapat mencegah disintegrasi total.<sup>42</sup>

Jika ideologi dipahami sebagai seperangkat pemikiran, maka agama tidak dapat dipandang sebagai ideologi, karena agama lebih daripada sekadar sebuah sistem pemikiran. Agama menyangkut sebuah kepercayaan yang diterima manusia dari Allah, bukan pikiran manusia tentang Allah.<sup>43</sup> Jika agama diperlakukan sebagai ideologi politik maka perwujudan inti ajaran agama tidak lagi bergantung pada keyakinan atau pengalaman penganutnya, melainkan amat bergantung pada saksi hukum negara. Selanjutnya, bila agama diperlakukan sebagai sarana mencapai kekuasaan dengan cara paksaan atau bujukan, maka agama tak beda dengan ideologi totaliter yang jauh lebih jahat daripada ideologi sekuler, karena kekuasaan politik totaliter dijalankan atas nama Allah.<sup>44</sup> Dari segi ini ide “negara agama” merupakan salah satu perkembangan terburuk zaman modern karena menyerang manusia langsung pada martabatnya, pada tanggung jawabnya sebagai manusia yang berkesadaran, memiliki hati nurani

41 *Ibid.*, hlm. 232.

42 Olaf Schumann, *Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kulturen* (Hamburg: E.B. Verlag, 1997), 205.

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

44 Magnis Suseno, *Melawan Pemikiran Ideologis*, *op.cit.*, hlm. 337

dan bebas. Cacat moral terbesar semua ideologi adalah bahwa dia tidak menghargai suara hati dan tidak bersedia untuk membawahkan tuntutan-tuntutannya pada 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 manusia.<sup>45</sup>

Islamisme tidak identik dengan Islam. Islamisme adalah Ideologi politik, Islam adalah agama. Sebagai sistem kepercayaan dan sistem kebudayaan, Islam bukanlah suatu kesatuan homogen, melainkan amat ditandai oleh pluralitas internal yang amat terkait dengan aneka interpretasi atas teks Islam. Bukanlah Islam *an sich* sebagai sumber Islamisme melainkan dominasi interpretasi yang konservatif atas teks Islam. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Islamisme merupakan bagian penting dalam perjalanan sejarah Islam itu sendiri, sama seperti mengatakan bahwa fundamentalisme Kristen merupakan bagian penting dari agama Kristen dan seterusnya. Posisi seperti ini dapat bermanfaat untuk menghindari dua posisi kulturalis yang tidak menguntungkan. Pendirian pertama – sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya – mengatakan bahwa ada hubungan kausal antara kekerasan dan Islam. Pendirian kedua mengatakan bahwa Islam adalah agama cinta damai dan terorisme tidak terkait dengan agama Islam.

Bassam Tibi menempatkan Islamisme sejajar dengan ideologi-ideologi totaliter abad 20 (Komunisme dan Nasionalisme Hitler) dengan menegaskan bahwa Islamisme merupakan Totalitarisme baru abad 21. Islamisme bercorak totaliter, karena ia memberlakukan hukum Islam sebagai dasar penyelenggaraan kehidupan pada semua bidang dan menolak prinsip otonomi bidang politik. Watak totaliter dan cita-cita menciptakan suatu masyarakat homogen merupakan hal yang konstitutif bagi semua jenis fundamentalisme, termasuk Islamisme. Pemberlakuan hukum Islam tidak saja terbatas pada batas teritorial suatu negara,

---

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

melainkan mencakup seluruh umat manusia, dan karena itu Islamisme tidak mengenal batas negara. Bahkan Islamisme hendak memerangi konsepsi negara hukum sekuler dan demokrasi karena konsep negara hukum sekuler hanya bertopang pada hukum buatan manusia.<sup>46</sup>

### Sarana dan Tujuan Perjuangan dalam Islamisme

Sekurang-kurangnya ada empat unsur perjuangan yang hendak diraih dalam Islamisme. Empat unsur tersebut yang dalam kebanyakan kasus bisa saling terkait. *Unsur pertama*, penetapan hukum Islam sebagai tonggak pedoman arah dalam semua aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Semua problem dan krisis yang melanda masyarakat modern hanya bisa diatasi jika hukum Islam menjadi dasar dan pedoman dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Bagi kaum muslim fundamentalis Islam, masyarakat dan politik merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan.<sup>47</sup>

Paham radikal Sayyid Qutb memberikan keterangan mengapa peran hukum Islam begitu sentral. Menurutnya hukum Islam membawa manusia semakin dekat dengan Allah dan membebaskan manusia dari penindasan manusia lain. Selain itu hukum Islam menjamin moralitas masyarakat.<sup>48</sup> Di satu pihak Qutb menuntut agar hukum Syariat tidak bisa diberlakukan “secara langsung” karena Syariat mesti bertumbuh dalam kesadaran hati orang dan tidak bisa dipaksakan dari luar. Di pihak lain Qutb menegaskan bahwa semua sistem politik yang menghalangi pemberlakuan hukum Syariat harus diperangi dengan cara apa pun.<sup>49</sup> Sistem politik negara kebangsaan harus dimusnahkan karena sistem politik tersebut tidak memberikan ruang bagi hukum Syariat dan membawa masyarakat kepada

46 Basam Tibi merujuk pada istilah “*Schumuliyya*”, yang selalu dipropagandakan oleh muslim radikal sama artinya dengan istilah “totalitarisme”. Istilah “*Schumuliyya*” 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. Lihat Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus. “Heiliger Krieg” und westliche Sicherheit* (Darmstadt: Primus Verlag, 2004), hlm. 61; 64; 81.

47 Herbert Landolin Müller, “Islamismus – eine totalitäre Ideologie? Versuch einer Annäherung an ein globales Phänomen”, Dalam: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hrsg.), *Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich*, (Göttingen: Böchlaue Verlag, 2006), hlm. 407-439.

48 Sayyid Qutb, *Milestones. op.cit.*, hlm. 108-110.

49 *Ibid.*, hlm.87-91.

situasi *Jahiliyah* (kekafiran).<sup>50</sup>

*Unsur kedua*, Islamisme memuat usaha untuk memberlakukan hukum Allah tidak saja bagi umat muslim di Timur Tengah, melainkan bagi seluruh umat manusia, artinya, pemberlakuan hukum Allah tidak hanya terbatas pada suatu wilayah teritorial tertentu (Timur Tengah), melainkan mencakup seluruh umat manusia. Dalam pandangan Qutb, Islam hadir untuk mengembalikan umat manusia tunduk di bawah kedaulatan Allah. Semua manusia harus menerima Syariat Islam tanpa keberatan apa pun karena arti terdalam dari agama Islam justru terletak di dalam tuntutan bahwa hukum Allah yang membebaskan mesti menjadi panduan bagi kehidupan seluruh umat manusia. Selama kehidupan umat manusia tidak mendasarkan diri pada hukum Allah – demikian Qutb – cita-cita perdamaian tak mungkin tercapai.<sup>51</sup>

Demi mencapai tujuan membebaskan manusia itulah, Qutb memandang *Jihad* terhadap sistem politik sekuler sebagai suatu keharusan. *Jihad* dilakukan untuk memastikan adanya garis pemisah yang jelas antara peradaban Islam dan peradaban *Jahiliyah*, suatu tatanan yang menurutnya tidak mengenal Allah. Sejarah menurutnya merupakan panggung pertarungan antara Islam dan *Jahiliyah*.<sup>52</sup> Qutb menegaskan bahwa antara Islam dan *Jahiliyah* tak ada jalan tengah dan tak ada kompromi. Sikap kompromis akan selalu merugikan Islam dan hal ini merupakan ancaman nyata bagi umat manusia secara keseluruhan. Upaya pembaruan masyarakat *Jahiliyah* tidak berguna sama sekali dan hanya membuang-buang waktu: alasannya adalah orang tidak dapat mengubah kejahatan menjadi kebaikan. Satu-satunya jalan yang benar untuk menyelamatkan umat manusia adalah penundukan umat manusia di bawah hukum Allah. Bagi manusia hanya ada satu jalan menuju Allah, yaitu Islam, sisanya jalan menuju neraka, yaitu *Jahiliyah*.<sup>53</sup>

50 *Ibid.*, hlm. 111-112.

51 *Ibid.*, hlm. 72

52 Istilah *Jahiliyya* diartikan sebagai kebodohan religius (jahil atau bodoh sehingga tidak mengenal Allah yang Esa.) *Ibid.*, hlm. 106, 111-118.

53 Sesuai semangat Alquran ada tempat bagi toleransi terhadap umat non-Muslim yang tidak menghambat perwujudan hukum Islam demi perdamaian, sambil tetap menghayati iman mereka sebagai umat Yahudi dan Kristen. *Ibid.*, hlm 84, 106-103.

Dengan pendirian seperti ini Sayyid Qutb menafikan kemungkinan “koeksistensi” antara Islam dan *Jahiliyah*. Hidup berdampingan dengan *Jahiliyah* akan selalu berarti ancaman dan penistaan terhadap Islam sebagai satu-satunya agama yang benar. Islam tidak mengisinkan koeksistensi, karena setiap koeksistensi akan selalu menghasilkan “Islam separuh” dan “*jahiliyah* separuh”. Qutb berpandangan bahwa kebenaran hanya satu, tak terbagi; jika tak ada kebenaran, maka pasti hanya ada kesesatan. Koeksistensi antara keduanya menjadi mustahil.<sup>54</sup> Konsekuensi dari pemikiran Qutb ini adalah bahwa manusia di belahan dunia lain yang tidak menjadikan hukum Islam sebagai landasan kehidupan bermasyarakat dan bernegara, sesungguhnya menjadi manusia angkuh karena hanya mengandalkan hukum buatannya sendiri. Ide demokrasi merupakan produk masyarakat *Jahiliyah*.<sup>55</sup>

*Unsur ketiga*, Islamisme memuat agenda penguatan identitas *umma* melalui isolasi diri dari pengaruh asing. Qutb melihat dunia ini sebagai panggung di mana *umma* (kaum muslim/beriman) berhadapan dengan *Jahiliyya* yang ditengarai sebagai berpihak pada kekuatan kegelapan, sebagai pihak yang bertanggung jawab terhadap keruntuhan moral suatu peradaban dan mesti dianggap sebagai musuh yang harus dimusnahkan.<sup>56</sup> Menurutnya identitas *umma* hanya bisa dipertahankan kalau *umma* tidak ternoda oleh pengaruh masyarakat *Jahiliyah*. Dengan kata lain, penguatan identitas keislaman hanya terwujud jika kaum muslim membentengi diri dari pengaruh budaya asing dan menolak semua pemikiran-pemikiran politik yang berasal dari Barat. Hanya dengan demikian penderitaan kaum muslim masa lalu akibat penjajahan Barat tidak lagi terulang kembali. Adopsi pemikiran-pemikiran serta pola hidup Barat hanya akan membawa masyarakat muslim di wilayah Arab semakin jauh dari jalan Allah. Kondisi ini tidak saja menyangkut keruntuhan moral melainkan juga kebangkrutan di bidang sosial dan ekonomi dan politik. Untuk mengakhiri semua ini perubahan radikal merupakan suatu keharusan,

54 *Ibid.*, hlm. 146

55 *Ibid.* hlm. 56

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

yaitu isolasi total dari pengaruh *Jahiliyah*-Barat.<sup>57</sup>

*Unsur keempat* ideologi Islamisme adalah instrumentalisasi Islam sebagai sarana legitimasi kekuasaan politik. Sebagai contoh instrumentalisasi Islam untuk memberikan legitimasi religius pada kekuasaan politik adalah dinasti kekuasaan kerajaan Saudi-Arabia Arab Saudi?. Problem utama instrumentalisasi Islam dalam kasus dinasti kerajaan Saudi-Arabia diperlihatkan oleh Halim Barakat: bahwa peraturan-peraturan perundang-undangan atas dasar agama diberi label absolut karena diklaim sebagai berasal dari Allah, jadi bukan buatan manusia (penguasa). Atas dasar itu pemegang kekuasaan mengklaim diri sebagai pelaksana kehendak ilahi dan kritik atasnya menjadi mustahil: "Atas nama tradisi agama Islam, rezim penguasa dimungkinkan untuk memenjarakan sekelompok orang yang tidak mengakui agama raja".<sup>58</sup>

Walau empat jenis target perjuangan tersebut menyatukan semua kaum muslim fundamentalis, namun tak dapat diingkari bahwa Islamisme amat ditandai oleh pluralitas internal terutama mengenai cara yang ditempuh, bahkan di antara aliran dalam Islamisme saling mengklaim sebagai yang paling benar dan menuduh kelompok Islam yang lain sebagai sekte yang telah sesat. Ormas *Ikhwanul Muslim* misalnya terbelah dua ketika harus dihadapkan pada pilihan cara mana yang mau ditempuh: ada kubu yang ngotot menempuh jalan kekerasan dan ada pihak yang menempuh jalan non-kekerasan.<sup>59</sup> Ditilik dari sarana atau cara yang digunakan untuk meraih tujuan perjuangan sekurang-kurangnya ada empat varian dalam Islamisme yang saling terkait, yaitu kelompok *Jihadis-Wahabi*, kelompok *militan situatif*, kelompok *aktivis indoktriner*, kelompok *Pseudodemokrat*. Jika dua kelompok pertama dicirikan oleh kesediaan menggunakan sarana kekerasan untuk mencapai tujuan, maka dua kelompok terakhir dicirikan oleh prinsip non-kekerasan.

57 W. Ende, Kollektive Identität und Geschichte in der islamischen Welt der Gegenwart. Dalam: W. Reinhard, (Hrsg.), *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte*. (Freiburg: Rombach, 1995), hlm.151-164, 156.

58 Halim Barakat, Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von Heute: eine Analyse. Dalam: Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi (Hrsg.), *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, (München: Beck, 2001), 110-129, 119.

59 Christoph Schuck, *op.cit.* hlm. 40-41.

Kelompok *Jihadis-Wahabi* mengadopsi pemikiran ideologis Wahabisme yang tak segan-segan menggunakan sarana kekerasan, penindasan, teror atau pembunuhan untuk mencapai tujuan perjuangan.<sup>60</sup> Wahabisme pada dasarnya menekankan perlunya kembali kepada “arti asli” dari Kitab Suci Alquran tanpa diembeli oleh *Ijtihad* atau interpretasi yang memperhitungkan penyesuaian terhadap konteks modern. Wahabisme amat konsisten dengan semangat puritan yaitu usaha menghapus semua unsur asing dan unsur manusiawi (kebudayaan) dalam Islam.<sup>61</sup> Di Asia Tenggara khususnya di Indonesia semangat kelompok *Jihadis-Wahabi* ini terpatri dalam organisasi *Jemaah Islamiyah* yang berjuang untuk mendirikan negara Islam dan mengembangkan pengaruhnya di wilayah Asia Tenggara. Organisasi *Jemaah Islamiyah* terlibat dalam pelbagai rangkaian aksi pemboman atas kedutaan Filipina di Jakarta pada tanggal 1 Agustus 2000, aksi pemboman di Bali 11 Oktober 2002 dan 5 Oktober 2005, aksi pemboman Hotel Marriott di Jakarta 5 Agustus 2003 serta aksi pemboman atas kedutaan Australia pada tanggal 9 September 2004.<sup>62</sup>

*Kedua*, kelompok *militan-situatif*, yang pada situasi tertentu menggunakan sarana kekerasan, sambil berkomitmen untuk mengkonstruksi identitas keislaman yang tertutup dan eksklusif. Kelompok ini sangat reaktif tatkala ada pernyataan provokatif dari pihak non-Islam yang bernada penistaan atau memusuhi Islam dan reaksi kelompok ini diwujudkan dalam bentuk aksi demonstrasi yang tak jarang diramu dengan aksi kekerasan terhadap pelbagai kedutaan negara-negara Barat.<sup>63</sup>

Di Indonesia kelompok ini direpresentasikan oleh *Front Pembela Islam* (FPI), ormas yang didirikan di zaman reformasi oleh figur militan keturunan Arab bernama Habib Rizieq Shihab. Ormas ini mengusung agenda pemberlakuan *NKRI Bersyariah* menurut semangat *Piagam Jakarta*.<sup>64</sup> Tak

60 *Ibid.*, hlm. 93

61 *Ibid.*, hlm. 31.

62 Organisasi ini didirikan pada tahun 1973 dan nama Sungkar dan Ba'asyir sangat berpengaruh membidani pemikiran ideologis dalam organisasi dan amat menjunjung tinggi perjuangan *Darul Islam* untuk memerangi negara kesatuan Republik Indonesia atas dasar Pancasila dan menggantikannya dengan sistem negara Islam. Lihat Christoph Schuck. *Ibid.*, hlm. 171-178.

63 *Ibid.*, hlm. 103-105

64 *Ibid.*, hlm. 188

jarang ormas ini melakukan kekerasan dengan dalih memerangi apa yang disebut “penyakit masyarakat” seperti minuman alkohol atau prostitusi.<sup>65</sup> Hal yang menarik untuk dicermati adalah struktur argumentasi Habib Rizieg Shihab terkait dengan demokrasi. Di satu pihak ia mendukung ide perwujudan NKRI Bersyariah seturut semangat Piagam Jakarta, yang berarti bertentangan dengan UUD 1945 (anti demokrasi Pancasila). Di pihak lain, ia menandakan bahwa pemberlakuan Piagam Jakarta justru memperkuat prinsip-prinsip demokrasi. Alasannya adalah karena Piagam Jakarta hanya menyangkut kewajiban bagi kaum Muslim, tidak menyangkut umat beragama lain.<sup>66</sup>

*Ketiga*, kelompok *indoktriner* yang mencakup kaum *Salafis neotradisional* dan *Oponen institusional*. Jika kaum *Salafis Neotradisional* tidak bernafsu untuk melawan pemerintahan yang sah karena diklaim tidak islamiah, maka kaum *oponen institusional* justru bernafsu untuk mengubah sistem politik. Namun keduanya sama-sama dicirikan oleh: penolakan cara-cara kekerasan, keaktifan untuk menyebarkan paham radikal melalui indoktrinasi atau khotbah di rumah-rumah ibadah dan tentu saja di luar bingkai perjuangan melalui partai politik.<sup>67</sup>

Kaum *Salafis-Neotradisional* amat terinspirasi oleh ajaran Wahabisme yang menekankan kesetiaan untuk kembali pada Alquran, namun mengambil jarak terhadap organisasi politik. Kelompok ini amat menekankan pendidikan yang bertujuan untuk mendidik manusia yang belum mengenal Allah menjadi manusia yang mengimani Allah. Walaupun kelompok ini tidak begitu saja dikaitkan dengan terorisme, namun satu hal yang tidak boleh diabaikan adalah bahwa penyebaran paham radikal melalui pendidikan langsung atau tak langsung “memproduksi” generasi yang bisa dengan mudah direkrut untuk mendukung aksi terorisme. Di Indonesia kelompok ini direpresentasikan dalam ormas *Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKASWJ)* dan *Laskar Jihad* pimpinan Ja’far Umar Thalib.<sup>68</sup> Sedangkan kelompok *Oponen*

65 *Ibid.*, hlm.186-187

66 *Ibid.*, hlm 189

67 *Ibid.*, hlm. 106.

68 *Ibid.*, hlm., 107; 192.

*Institusional* selalu mendefinisikan diri sebagai oposisi ekstra-parlementer dan berjuang melawan sistem politik yang ada. Walau pun kelompok ini dicirikan oleh prinsip non-kekerasan, toh tetap mengambil jarak dan atau tidak melibatkan diri dalam proses politik karena menurut kelompok ini sistem politik yang ada sudah tidak islamiah. Menurut Christoph Schuck, kelompok ini di Indonesia direpresentasikan dalam ormas *Hizbut Tahrir*.<sup>69</sup>

*Keempat*, kelompok *Pseudo-Demokrat*, yaitu kelompok muslim militan yang berjuang dengan cara berpartisipasi aktif dalam sistem politik yang ada dan ambil bagian secara aktif dalam pemilihan umum. Namun demikian partisipasi dalam proses demokrasi tidak serta merta membuat kelompok ini diklasifikasikan sebagai pendukung ide demokrasi. Dalam pandangan kelompok ini demokrasi tetap merupakan ide yang lahir dari *Jahiliyah*. Namun partisipasi aktif dalam sistem politik demokrasi dipandang sebagai langkah strategis pragmatis dengan tujuan memenangkan mayoritas kursi parlemen dan dengan itu terbuka jalan bagi perubahan sistem demokrasi menjadi sistem politik Islamiah.<sup>70</sup> Di Indonesia kelompok *Pseudo-Demokrat* ini dikaitkan dengan sepak terjang *Partai Keadilan Sejahtera (PKS)*.<sup>71</sup> Dengan jargon “Islam adalah Solusi” PKS dapat diklasifikasikan ke dalam kategori kelompok pseudodemokrat, karena loyalitasnya lebih mengabdikan pada *umma* ketimbang mekanisme demokrasi yang pada intinya memuat penghormatan hak asasi manusia.<sup>72</sup>

Kelompok *pseudodemokrat* melihat demokrasi hanya sebagai sarana untuk menggapai tujuan yang bercorak tidak demokratis, yaitu usaha menjadikan hukum Islam sebagai dasar penyelenggaraan politik kenegaraan. Demokrasi dipahami dalam bingkai sarana-tujuan: setelah tujuan tercapai, demokrasi sebagai sarana tidak lagi dipandang sebagai relevan. Karena secara ideologis kaum muslim fundamentalis sebenarnya menolak prinsip pemilihan umum karena kebenaran absolut sama sekali tidak bergantung pada konsensus yang bisa dibuktikan melalui proses pemilihan umum. Hukum Islam adalah satu-satunya hukum yang berasal

69 *Ibid.*, hlm., 108

70 *Ibid.*, hlm., 112.

71 *Ibid.*, hlm., 202.

72 *Ibid.*, hlm. 204, 207.

dari Allah dan karena itu wajib dijadikan sebagai tonggak pedoman arah dalam kehidupan bermasyarakat dan dalam politik kenegaraan. Hal itu tidak membutuhkan prinsip suara terbanyak.<sup>73</sup>

Dengan keterangan singkat di atas hendak ditegaskan di sini bahwa hal yang menentukan dalam Islamisme tidak terletak dalam penggunaan cara-cara kekerasan atau teror, melainkan bahwa kekuasaan politik selalu didefinisikan secara religius. Posisi ini mengatakan bahwa Allah telah menurunkan hukum yang absolut benar kepada manusia melalui Nabi-Nya dan hukum tersebut harus menjadi landasan kehidupan bermasyarakat dan bernegara dan hukum tersebut tidak bisa digantikan oleh hukum buatan manusia. Dengan kata lain, inti Islamisme terletak dalam pendirian pandangan politik mesti dianggap sebagai perihal benar-salah. Dengan menyulap politik sebagai perihal benar-salah, Islamisme seperti halnya ideologi sekuler lainnya (komunisme dan nasionalisme Hitler) memetakan masyarakat dalam kelompok yang benar dan kelompok yang salah dan dengan demikian merasa terlegitimasi untuk menindas kelompok yang tidak benar.<sup>74</sup>

## **PEMIKIRAN IDEOLOGIS DAN KONSEKUENSI BAGI PEMAHAMAN TENTANG POLITIK**

Berikut ini akan diperlihatkan beberapa unsur pemikiran dalam setiap ideologi termasuk Islamisme yang mengandung konsekuensi serius bagi pemahaman yang realistik tentang apa itu politik. *Pertama*, kaum muslim fundamentalis mengklaim memiliki kebenaran absolut dan kebenaran absolut tersebut tidak dapat difalsifikasikan oleh pengalaman empiris apa pun. Dan hanya elite ideologi yang berhak memonopoli penafsiran atas kebenaran absolut wahyu Allah, suatu pendirian yang menafikan kemungkinan pluralitas interpretasi.<sup>75</sup>

Keberatan yang dapat diajukan adalah bahwa budaya modern ditandai oleh ketidakpastian akan adanya kebenaran absolut. Dalam

73 *Ibid.*, hlm. 30-37; 227. Bdk. Jürgen Rüländ, "Religiöse Erneuerung in Südostasien. Ihre Auswirkung auf die Säkularisierung und Demokratie". Dalam: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B. 48-49, hlm. 34-46, 46.

74 Bdk. Franz Magnis-Suseno, *Melawan Pemikiran Ideologis*, *op.cit.*, hlm. 334.

75 Bdk. Sayyid Qutb, *Milestones...op.cit.*

budaya modern kebenaran tetap merupakan suatu dugaan dan bersifat relatif, sedangkan kesalahan merupakan suatu kepastian. 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 nilainya, melainkan bahwa dalam segala klaim kebenaran termuat kemungkinan adanya kekeliruan yang kemudian dapat direvisi.<sup>76</sup>

Dalam konteks ini pemikiran Nurcholish Madjid amat relevan ketika ia menandakan bahwa Sabda Allah dalam Alquran merupakan teks suci dan mengandung kebenaran absolut, namun interpretasi atasnya tetap merupakan usaha manusia yang terbatas sifatnya. Apabila sekelompok elite agama mengklaim interpretasi mereka atas Alquran sebagai suci dan absolut sama dengan menyejajarkan posisi mereka dengan Allah sendiri. Kitab Suci Alquran mengapa berbeda? 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.<sup>77</sup> Sebaliknya seorang fanatik fundamentalis tidak lagi bisa membedakan antara kemutlakan kebenaran Allah – yang oleh orang beragama mana pun tidak dapat disangkal – dan interpretasi atas kebenaran Allah itu. Pandangan tentang hukum Allah seharusnya diajukan sebagai *pandangan*

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

77 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.

tentang hukum Allah dan bukan sebagai hukum Allah.<sup>78</sup>

*Kedua*, pemikiran ideologis adalah apa yang disebut sebagai *alternative-radicalism*,<sup>79</sup> yaitu sebuah perubahan radikal dengan tujuan membongkar struktur-struktur yang tidak adil. Perubahan gradual dan sikap kompromis tak mendapat tempat. Sayyid Qutb berada dalam alur pemikiran seperti ini ketika ia menegaskan bahwa perubahan gradual terhadap tatanan yang ada hampir tidak ada gunanya, hanya membuang-buang waktu. Perubahan radikal mesti dilancarkan karena masyarakat dunia – demikian Sayyid Qutb – berada dalam dua pilihan – atau masyarakat *Jahiliya* atau masyarakat islamiah.<sup>80</sup> Pada level praktis hal itu berarti sistem politik yang sekuler harus diganti dengan sistem politik Islam.

Namun sejarah tidak pernah membuktikan keberhasilan pendekatan struktural seperti ini. Sejarah mencatat bahwa 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, pemerintahan non-komunis yang korup diganti oleh pemerintahan komunis yang jauh lebih kejam, lebih otoriter dan juga lebih korup.<sup>81</sup>

Terkait dengan tendensi *radikalisme-alternatif* dalam Islam, Abdurrahman Wahid 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

78 Magnis Suseno, *Melawan Pemikiran ... op.cit.*, hlm.338

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

80 Bdk. Christoph Schuck,... *op.cit.* hlm. 30-32.

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

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 fundamentalis bertitik tolak dari suatu pemikiran yang tak terkait dengan realitas mana pun.<sup>82</sup>

*Ketiga*, pemikiran ideologis terletak dalam apa yang disebut rigorisme dualistis, yaitu tendensi mereduksikan kompleksitas realitas ke dalam skema “kawan-lawan” dan atau “benar-salah”. Sayyid Qutb misalnya melihat dunia ini sebagai arena di mana dua kekuatan saling berhadapan: kekuatan terang dan kegelapan, kebaikan dan kejahatan, kebenaran dan kesesatan. Dunia ini merupakan panggung di mana kubu *Umma* (kaum muslim/beriman) berhadapan dengan *Jahiliyah* (kaum kafir) yang ditengarai sebagai berpihak pada kekuatan kejahatan. Demi mencapai kemenangan Islam, maka jihad terhadap musuh Islam merupakan sesuatu keharusan. Dengan ini Qutb mengembalikan tugas politik sebagai pemusnahan musuh,<sup>83</sup> suatu posisi yang tak jauh dari semangat ideologi Komunisme atau Nasional-Sosialisme, yaitu bahwa eliminasi musuh dianggap sebagai bagian penting dari tugas politik. Politik dalam semua ideologi termasuk Islamisme selalu merupakan *meta-politik*, yaitu politik yang didasarkan pada klaim kebenaran yang tak terbantahkan dan dengan demikian mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.<sup>84</sup> *Meta-politik* dalam Islamisme memberikan kesan seolah-olah Allah secara detail memberikan petunjuk praktis bagaimana politik kenegaraan harus ditata.

Terkait dengan hal ini pandangan Abdurrahman Wahid amat relevan. Menurutnya bidang politik seperti halnya bidang ilmu pengetahuan dan ekonomi mesti diperlakukan sebagai aspek duniawi yang memerlukan solusi yang sifatnya sekuler. Ide “sakralisasi politik” menurutnya amat problematis, karena ide tersebut bersandar pada iman akan Allah

82 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.

83 Sayyid Qutb, *Milestones op.cit.*, hlm. 81.

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

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 Abdurrahman 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.<sup>85</sup>

*Keempat*, pemikiran ideologis ditandai oleh apa yang disebut sebagai *totalitas monistis*, yaitu suatu pemikiran yang mengidealkan kolektivisme di satu pihak dan mengabaikan hak-hak asasi setiap individu. Nilai atau martabat pribadi diakui sejauh dia “melebur” pada kelompok (entah negara, atau masyarakat). Islamisme Sayyid Qutb mengikuti alur pemikiran serupa ketika ia bercita-cita dan berjuang membentuk kesatuan politik homogen, hal mana hukum Islam menjadi dasarnya.<sup>86</sup> Padahal masyarakat, ras, bangsa dan negara tidak memiliki eksistensi tersendiri kecuali melalui orang-orang yang menjadi anggotanya. Dengan menjunjung tinggi masyarakat dan mengabaikan individu-individu yang membentuk masyarakat tersebut terlihat jelas selubung ideologis kepentingan sekelompok elite, karena sesungguhnya yang dijunjung tinggi dalam kolektivisme bukan kolektif, melainkan sekelompok elite yang menetapkan diri sebagai pengemban dan pengejawantahan kolektif itu.<sup>87</sup> Semua ideologi termasuk ideologi keagamaan merupakan ancaman nyata terhadap hak-hak asasi manusia.

*Keenam*, *konstruksi identitas tertutup*. Kaum muslim fundamentalis berjuang menjaga kemurnian identitas *umma* dengan cara menjauhi pengaruh budaya asing. *Umma* yang ditandai oleh kesetiaan pada hukum Allah mesti mengambil jarak dari masyarakat kafir.<sup>88</sup> Dengan pendirian ini kaum muslim fundamentalis menafikan kemungkinan koeksistensi dan sekaligus menafikan kemungkinan pemahaman timbal balik antara masyarakat yang mempunyai latar belakang agama dan kebudayaan

85 Abdurrahman Wahid. *Islam and Economics....op.cit.*, hlm. 24.

86 Bdk. Christoph Schuck. *op.cit.*, .hlm. 61.

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

88 Christoph Shuck, *op.cit.*, hlm. 48.

yang berbeda. Problem mendasar dari konstruksi identitas tertutup tidak terletak dalam kebutuhan akan penguatan identitas, melainkan terletak dalam tuntutan akan adanya *identitas murni*, sesuatu yang oleh Thomas Meyer disebut *Identitätswahn* (mania identitas), yaitu suatu pendirian yang memuat cita-cita memisahkan diri dari yang lain di satu pihak dan atau pengucilan sewenang-wenang terhadap pihak lain yang mempunyai latar belakang agama dan kebudayaan yang berbeda. Pihak “asing” selalu diposisikan sebagai ancaman terhadap kemurnian identitas diri dan karena itu dijauhi.<sup>89</sup>

Apakah identitas dapat diusahakan melalui usaha isolasi dari pengaruh asing? Apa yang disebut sebagai puritanisasi agama sebetulnya merupakan tindakan untuk membersihkan agama dari pengaruh kebudayaan asing, apa yang tidak termasuk dalam agama harus dihindari. Sikap puritan merupakan sikap yang wajar bagi setiap agama wahyu, yaitu agar umat beragama senantiasa setia pada Sabda Allah. Usaha seperti ini membatasi diri untuk menjaga, jangan sampai unsur-unsur manusiawi memalsukan pesan ilahi. Namun sikap puritan menjadi tak wajar jika dibarengi oleh kehendak mau menghapus unsur-unsur manusiawi (kebudayaan) dalam agama.<sup>90</sup> Kaum fundamentalis memandang unsur-unsur kebudayaan lokal dan nasional sebagai ancaman terhadap kemurnian agama. Dengan demikian kelompok puritan seakan-akan melepaskan diri dari kesatuan masyarakat seluruhnya, menjadi semakin eksklusif dan loyalitas pada negaranya akan menipis, yang diutamakan adalah loyalitas pada *umma*, bukan pada negara yang menjunjung tinggi prinsip kebhinekaan. Dan dalam setiap agama di Indonesia ada kelompok-kelompok yang agak khawatir akan bahaya-bahaya terhadap kemurnian agama dan oleh karena itu bersikap keras terhadap unsur-unsur kebudayaan lokal sebagai membahayakan kemurnian agama. Kaum muslim garis keras misalnya menilai *Islam nusantara* sebagai “tidak murni”.<sup>91</sup>

89 Thomas Meyer, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2002), hlm. 40-45.

90 Franz Magnis-Suseno, *Kuasa Dan Moral* (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 96

91 Kautsar A. Noer, Sufisme dan Dialog Agama-Agama, dalam: Tim Litbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia*. (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 143-174.

Dalam kenyataannya agama selalu merupakan sistem budaya yang memuat kepercayaan kepada sesuatu yang transenden, kepercayaan mana dijalankan melalui ritus tertentu sebagai simbol pokok. Tanpa memasuki konteks sosio-budaya tertentu suatu agama tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata bagi manusia yang menganutnya. Tanpa memperhitungkan suatu struktur sosial dan kebudayaan yang dimasukinya, agama menjadi tak relevan bagi pemeluk-pemeluknya dalam kebudayaan tersebut.<sup>92</sup> Pengalaman Indonesia menunjukkan bahwa Islam yang bersintesis dengan kebudayaan Nusantara dengan etika harmoni sebagai penopangnya justru dinilai amat *kompatibel* dengan demokrasi, toleransi, hak asasi manusia dan pluralitas.<sup>93</sup> Di kemudian hari inkulturasi Islam ke dalam budaya nusantara dijadikan oleh mayoritas cendekiawan Muslim Indonesia sebagai titik tolak refleksi untuk mengintegrasikan dua unsur fundamental dari identitas mereka sebagai muslim, yaitu *ke-Islam-an* dan *ke-Indonesia-an*. Mereka mengedepankan “*Islam-Kultural*” yaitu Islam yang primer diarahkan untuk mewujudkan nilai-nilai islamiah dan secara tak langsung memiliki tugas politik dalam konteks kemajemukan bangsa Indonesia. Sebaliknya muslim garis keras hanya memperhitungkan unsur keislaman dari identitas mereka, unsur ke-Indonesia-an diremehkan. Konsep negara Islam yang diusung oleh kaum muslim fundamentalis dinilai bercorak amat formalistis, legalistis dan skripturalistis. Ide tersebut selain menimbulkan konflik antara muslim dan non-muslim, juga akan memicu perpecahan internal *umat* Islam itu sendiri.<sup>94</sup>

### Tugas Politik Kenegaraan

Telah disinggung sebelum ini bahwa hal yang menjadi problematis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara adalah bila pendapat politik dianggap sebagai kebenaran. Anggapan tersebut telah menjiwai semua ideologi termasuk ideologi keagamaan seperti Islamisme. Konsekuensinya adalah bahwa pemilik paham yang benar merasa terlegitimasi untuk

92 Bassam Tibi, *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), hlm. 30-35.

93 Franz Magnis-Suseno, *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne* (München: Peter Kindt Verlag, 1989), hlm. 35.

94 Abdillah, Masykuri, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy* (1996-1993). (Hamburg: Abera Verlag, 1997), hlm. 229.

mengabaikan – seperlunya menindas atau melenyapkan – mereka yang salah.

Munculnya teori mengenai kebebasan beragama dan teori mengenai negara kebangsaan pada abad 19 memuat kesadaran baru bahwa politik kenegaraan tidak lagi dipahami sebagai perihal benar-salah. Bidang politik tidak termasuk bidang *Teori*, melainkan *Praxis*, yaitu tindakan manusia dalam suatu konteks sejarah untuk menjamin ketertiban hidup bersama dalam suatu masyarakat dan sebagai itu politik tidak pernah boleh menjadi perihal benar-salah, melainkan perihal baik-buruknya suatu tindakan. Dalam hal tindakan tak ada kemutlakan, selalu ada pro-kontra, karena itu membutuhkan pertimbangan, diskusi bersama, ada kemungkinan kompromi. Dengan demikian dapat saja ada yang menang dan ada yang kalah, tetapi tidak ada yang benar dan yang salah. Martabat dan hak semua pihak tetap terjaga.<sup>95</sup>

Politik adalah tindakan dalam situasi yang berubah. Tindakan selalu berarti memulai sesuatu yang baru, karena manusia selalu terbuka untuk mengambil inisiatif memulai yang baru. Dan dalam sebuah tindakan termuat kemampuan manusia untuk merealisasikan kebebasannya. Selain itu tindakan selalu terwujud dalam ruang *antar-manusia* di mana manusia dalam keberagamannya berdiskusi, berbicara, saling bertukar pikiran demi kebaikan bersama. 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 sesuatu, melainkan bertindak dalam kebersamaan dan dalam kesalingan. Dengan kata lain, tindakan selalu dalam kerangka pluralitas. Faktum pluralitas ini terwujud dalam dua cara: dalam persamaan dan perbedaan. Tanpa persamaan antara manusia sebagai manusia tidak ada kemungkinan mencapai konsensus atau kompromi. Sebaliknya jika tak ada perbedaan di antara manusia, maka tak ada dasar untuk mencari kompromi atau konsensus. Dalam hal ini politik selalu terkait dengan pengelolaan pluralitas. Politik selalu beroperasi atas dasar pertimbangan

95 Bdk. Magnis-Suseno, *Melawan Pemikiran ideologis*, ..*op.cit.*, 334. Lihat juga Bernhard Sutor, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*. (Paderborn, München, Wien: Schöningh Verlag, 1991), hlm. 41.

bagaimana kemajemukan dalam masyarakat dikelola secara adil dan damai dan bukannya dipecahkan menurut skema “kawan-lawan”.<sup>96</sup>

Tidak semua tindakan sosial – misalnya tindakan dalam keluarga, budaya, ekonomi, agama – layak disebut sebagai tindakan politik. Tindakan politik selalu menyangkut kepentingan umum dalam arti sempit, jadi menyangkut problem bagaimana tatanan kehidupan bersama mau ditata. Politik sebagai bentuk khusus tindakan sosial amat diperlukan ketika kebersamaan manusia dalam perbedaannya menjadi problematis dan berada dalam konflik. Politik bertugas agar konflik diselesaikan bukan dengan prinsip kekerasan, melainkan dengan idea keadilan untuk mencapai kompromi. Sedangkan tindakan sosial dalam bidang persekolahan atau keluarga misalnya tidak dapat disebut sebagai tindakan politik karena sekolah tidak diselenggarakan untuk mengelola konflik, melainkan terutama agar para siswa-siswi mendapatkan pelajaran atau pengetahuan.<sup>97</sup>

Konflik yang dimaksudkan di sini bukan perselisihan pribadi, melainkan konflik normatif yang terlahir dari perbedaan norma dan keyakinan dalam masyarakat yang amat berkaitan dengan identitas dan jati diri setiap kelompok dan golongan dalam masyarakat. Konflik-konflik tersebut menimbulkan gesekan-gesekan sosial yang tak jarang melahirkan disintegrasi dalam suatu masyarakat dan negara. Oleh karena itu pengelolaan konflik merupakan salah satu masalah penting yang harus dipecahkan oleh segenap masyarakat modern. Dengan kata lain politik selalu memperhitungkan adanya konflik yang ada dalam masyarakat, baik menyangkut keyakinan, agama, budaya, maupun pandangan. Tugas politik terletak dalam pengelolaan konflik sedemikian rupa agar konflik tidak diselesaikan menurut prinsip kekerasan, melainkan menurut prinsip keadilan demi mencapai kompromi.<sup>98</sup>

Kompromi dalam hal ini tidak boleh disalah-artikan sebagai sikap kompromis dalam hal kebenaran sebuah keyakinan. Tak ada kompromi

---

96 Hannah Arendt, *Was ist Politik*. Aus dem Nachlas hrsg. Von Ursula Ludz (München: Piper Verlag, 1993) hlm. 34

97 Bernhard Sutor, *op.cit.*, hlm. 43

98 *Ibid.*, 52

dalam hal kebenaran. Tatanan politik hanya bisa menjamin perdamaian jika masalah kebenaran tidak dipaksakan secara politik. Kebenaran yang dipaksakan melalui sarana politik telah terbukti menyulut peperangan dan kekerasan.<sup>99</sup> Tugas politik terletak dalam usaha mengelola konflik dengan prinsip keadilan; adil berarti semua pihak dihormati dan tidak ada diskriminasi dan oleh karena itu tatanan yang dihasilkan bersifat stabil. Justru karena semua pihak menyetujuinya, hasil kesepakatan yang berorientasi pada idea keadilan adalah kuat.<sup>100</sup>

Menarik untuk dicermati bagaimana bangsa Indonesia mengelola konflik normatif hingga pada akhirnya mencapai kompromi pada level politik kenegaraan. Para politisi dari berbagai agama pasca proklamasi kemerdekaan menyepakati suatu landasan idiil sebagai dasar negara, yaitu Pancasila. Para wakil bangsa Indonesia sadar bahwa negara yang mau dibangun ini hanya akan kokoh apabila dilema wewenang ideologis dapat teratasi. Maka mereka tidak memakai sembarang nilai sebagai dasar negara; mereka juga tidak begitu saja memakai sistem nilai salah satu golongan masyarakat sebagai dasar negara; nilai-nilai yang mereka rumuskan adalah nilai-nilai yang oleh semua pihak dapat diterima karena memang sudah menjadi milik semua pihak. Atas dasar Pancasila politik kenegaraan bertugas untuk menjamin dan menjaga perdamaian di antara warga yang mempunyai latar belakang agama yang berbeda dan menyelenggarakan kesejahteraan umum, termasuk menyiapkan ruang bagi agama dan kepercayaan serta melindunginya sebagai harta warisan kerohanian masyarakat.

Hal yang hendak ditegaskan di sini adalah bahwa tugas politik kenegaraan tidak lagi terletak dalam urusan kebenaran melainkan dalam usaha menjamin hidup bersama secara damai dalam kebebasan dan keadilan dari orang-orang yang mempunyai latar belakang keagamaan dan keyakinan yang berbeda dan bertekad membangun suatu negara bersama. Solusi itulah yang disebut konsepsi *negara hukum sekuler*, yaitu suatu tatanan politis yang dilandasi pada tuntutan etis untuk mewujudkan hak-

---

99 *Ibid.*,

100 Franz Magnis Suseno, "Konflik dan Harmoni: Pengelolaannya dalam Wawasan Indonesia". Dalam: *Prisma* Thn XIV, Nr. 2/1985, 89-102

hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia secara sistematis.<sup>101</sup>

Perwujudan hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia hanya mungkin terjadi dalam bingkai negara hukum sekuler, bukan negara agama. Pemahaman tentang sekularitas negara hukum dengan acuan pada perwujudan sistematis hak kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia kiranya dapat membawa konsekuensi positif bagi semua umat beragama. Dalam bingkai negara hukum sekuler terbuka ruang bagi semua komunitas beragama untuk mengekspresikan jati diri mereka di ruang publik sejauh mereka bersedia menjadi pendukung paling utama cita-cita kemanusiaan universal yang tidak saja didasarkan pada pertimbangan humanistik belaka, melainkan terutama berdasarkan keyakinan keagamaan mereka sendiri.

Selain itu negara hukum sekuler tidak lagi bersifat *totaliter*, melainkan *sektoral*, artinya sekularitas sebuah negara hukum terletak dalam tugasnya yang terbatas pada penyelenggaraan kesejahteraan umum dan menegakkan perdamaian. Tugas negara tidak berurusan dengan persoalan keyakinan. Negara tidak mempunyai hak, dan tidak pula mempunyai kompetensi apapun untuk memaksakan sebuah sistem moral kepada masyarakat. Negara mesti menjamin bahwa tidak seorang warga pun didiskriminasi atau dibunuh atas dasar agama atau kepercayaan.<sup>102</sup> Di pihak lain negara modern tidak dalam posisi mengabaikan adanya kebenaran-kebenaran dalam setiap agama, juga tidak mempunyai wewenang apa pun untuk melarangnya. Sebaliknya negara wajib menyelenggarakan kesejahteraan umum, termasuk menyiapkan ruang bagi agama dan kepercayaan serta melindunginya sebagai harta warisan kerohanian masyarakat.<sup>103</sup>

Dari perspektif teori politik pembangunan mesti ditambahkan bahwa politik sebagai *praxis* (tindakan) tidak dapat dan tidak boleh didasarkan pada klaim kebenaran, melainkan didasarkan pada *probability*.<sup>104</sup> Sebabnya adalah bahwa tidak ada seorang aktor di atas panggung

101 E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, op. cit., hlm. 92.

102 Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 355, 363-364.

103 *Ibid.*

104 Peter L. Berger, *Piramida Kurban Manusia*, op.cit. hlm. 124.

politik yang dengan alasan apa pun boleh beranggapan bahwa semua rencananya akan terwujud seperti yang ia bayangkan semula. Sikap seperti ini hanya dimiliki kaum ideolog. Seorang ideolog tahu semuanya, maka apa pun yang dirasakan orang tidak relevan lagi. Padahal realitas sosial itu keras, sukar dikendalikan dan bersifat menentang terhadap keinginan-keinginan kita. Oleh karena itu seorang politisi harus bertindak dalam suatu keadaan tidak tahu; dalam situasi di mana seorang politisi tidak mempunyai informasi yang cukup dan keterandalan informasi yang dimiliki agak meragukan, 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 bijaksana bagi seorang politisi untuk mengambil kebijakan meringankan derita tertentu daripada menciptakan kebahagiaan menyeluruh.<sup>105</sup> Seorang politisi selalu harus memperhitungkan akibat-akibat tindakannya bagi orang lain, terutama pertimbangan-pertimbangan biaya, yaitu perhitungan penderitaan (*calculus of pain*) dan suatu perhitungan makna (*calculus of meaning*).<sup>106</sup>

## PENUTUP

Pemaparan yang serba singkat di atas dapat dirumuskan kembali dalam beberapa penegasan. *Pertama*, bahaya pemikiran ideologis bagi politik kenegaraan terletak dalam anggapan bahwa pandangan politik merupakan kebenaran. Bila politik kenegaraan diselenggarakan atas dasar klaim kebenaran, maka para pemilik kebenaran memetakan masyarakat ke dalam skema “benar-salah” dan dengan demikian merasa terlegitimasi untuk mengabaikan – seperlunya menindas atau melenyapkan – mereka yang salah. Tendensi untuk membagi masyarakat ke dalam dikotomi “benar-salah” mempunyai konsekuensi serius bagi pemahaman yang realistik tentang apa itu politik. Salah satu ciri khas mendasar dari

---

105 *Ibid.*, hlm. 131.

106 *Calculus of pain* menyangkut pertanyaan berapa banyak pengurbanan yang harus ditanggung oleh siapa, diandaikan oleh suatu model pembangunan macam apa? Sedangkan *calculus of meaning* berpautan dengan nilai-nilai atau makna hidup: manusia berhak hidup dalam dunia yang penuh makna. *Ibid.*, hlm. 133.

pemikiran ideologis bahwa pemusnahan musuh dianggap sebagai bagian penting dari tugas politik.

*Kedua*, Islamisme mempunyai semua ciri-ciri ideologi sekuler lainnya, seperti keyakinan memiliki dan menawarkan satu-satunya kebenaran dan atas dasar itu juga mengklaim berhak untuk menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat. Klaim kebenaran dalam fundamentalisme agama malahan lebih kuat karena didasarkan pada otoritas ilahi. Politik dalam Islamisme selalu berarti *meta-politik*, suatu politik yang bertopang pada kebenaran absolut yang tidak terbantahkan dan dengan demikian mengklaim berhak menentukan hukum yang harus ditaati oleh masyarakat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Pandangan seperti ini menyisakan satu opsi: kebenaran harus dimenangkan melalui pemusnahan lawan.

*Ketiga*, bidang politik bukanlah bidang teori, melainkan bidang *praxis* (tindakan) dan sebagai itu tak ada kemutlakan. Karena selalu ada pro-kontra maka perlu ada pertimbangan, ada kemungkinan kompromi. Dalam seluruh proses penyelenggaraan politik, dapat saja yang menang ada yang kalah, tetapi tidak ada yang benar atau salah. Tugas politik bukanlah memusnahkan lawan sebagaimana halnya dalam perang. Sebaliknya dengan menyulap politik sebagai masalah kebenaran, para ideolog umumnya dan kaum muslim fundamentalis khususnya cenderung membagi masyarakat ke dalam kelompok yang benar dan yang tidak benar dan dengan demikian berkecenderungan untuk mengabaikan, seperlunya menindas kelompok yang “tidak benar”, suatu pemikiran ideologi yang patut diwaspadai karena berpotensi memporakporandakan eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdillah, Masykuri, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy* (1996-1993). Hamburg: Abera Verlag, 1997.
- Andreas Hasenclever/Alexander De Juan, Religionen in Konflikten – eine Herausforderung für die Friedenspolitik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 6/2007, 5. Februari 2007.

- Arendt, Hannah, *Was ist Politik*. Aus dem Nachlas hrsg. Von Ursula Ludz. München: Piper Verlag, 1993.
- Barakat, Halim, Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von Heute: eine Analyse. In: Erdmute Heller/Hassouna Mosbahi (Hrsg.), *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, München: Beck, 2001, 110-129.
- Berger, Peter L., *Piramida Kurban Manusia. Etika Politik Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Bielefeldt, Heiner dan Wilhelm Heitmeyer, Politisierte Religion in der Moderne. In: Heiner Bielefeldt dan Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Böckenförde, E.W., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.
- Courtois, Stéphane et.al, *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen, und Terror* München/Zürich: Piper Verlag, 1998.
- Dahm, Bernhard, Radikalisierung des Islams in Indonesien. Dalam: Eva Streifeneder/Antje Missbach, , *Indonesia – The Presence of the Past. A festschrift in honour of Ingrid Wessel*. Berlin: Regiospectra, 2007.
- Damir-Geilsdorf, Sabine, *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*, Würzburg: Ergon Verlag, 2003.
- Dubiel, Helmut, *Ungewißheit und Politik* Frankfurt.: Suhrkamp Verlag, 1994.
- Ende, W. Kollektive Identität und Geschichte in der islamischen Welt der Gegenwart. In: W. Reinhard, (Hrsg.), *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte*. Freiburg: Rombach, 1995.
- Faksh., Mahmud A, *The Future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia*. Westport: Praeger, 1997.
- Ferdowsi, Mir A., Islamischer Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne oder eine Reaktion auf die Krise der Entwicklung? In: Peter Eisenmann/Bernd Rill (Hrsg.) *Brennpunkte des Nord-Süd-Konfliktes*. Regensburg: Pustet Verlag, 1993.
- Hansen, Hendrik, Ein Strukturvergleich von Sayyid Qutbs Islamismus mit Marxismus und Nationalsozialismus. In.: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische*

- Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster Rockefeller Center, 1996.
- Ibrahim, Saad Eddin, Islamic Activism and Political Opposition in Egypt, in: Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy, Twelve Critical Essays*. Kairo: The American University Press 1996.
- Kienzler, Klaus , *Der religiöse Fundamentalismus*. München: Beck, 1996.
- Kippenberg, Hans G., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck, 2008.
- Kleden, Leo, Sebuah Refleksi Kebudayaan Di Awal Pembangunan Jangka Panjang Tahap II. Dalam: Soerjanto Poespowardojo, Frans Parera (Peny.), *Pendidikan Wawasan Kebangsaan* . Jakarta: Grasindo, 1994.
- Künzlen, Gottfried, *Religiöser Fundamentalismus*. In: Hans-Joachim Hohn, *Krise der Immanenz. Religion an der Grenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996.
- Madjid, Nurcholish, Interpreting the Qur`anic principle of religious pluralism. In: Saeed Abdullah, *Approaches to the Qur`an in contemporary Indonesia* . London: Oxford University Press, 2005, hlm. 209-223.
- Magnis Suseno, Franz, *Berfilsafat Dari Konteks*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- , Konflik Dan Harmoni: Pengelolaannya Dalam Wawasan Indonesia. Dalam: *Prisma Thn XIV*, Nr. 2/1985, 89-102.
- , *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia, 1999.
- , *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* . Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- , *Kuasa Dan Moral*. Jakarta: Gramedia, 1988.
- , *Filsafat Kebudayaan Politik. Butir-Butir Pemikiran Kritis*. Jakarta: Gramedia, 1995.
- , *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia, 1999.
- , Melawan Pemikiran Ideologis. Dalam: Eddy Kristiyanto (ed.). *Etika Politik dalam Konteks Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- , *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*. München: Peter Kindt Verlag, 1989.

- Marty, M.E./R.S. Appleby/A. Scott., *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996.
- McClellan, David, Staat und Kirche im Vereinigten Königreich. in: Gerhard Robbers (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2005
- Meier, Hans, *Das Doppelgesicht des Religiösen – Religion – Gewalt- Politik* . Freiburg: Verlag Herder, 2004.
- Meyer, Thomas, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2002.
- , *Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg: Reinbeck 1989.
- Müller, Herbert Landolin, Islamismus – eine totalitäre Ideologie? Versuch einer Annäherung an ein globales Phänomen. In: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hrsg.), *Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich*, (Göttingen: Böchler Verlag, 2006).
- Müller, Johannes, Religionen – Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen. In: Johannes Müller/ M. Reder/T. Karcher (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer , 2007.
- Noer, Kautsar A., Sufisme dan Dialog Agama-Agama. Dalam: Tim Litbang PGI, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 200.
- Popper, Karl R., *Gagalnya Historisisme*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Qutb, Sayyid, *Milestones*. -Ed. A.B. al-Mehri- Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.
- Rüland, Jürgen, Religiöse Erneuerung in Südostasien. Ihre Auswirkung auf den Säkularisierung Und Demokratie. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B.48-49, hlm. 34-46
- Salamun, Kurt, *Ideologie und Aufklärung*, Wien-Köln Graz: Böhlau, 1988.
- Schuck, Christoph, *Die Entgrenzung des Islamismus. Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2008.
- Schulze, Fritz, Pluralismus und Demokratie im radikal-islamischen Diskurs in Indonesien am Beispiel der Hizbut Tahrir. In: Schulze/Warnk, *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
- Schumann, Olaf, *Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kulturen*. Hamburg: E.B. Verlag, 1997.

- Sukarno, *Pancasila Dan Perdamaian Dunia. Sebuah Kumpulan Pidato*. Jakarta: Inti Idayu Press – Yayasan Pendidikan Soekarno, 1985
- Sutor, Bernhard, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*. Paderborn, München, Wien: Schöningh Verlag, 1991.
- Tibi, Bassam, *Der neue Totalitarismus. "Heiliger Krieg" und westliche Sicherheit*. Darmstadt: Primus Verlag, 2004 .
- , *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München: Beck, 1992.
- , *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Wahid, Abdurahman (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009
- , *Islam and Economics*. In: R. Papini/V. Buonomo (Ed.), *Religions, Development and Liberation in Asia*. Manila: New City Publications, 1993.
- Waton, Fidelis Regi, *Die Provokation des Gutes. Arendts philosophische Untersuchung zur Frage nach Schuld und Verantwortung unter der totalitären Herrschaft*. Münster: LIT-Verlag, 2016.
- Wichmann, Peter, *Al-Qaida und der globale D jihad. Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus*. Wiesbaden: Springer VS, 2014.

### Internet

- <http://www.tribunnews.com/pemilu-2014/2014/06/01/analogikan-pilpres-dengan-perang-badar-amien-rais-dicap-bak-teroris>. (akses 20 Maret 2019)
- <https://www.beritasatu.com/nasional/187390/analogikan-pilpres-dengan-perang-badar-amien-rais-dianggap-seperti-teroris> (diakses 27 Maret 2019).
- <http://www.db-thueringen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-1344/eisenstadt.pdf>. (akses, 20 Maret 2019).