

PARADIGMA KEKERASAN AGAMA

Oleh: Akhyar

A. Pendahuluan

Fenomena kekerasan agama melahirkan wacana *paradoksal* bahwa agama tidak hanya bersifat *rahmatan lil alamin*, tapi juga bencana, karena melahirkan fenomena-fenomena kekerasan. Meskipun terdapat banyak pernyataan apologetis khususnya dari kalangan agamawan, bahwa agama secara esensial hanya mengajarkan perdamaian dan menentang kekerasan; tetapi manusia saja yang kemudian menyalahgunakan agama untuk kepentingan pribadi/kelompok sehingga menyulut kekerasan, yang jelas fenomena aksi kekerasan atas nama agama secara riil (nyata) terjadi dalam kehidupan kita.

Kekerasan atas nama agama bisa terjadi juga karena munculnya hubungan di antara keduanya yang ditandai oleh *ambiguitas*, yakni sifat mendua yang sangat nyata. Inilah yang kemudian melahirkan pepatah bahwa agama ibarat dua sisi mata uang yang bertolak belakang, sebagai sumber kedamaian; sekaligus sebagai sumber kekerasan dan konflik. Kalangan agamawan boleh saja mengklaim orientasi kepada kedamaian sudah intrinsik dalam tradisi dan ajaran agama-agama, tetapi secara intrinsik pula agama telah memancing dan melahirkan terjadinya konflik dan kekerasan. Menurut Ihsan Ali-Fauzi, bahwa akar kekerasan teologis juga bisa bersifat internal dan eksternal. Untuk akar teologis internal, Ihsan menyebutnya sebagai kaum fundamentalis agama sedangkan akar teologis yang bersifat eksternal menurutnya adalah kaum fundamentalis sekuler.

Dalam realitas dunia sekarang ini, terorisme adalah bentuk paling nyata dari benturan antara agama dan sekuler seperti di atas. Teror (*al-irhab*) pada hakikatnya adalah suatu kata yang memiliki banyak makna dan gambaran bentuk yang beraneka ragam. Namun demikian, semuanya berkisar pada kata *ikhafah* yang berarti membuat orang lain takut atau secara sengaja mengganggu stabilitas keamanan umum sebagai

ancaman.

Integrasi agama dan kekerasan memang bisa terjadi dalam banyak situasi.

Namun demikian menurut Charles Kimball, terdapat lima situasi dimana agama sangat berpotensi untuk berintegrasi dengan tindak-tindak kekerasan. **Pertama**, ketika agama mengklaim kebenaran agama sebagai kebenaran yang mutlak dan satu-satunya; **Kedua**, agama bisa melahirkan tindak kekerasan ketika dibarengi dengan ketaatan secara membabi buta kepada pemimpin agama; **Ketiga**, agama juga menurut Kimball bisa berintegrasi dengan kekerasan ketika umatnya mulai merindukan zaman ideal mereka di masa lalu dan bertekad merealisasikannya pada masa sekarang; **Keempat**, agama bisa berintegrasi dengan kekerasan ketika tujuan tertentu menghalalkan segala cara; **Kelima**, agama bisa berintegrasi dengan kekerasan ketika perang suci (*holy war*) sudah dipekirakan.

Proses terjadinya integrasi kekerasan teologis dalam diri umat beragama dapat dijelaskan melalui tiga variabel utama. **Pertama**, variabel norma dan ajaran agama; **Kedua**, variabel sikap dan pemahaman agama; dan **Ketiga**, variabel sikap yang muncul ketika variabel kedua dihadapkan dengan kondisi sosial, politik dan ekonomi yang nyata dalam masyarakat.

Melalui ketiga variabel di atas, proses integrasi kekerasan teologis dijelaskan melalui akar teologis kekerasan (yang bersumber dari ajaran-ajaran dan norma-norma agama), melalui akar antropologis (yang berkaitan dengan kemampuan manusia menerima, memahami dan menafsirkan ajaran dan norma agama melalui implementasinya dalam sikap dan cara hidup, sebagai suatu budaya) dan melalui akar sosiologis (yakni bersumber dari relasi sosial politik antar individu dan kelompok umat beragama yang berbeda-beda baik dalam skala lokal, domestik (nasional) maupun internasional). Di bawah ini akan dijelaskan akar kekerasan teologis dalam perspektif filosofis.

B. Paradigma al-Hakimiyah

Timbulnya paham dan gerakan keagamaan yang lebih mengutamakan kemapanan doktrin agama (*doctrinal establishment*), Spiritualitas Islam didasarkan atas asumsi bahwa agama berasal dari realitas yang mutlak yakni Tuhan sehingga pemahamannya juga mutlak. Pemahaman terhadap ajaran-ajaran agama dilakukan dengan tekanan tekstualitas kitab suci dan pelengkapannya dengan tidak mempedulikan kritik atas teks ataupun interpretasi konstektual. Meskipun kondisi saat ini berbeda dengan saat turunnya agama, namun mereka merasa pendekatan literar kitab-kitab keagamaan sebagai cara atau satu-satunya cara keberagamaan yang menurut mereka benar.

Doktrin sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Sunnah adalah doktrin yang bersifat universal dan telah mencakup segala aspek dalam kehidupan manusia. Keuniversalan al-Qur'an dan Sunnah tersebut bermakna berlaku tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu. Oleh karena itu ketaatan mutlak kepada Tuhan serta keyakinan bahwa Tuhan memang telah mewahyukan kehendak-kehendaknya secara universal kepada manusia.

Sikap seperti ini memang cenderung ke arah sikap doktriner karena dilandasi oleh keinginan yang kuat dalam memelihara dan menegakkan ajaran agama yang terbebas dari interpretasi-interpretasi yang dapat menyesatkan umat. Tetapi kecenderungan seperti ini kadang-kadang dapat mengakibatkan doktrin yang bersifat universal itu menjadi partikular, sehingga membuat agama kehilangan identitas karena tidak dapat mengikuti proses perubahan, adaptasi dan akulturasi.

Secara internal bahwa penghayatan ayat-ayat dalam kitab suci oleh penganutnya, dan secara eksternal adalah ekspresi yang keluar setelah penghayatan itu. Eksternalisasi merupakan konsekuensi logis dari internalisasi dan berwujud dalam sejarah tertentu, budaya dan komunitas tertentu. Fundamentalisme misalnya merupakan suatu eksternalisasi yang menyolok, eksklusif dan tanpa pembauran yang wajar. Sebagai konsep alternatif Setiap bentuk fundamentalisme seolah tidak dapat

dibenarkan secara sosial karena ia menutup diri, membenarkan diri dan tanpa adanya kompromi dengan pihak di luar dirinya, bersifat eksklusif, absolut dan intoleransi.

Sebagai gambaran, pendekatan laterar terhadap kitab-kitab keagamaan (Syari'ah) pada kenyataannya tidak begitu banyak dianut. Kebanyakan terjadi kompromi antara sistem syari'ah yang laterar dengan sistem modern yang konstektual. Bahkan ada juga negara Islam yang tidak memakai syari'ah dalam sistem hukumnya digantinya dengan sistem hukum modern seperti yang terjadi di Turki dan Indonesia.

Terdapat suatu ruang kebebasan (*freedom space*) bagi diri manusia untuk mengekspresikan tuntutan spiritualitasnya. Keberagamaan adalah suatu modus 'menjadi'. Dalam keberagamaan yang menjadi, manusia tidak pernah puas terhadap apa yang telah dipahaminya selama ini. Karenanya, keberagamaan tidak akan berhenti pada pemahaman dirinya, tetapi didialogkan secara terus menerus dengan keberagamaan pihak lain.

Pandangan inti dari kelompok muslim radikal adalah Hakimiyyat Allâh. Yaitu, pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariat-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya. Landasan berpikirnya berupa kalimat tauhid *lâ ilâha illa Allâh*. Yang berarti; tiada tuhan selain Allah, dan tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah, sehingga ia berimplikasi epistemologis pada penegasian semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah, dan berimplikasi epistemologis pada pemberian label musyrik, kafir, fasik dan zalim bagi siapa saja yang tak menegasi selain Allah dan syariat-Nya.

Hal ini terbukti pada prinsip kelompok muslim radikal bahwa siapapun yang enggan menegasikan sistem selain Allah, atau menolak dan memusuhi kedaulatan dan sistem Allah (*hakimiyyat Allâh* dan *syariat Allah*), adalah musyrik-jahiliyyah, karena mereka telah mensekutukan Tuhan dengan mengakui otoritas selain-Nya dan menggunakan sistem selain sistem-Nya.

Dan barang siapa yang enggan menerapkan syariat Islam adalah kafir, fasik, dan zalim. Karena Tuhan telah berfirman ”...*wa man lam yahkum bi mâ anzala Allâh fa ulâika hum al-kâfirûn...al-dzâlimûn...al-fasiqun*” (...barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir...dzalim...fasik). Ide yang hanya mengakui otoritas Tuhan dan syariat-Nya ini, tentu saja tak mengakui demokrasi. Karena baginya, semua adalah dari Tuhan untuk manusia. Tak ada istilah, dari manusia (baca: rakyat) untuk manusia.

Hakimiyyat Allah juga tidak mengakui kontrak sosial, karena kesepakatan bersama masyarakat untuk kepentingan bersama dalam suatu komunitas manusia, baginya tak diperlukan lagi. Semuanya sudah distempel oleh Tuhan dan syariat-Nya. Dan ia juga tidak mengakui pluralitas. Karena yang diakui hanya syariat Allah saja (baca: *syariat Islam Muhammadisme*). Tidak peduli dengan penganut agama lain yang punya syariat sendiri.

Demokrasi, pluralitas dan kontrak sosial seluruhnya tidak ada dalam hakimiyyat Allah. Sebaliknya, teokrasi dan berpikir teosentris memenuhi seluruh “capacity”nya. Pendapat ini dibuktikan dengan implikasi epistemologis-praktis hakimiyyat Allah yang cenderung membela Tuhan dan agama dari pada membela manusia, berorientasi melangit dari pada membumi.

Sebenarnya tendensi penyerahan diri secara total kepada Tuhan adalah wajar terjadi mengingat titik tolaknya adalah kalimat tauhid *la ilaha illa Allah*. Namun sayangnya, kalimat tauhid yang digunakan untuk mengagungkan Tuhan dan syariat-Nya, terkadang tidak lagi proporsional. Yang dibesarkan tidak lagi Allah dan syariat-Nya semata, melainkan diri sendiri dan pendapatnya. Hal ini dapat dilihat pada pengakuan mereka bahwa merekalah umat terbaik, umat Islamiyyah; selainnya buruk, jahiliyyah. Pendapat mereka adalah pendapat terbenar dan harus ditaati karena berpegang pada syariat Tuhan, sedang pendapat lainnya adalah salah. Padahal pengakuan itu belum tentu sesuai dengan realitas, dan secara tidak langsung telah

menempatkan diri pada posisi Tuhan, telah mereduksi egalitarisme manusia, dan telah melupakan bahwa kebenaran mutlak dari Tuhan yang berada di 'tangan' manusia pada hakekatnya tak lagi mutlak. Ia telah bercampur dengan kebenaran relatif manusia.

Klaim kebesaran dan kebenaran diri tadi cepat atau lambat akan menimbulkan gejala fasis, kemudian menghasilkan cara pandang dikotomis, lalu mendorong diri untuk memberi label-label buruk terhadap golongan yang tak sejalan. Seperti memberi label musyrik, kafir, zalim, munafik dan jahiliyyah kepada seteru atau orang yang tidak setuju dengan ide hakimiyyat Allah dan penerapan syariat, dengan tanpa kesadaran penuh bahwa labelisasi itu berakar dari interpretasi literal yang tidak bersandar pada asbab al-nuzul yang sebenarnya. Kalau implikasi epistemologisnya sudah cukup mengkhawatirkan, maka implikasi praktisnya lebih mengesankan. Sinergi paham teokrasi, paradigma teosentris yang telah menimbulkan gejala fasis-dikotomis itu kemudian menggulirkan tindakan semena-mena dan anarkis.

Menurut Mohamad Zaki Hussein, bahwa kaum Muslim tidak memerlukan sebuah interpretasi yang baru, atau sebuah tafsir baru; dan tidak memerlukan sebuah Islam yang baru, seperti yang diimajinasikan oleh beberapa orang, atau, Tuhan melarang bid'ah. Di dalam karyanya ia percaya untuk membuat sebuah usaha rasional yang serius untuk membaca kembali *al-tanzil*, terbebas dari semua tambahan sejarah, yang ditambah secara sewenang-wenang oleh pejabat pemerintah atau kesultanan. Ia berusaha untuk melihat pesan tersebut dengan mata zaman sekarang, lagi-lagi, seolah-olah Nabi Muhammad telah meninggal kemarin.

Dengan demikian, Nabi adalah sebuah model, karena ia memperhatikan batasan-batasan Tuhan, dan bukan karena kita harus membuat pilihan yang sama seperti dia. Kehidupan Nabi adalah varian sejarah yang pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Islam dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat tribal pada waktu itu. Tetapi itu hanyalah varian yang pertama, dan bukan satu-satunya atau yang

terakhir.

C. Paradigma Politik Islam

Kenyataan historis pertama tentang masyarakat Islam ialah bahwa umatnya telah terpecah dan bahkan saling menumpahkan darah sejak masa-masa amat dini perjalanan sejarahnya. Di dalam al-Qur'an telah diperingatkan, tidak saja kepada kaum muslim, tetapi juga kepada para penganut agama para Nabi dan Rasul Allah keseluruhannya, agar waspada terhadap bahaya perpecahan dan pertentangan. Salah satu firman suci dalam al-Qur'an yang relevan dengan masalah ini adalah:

Wahai para Rasul, makanlah dari yang baik-baik, dan berbuatlah kebajikan. Sesungguhnya Kami (Tuhan) maha mengetahui akan segala sesuatu yang kamu kerjakan. Dan ini adalah umatmu semua, umat yang tunggal, sedangkan Aku adalah Pelindungmu semua, maka bertaqwalah kamu sekalian kepada-Ku.

Konflik politik yang terjadi pada masa-masa awal perkembangan masyarakat Islam tersebut, telah memunculkan satu golongan radikal, baik dari sudut pandang politik maupun teologis, golongan itu adalah Khawarij dengan semboyan *la hukma illa lillah*. Pandangan teologis yang keras beriringan pula dengan sikap politik yang ekstrim dan radikal. Pada tingkat yang amat ekstrim, sebahagian kaum khawarij sampai kepada pendapat bahwa orang yang tidak sefaham dengan mereka adalah musyrik, termasuk pula dari pengikut khawarij sendiri, jika mereka tidak mau taat dan mengikuti golongan khawarij juga termasuk musyrik dan wajib dibunuh. Dari sini muncul istilah *dar al-Islam* dan *dar al-Harb*.

Pandangan teologis yang beriringan dengan perilaku politik kaum Khawarij yang radikal menimbulkan reaksi dari kalangan Islam sendiri, muncullah berbagai aliran teologi dalam Islam antara lain Murjiah, Syiah, Mu'tazilah, Maturidiyah dan Asyariyah. Masing-masing aliran itu bukan hanya mencoba menjawab masalah siapa yang termasuk kafir dan harus diperangi, tetapi berkembang kepada pembahasan tentang kekuasaan, Tuhan dalam hubungannya dengan manusia, akal, wahyu, takdir, ikhtiar dan sebagainya. Setiap pendapat dari aliran tersebut dilegitimasi oleh dalil-dalil

al-Qur'an dan Hadis, sehingga pemahaman kepada ayat al-Qur'an cenderung menurut kepentingan masing-masing kelompok.

Dalam perkembangan selanjutnya, konflik politik dan perbedaan teologis semakin kompleks dengan semakin menajamnya perbedaan-perbedaan pemahaman dalam melihat ajaran Islam. Akibatnya timbul berbagai konflik seperti antara Mu'tazilah-Asyariyah, filosof-mutakallimin, fiqh-tasawuf dan lain-lain. Konflik pemahaman keagamaan ini telah menganatrakn umat Islam ke dalam disintegrasi sosial dan politik sehingga dengan mudah dikalahkan oleh bangsa Mongol dengan dihancurkannya pusat peradaban Islam Bagdad tahun 1250 M.

Dalam situasi masyarakat Islam yang serba tidak menentu itu, tidak mengherankan kalau di kalangan umat Islam muncul pertanyaan-pertanyaan; apakah ada sesuatu yang salah di dalam masyarakat Islam sehingga dapat dikalahkan oleh kekuatan-kekuatan non-Islam terutama oleh kekuasaan Barat. Dalam menjawab pertanyaan itu sebahagian umat Islam menyimpulkan bahwa terdapat sesuatu yang salah di dunia, sebagaimana diingatkan oleh Allah berkenaan dengan tanda-tanda akhir zaman. Inilah kemudian yang mendatangkan keyakinan akan datangnya juru selamat (seperti Imam Mahdi) yang akan menyelamatkan umat Islam dan dunia.

Di samping itu terdapat pula sikap kaum Muslim dalam menghadapi kemunduran umat Islam dan penetrasi Barat adalah dengan mencetuskan gerakan pemurnian agama. Menurut pandangan aliran ini kekalahan kaum Muslim dari kekuatan-kekuatan non-Islam, adalah karena umat Islam telah menelantarkan ajaran-ajaran Islam. Karena itu diperlukan perombakan drastis pandangan dan sikap keberagamaan umat Islam itu sendiri. Di sinilah kemudian muncul gerakan pemurnian agama yang kadang-kadang sangat radikal dan melakukan kekerasan terhadap umat Islam sendiri, seperti yang dilakukan oleh gerakan Wahabi di Arab Saudi. Tetapi terdapat pula gerakan pemurnian agama yang dilakukan secara damai, seperti gerakan kaum salaf di Mesir.

Perbedaan-perbedaan pandangan di kalangan umat Islam tentang bagaimana membangun masyarakat Islam, dalam beberapa kasus bahkan semakin tajam khususnya ketika gagasan modernisasi dan liberalisasi yang dipandang oleh kelompok elit dan penguasa sebagai jalan satu-satunya alternatif untuk memajukan masyarakat Islam. Terdapat berbagai tanggapan di kalangan umat Islam tentang gagasan modernisasi dan liberalisasi tersebut. Ada yang menolak dengan keras karena dianggap sebagai proses westernisasi; ada yang menerima tanpa mempertanyakan dan ada pula yang mencoba menggabungkan dan menyesuaikan dengan ajaran Islam. Perbedaan-perbedaan tersebut tidak jarang menimbulkan konflik-konflik yang tajam, sehingga pada gilirannya muncul gerakan-gerakan radikal di kalangan umat Islam.

Gerakan radikal di kalangan umat Islam lebih dikenal dengan gerakan fundamentalisme. Secara faktual, fundamentalisme adalah kenyataan global dan muncul pada semua keyakinan sebagai respon atas masalah-masalah yang dimunculkan modernitas. Tidak terkecuali dalam Islam, paham ini pun berkecambah luas di berbagai agama: Judaisme, Kristen, Hindu, Sikh, dan bahkan Konfusianisme. Gerakan fundamentalis memang tidak muncul begitu saja sebagai reaksi spontan terhadap gerakan modernisasi yang dinilai telah keluar terlalu jauh, tetapi lahir seiring dengan ditempuhnya cara ekstrim ketika jalan moderat dianggap tidak membantu.

Dalam krisis eksternal dan internal yang dihadapi kaum Muslim, Islam dipercaya menawarkan alternatif terbaik. Sebagai alternatif, Islam mempunyai ajaran-ajaran atau simbol-simbol yang berfungsi ganda; *pertama*, simbol-simbol kultural Islam menawarkan suatu kerangka *indigenous* bagi artikulasi kandungan politik di dalam suatu situasi, di mana dunia non-Muslim dipandang sebagai ancaman terhadap identitas kaum Muslim; *kedua*, kandungan politik yang diartikulasikan lebih mampu menjangkau lapisan massa yang lebih luas. Karna itulah *Islam politik* lebih mempunyai daya tarik dibanding ideologi sekuler yang dalam banyak kasus didukung terutama hanya oleh masyarakat elit.

Menurut J. Hoffman, *sebenarnya* pada gerakan-gerakan radikal Islam terdapat sejumlah perbedaan-perbedaan metodologi dalam memperjuangkan masyarakat Islam yang sebenarnya (*a truly of Islamic Society*): *Jamaati-I-Islami*, misalnya, yang didirikan oleh Abu Ala Maududi di India/Pakistan tahun 1941, bertujuan menciptakan tatanan masyarakat Islam dengan cara melakukan reduksi atas elit-elitnya melalui nilai-nilai Islam. *The Muslim Brotherhood*, yang didirikan di Mesir oleh Hasan al-Banna tahun 1928, bertujuan melakukan pembelajaran atas masyarakat Muslim dan menawarkan jasa-jasa sosial yang mengesankan untuk mencapai maksud mereka; kelompok-kelompok “*Jihad*” di Mesir dan di sebagian besar dunia Arab meyakini bahwa masyarakat Arab, pada prinsipnya, menganut *Islam oriented*, dan juga mengusahakan secara sungguh-sungguh penggantian pemimpin-pemimpin sekular dengan pemimpin-pemimpin radikal dalam mengimplementasikan Islam dari atas (*from the top*). Kelompok *Tafkir wa’l Hijra* di Mesir, yang dipimpin oleh Shukri Mustafa tahun 1970-an mempercayai bahwa masyarakat Mesir berada dalam satu tahapan baru *Jahiliah* (seperti “jaman kebodohan” pada masa nabi Muhammad saw) dan mereka mengikuti pola-pola kehidupan Muhammad dengan menarik diri dari pergaulan dengan kaum kafir dengan membangun satu masyarakat Muslim yang pada akhirnya mampu mengalahkan kaum kafir.

Dewasa ini, di beberapa negara-negara Muslim, gerakan-gerakan radikal Islam telah mentransformasikan gerakan-gerakan mereka menjadi partai-partai politik dengan maksud menguasai kursi pemerintahan dan pada akhirnya dapat mengimplementasikan hukum Islam (*syari’ah*). Bahwa ketidakpuasan-ketidakpuasan politik, ekonomi, urbanisasi, krisis moral dan seksualitas di dunia modern, menjadi faktor-faktor yang signifikan bagi kelahiran gerakan-gerakan radikal Islam di seluruh dunia Muslim. Selanjutnya, yang patut digaris bawahi bahwa gambaran utama dari kebangkitan gerakan Islam (*Islamic Movements*) adalah gagasan mengenai “*political Islam*”.

Gerakan Ikhwanul Muslimin (*the Muslim Brothers*) di Mesir, menurut Hamid Enayat, merupakan perintis dari gerakan radikal Islam, yang kemudian diikuti oleh gerakan-gerakan Islam di seluruh dunia Muslim—secara khusus Mesir, Syiria, Iran, Pakistan, Indonesia dan Malaysia—dengan bentuk-bentuk yang tidak homogen. Ideologi, tabiat dan gaya dari aktivitas gerakan-gerakan tersebut, di setiap negara, secara umum ditentukan oleh strategi dan prasyarat perjuangan nasional, baik itu kemerdekaan, demokrasi atau mendapatkan kembali identitas budaya nasional yang hilang.

Hal senada diungkapkan pula oleh Frank Stoakes, bahwa politik radikal Islam telah menjelma di Turki dan kelompok-kelompok politik di Iran, akan tetapi pengekspresian politik Islam yang paling dramatis diwakili oleh *the Muslim Brothers* yang didirikan tahun 1928 di Mesir. Tujuan dari *the Brotherhood* adalah untuk memapankan satu negara Muslim teokratik (*Islamic state*) dengan satu nada sosialis, yang diklaim, memungkinkan pelaksanaan yang utuh atas doktrin-doktrin Islam. Akan tetapi, organisasi dan teknik-teknik politiknya banyak mengadopsi partai-partai otoritarian di Eropa, dan dalam mencapai tujuannya mereka memperkenankan melalui cara-cara pembunuhan dan revolusi militer.

Karena itu, menurut Hamid Enayat, kuatnya tuntutan bagi lahirnya negara Islam, dan motif-motif serta alasan-alasan bagi tuntutan tersebut, amat bervariasi dari satu negara ke negara lain. Sebelum revolusi Islam Iran meletus tahun 1979, daya tarik paling kuat datang dari kasus Pakistan, di mana Islam yang membawa Pakistan menjadi satu negara. Apa yang terjadi di Mesir dan Iran tidak kalah dasyatnya, meskipun selalu dibingungkan oleh kompetisi ideologi-ideologi—nasionalisme, liberalisme, sosialisme dan komunisme. Karakteristik-karakteristik umum dari gerakan di Mesir, Iran dan Pakistan dapat dikatakan sebagai “*examples of modern Islamic Fundamentalism*”—berlawanan dengan tipe tradisional yang ditunjukkan oleh model Saudi.

Dalam kehidupan sosial sehari-hari, perlawanan dan penentangan (*resistensi*) sering timbul dan dengan cepat berubah menjadi perlawanan terbuka yang lazim disebut sebagai ‘gerakan sosial’ (*social movement*). Pada tahun 1950-an, istilah ini muncul sebagai kosa kata yang dikenal dalam studi sosiologi di Amerika Serikat. Adalah Erich Hobsbawm yang pertama kali menggunakan istilah ‘*social movement*’ dalam bukunya *Primitive Rebels*.

Gerakan sosial’, pada prinsipnya dapat dibedakan dalam dua jenis. *Pertama*, gerakan sosial yang memulai proses perubahan dan *kedua*, gerakan sosial yang lahir sebagai reaksi terhadap perubahan yang sedang terjadi. Gerakan sosial yang paling lazim adalah gerakan sosial yang bertipe “reaktif” dan “melawan”, terutama gerakan rakyat yang menuntut perubahan ekonomi atau sosial (termasuk kepercayaan/agama) yang mengancam cara hidup yang berlaku dan mereka yakini kebenarannya. Akhir-akhir ini, di Indonesia (juga di beberapa negara Muslim) terbit gerakan sosial yang merupakan perlawanan dan resistensi terhadap perubahan sosial yang terjadi dengan mengusung simbol-simbol agama secara ekstrem.

Kajian mengenai *social movement*, tidak terhindarkan akan mengkaji bagaimana berbagai protes sosial itu menyeruak ke permukaan, dan juga meneropong secara khusus struktur sosial dan politiknya. Namun, suatu kajian *social movement* kurang memperhatikan idiom-idiom budaya di mana protes tersebut diekspresikan. Pada dasarnya, kajian ‘gerakan sosial’ berasosiasi dengan karya Max Weber, sosiolog Jerman. Weber mendasarkan pada struktur dan tindakan satu kelompok yang diderivasi dari komitmennya pada satu sistem keyakinan tertentu, mengenai tujuan, standar perilaku, dan legitimasi. Selanjutnya, sistem Weberian menantang keamanan sistem politik yang digerakkan oleh pribadi-pribadi kharismatik yang kuasa membangun satu kelompok dengan bersandar pada ide-ide tertentu. Menurut Edmund Burke, ada kajian khusus mengenai *Islamic Movements*, yang menekankan pada konsep dan retorika Islam yang digunakan oleh gerakan-gerakan kebangkitan Islam

dalam setting politik dan ekonomi yang beragam di seluruh dunia Muslim. Namun, secara keseluruhan kajian ini kurang memperhatikan mengapa gerakan ini terjadi.

D. Kembali Kepada Sistem Khilafah

Bentuk negara Islam yang pertama dalam sejarah adalah negara Madinah yang dipandu oleh Al-Qur'an dan As-Sunnah. Untuk keperluan pertumbuhan regional, Rasulullah saw. menggariskan aturan-aturan regional. Al-Qur'an pun menetapkan pada akhir surat al-Anfal mengenai batasan-batasan loyalitas masyarakat yang terdiri atas penduduk asli dan imigran agar saling menjaga dan membantu.

Negara Madinah merupakan realitas regional yang berwawasan internasional. Negara ini telah melampaui realitas zamannya, sebab penduduknya percaya bahwa mereka merupakan bagian dari mata rantai umat Islam sebelumnya yang dipimpin para Rasul. Secara psikis, Madinah pun telah melampaui realitas regionalnya, sebab penduduknya telah terlibat aktif dalam konflik internasional dengan Persia dan Romawi, khususnya dalam konflik ekonomi, politik, dan agama. Negara Madinah dengan kondisinya tersebut kemudian mengokohkan Dunia Arab dan seluruh umat manusia di sana sebagai basis dan alat integrasi. Hal itu dikarenakan Arab mempunyai misi samawi.

Nabi membuat suatu masyarakat politik di Madinah berdasarkan konsensus dari berbagai kelompok dan suku. Konsensus yang disusun oleh Nabi itulah yang dikenal dengan Piagam Madinah atau Sahifah. Dan masyarakat yang terikat dengan perjanjian itu disebut "masyarakat Sahifah".

Bagi masyarakat Arab yang sebelumnya tidak pernah hidup sebagai komunitas antar-suku dengan kesepakatan bersama, dokumen seperti itu tentulah sangat revolusioner dan mendukung inisiatif Nabi untuk membangun basis bagi berlakunya prinsip hidup berdampingan secara damai. Nicholson mengomentari dokumen ini: "Tidak ada seorang peneliti pun yang tidak terkesan pada kejeniusan politik penyusunnya. Nyatalah bahwa memperbaharui dengan hati-hati dan bijaksana,

adalah realitas suatu revolusi. Nabi Muhammad tidak menyerang secara terbuka indenpedensi suku-suku tersebut, tetapi memusnahkan pengaruhnya dengan mengubah pusat kekuatan dari suku ke masyarakat ..."

Menurut Alfred Guillaume, bahwa Rasulullah menyusun suatu persetujuan antara Muhajirin dan Anshar, di dalamnya termasuk orang-orang Yahudi. Orang-orang Yahudi diizinkan untuk tetap memeluk agamanya dan menjaga harta kekayaan mereka.

Dokumen itu dimulai dengan nama Tuhan Maha Pengasih Maha Penyayang. Ini perjanjian antara Muhammad dan orang-orang mukmin dan Muslim Quraisy dan Yastrib (Medinah) dan orang-orang yang mengikuti mereka dan orang-orang yang terikat padanya dan orang-orang yang mendukung mereka. Mereka adalah umat yang satu yang berbeda dengan umat yang lainnya. Orang-orang Yahudi akan berbagi tanggungjawab dengan orang-orang Muslim selama mereka berjuang. Orang-orang Yahudi dari Bani Auf akan menjadi satu Ummah dengan orang-orang Muslim. Bagi orang Yahudi agama mereka dan bagi Muslim agama mereka pula..."

Dokumen itu memberikan landasan, pertama, yang menjamin otonomi bagi kelompok yang beragama, kebebasan untuk memeluk dan melaksanakan suatu agama, adat dan tradisi, serta persamaan hak bagi semua orang. Kedua, dokumen itu jelas menekankan pada sisi demokrasi dan konsensus, bukan pada tekanan dan paksaan. Dari sini, juga penting untuk dicatat, bahwa dalam masalah politik pemerintahan, Nabi tidak menggunakan otoritas teologis. Dokumen itu, setelah kita kaji, sama dengan teori kontrak sosialnya J.J Rousseau. Bagi Rousseau, kebebasan bukanlah kebebasan liberal atau kebebasan individu 'dari' masyarakat, tapi kebebasan yang dilaksanakan di dalam dan untuk seluruh masyarakat. Artinya, manusia dibebaskan oleh masyarakat yang membebaskan. Kebebasan tidak dicapai dengan cara menyingkirkan orang lain, tapi merupakan implikasi positif dari kebebasan untuk semua.

Ayat Al-Qur'an yang digunakan sebagai argumen politik dalam Islam adalah: "Hai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulil amri (orang-orang yang berkuasa) di antara kamu. Jika kamu berbeda tentang sesuatu, maka kembalikanlah masalah itu kepada Allah dan Rasul-Nya, apabila kamu iman kepada Allah dan hari kiamat".

Namun sulit untuk mendapatkan dukungan bagi teori-teori politik itu di dalam Al-Qur'an sendiri. Al-Qur'an secara tuntas menekankan pada penciptaan masyarakat yang adil dan egalitarian. Ia berulang-ulang memperingatkan orang-orang beriman agar bersikap adil. "Dan jika engkau memutuskan perkara mereka, maka putuslah di antara mereka dengan adil, sungguh Allah menyukai orang-orang yang adil", kata Al-Qur'an. Allah jelas tidak akan memberikan kekhalifahan-Nya kepada orang-orang yang tidak adil dan para tiran. Lebih lanjut Al-Qur'an mengatakan, "Dan ingatlah ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman; Sesungguhnya aku akan menjadikanmu Imam bagi seluruh manusia." Dan Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga) keturunanku (menjadi pemimpin bagi mereka). Allah berfirman: "janjiku tidak mengenai orang-orang yang dzalim."

Aspek penting lain dari masyarakat politik Islam adalah, bahwa Islam menganggap seluruh manusia sama, tanpa perbedaan warna kulit, ras atau kebangsaan. Kriteria satu-satunya hanyalah kesalehan (tidak hanya kesalehan religius dengan melaksanakan ritual agama secara cermat tapi juga kesalehan sosial karena Al-Qur'an mensejajarkan kesalehan dengan keadilan), tidak ada yang lain. "Yang paling mulia di sisi Tuhan adalah orang yang takwa,"

Banyak ulama dan teolog mempertahankan secara dogmatis, bahwa negara Islam adalah negara teokratik, dan dalam negara demikian, tidak ada tempat bagi inisiatif manusia dalam arena legislasi, karena Tuhanlah satu-satunya pembuat hukum. Maulana Abul A'la al-Maududi menggambarkan pemerintahan Islam sebagai

"Theo-Demokrasi", dan dalam bentuk pemerintahan itu, umat Islam hanya memiliki "kedaulatan rakyat yang terbatas" di bawah kemahakuasaan Allah.

Pemerintahan Islam di era Khulafa al-Rasyidun dapat disebut Negara ideal sepeninggal nabi Muhammad. Dalam sistem ini, penguasa menjadi pusat dan dorongan umum berangkat dari pusat kekuasaan. Dakwah dijalankan secara luar biasa hingga terbentuklah wilayah-wilayah baru yang berjauhan dan dihuni oleh masyarakat yang plural. Dipergunakanlah ungkapan-ungkapan politik syar'i yang sebagian kembali kepada masa kenabian. Negara-negara Arab merupakan dasar pembagian wilayah pemerintahan umum, peradilan, dan distribusi kekayaan. Dalam potret semacam ini, kesatuan kepemimpinan khilafah dijalankan tanpa pembagian kekuasaan. Di samping itu, terdapat kesatuan geografis Islam yang semula tidak mengenal kendala-kendala internal.

Meski terjadi perpecahan di kalangan penguasa serta fanatisme wilayah, etnis, dan golongan --setelah terjadi sistem pewarisan khilafah-- namun pola umum negara masih tetap berpedoman pada sistem kesatuan (integrasi). Para fuqaha yang juga merupakan para pemimpin bangsa dan idola masyarakat. Meskipun bersikap wajar terhadap para pemberontak, tetapi mereka tetap mentolerir pembagian wilayah dan upaya integrasi. Sedangkan dalam hal pemikiran, mereka mengakui eksistensi mazhab-mazhab dan kebebasan mengikutinya.

Pola ini berjalanan dengan faktor-faktor pengimbang yang ditemakan oleh masyarakat muslim dalam keluasan dan kecepatan ekspansinya untuk mewadahi pluralitas masyarakat dan kebudayaan. Ketika kondisi tersebut tidak diimbangi dengan usaha-usaha integrasi, maka khalifah pada gilirannya hanya menjadi simbol dan hanya mampu bertahan ketika kekuatan pusat pemerintahan semakin menurun. Sehingga kondisi kritis mulai terjadi, fanatisme kelompok bermunculan, dan wilayah-wilayah lain berposisi untuk membangun pola baru dalam realitas politik umat Islam.

Pemerintahan Islam telah memelopori bahwa batasan-batasan regional tidak membagi-bagi kaum muslimin sebagaimana yang dilakukan oleh penguasa-penguasa politik. Hanya ada satu lapangan ilmiah, pasar ekonomi, dan konteks kebangsaan. Kesatuan undang-undang juga menjaga dominasi hukum-hukum syariat sehingga berkembanglah mazhab-mazhab fikih dan metode-metode tasawuf untuk menegaskan kesatuan umat dalam paguyuban tarekat. Suatu prediksi dapat dikemukakan bahwa wilayah Islam akan semakin menyatu secara peradaban melalui tersebarnya berbagai mazhab dan tarekat, pertukaran ilmu dan kebudayaan, dan komunikasi melalui migrasi manusia, ilmu, dan agama. Hal itu terjadi dalam kurun waktu yang panjang pasca runtuhnya pusat politik dan kediktatoran para penguasa di negara-negara Arab. Islam, pemanduan syariat, dan terbukanya kawasan merupakan faktor-faktor penjaga kesatuan umat.

Ketika Islam tidak lagi difungsikan sebagai pengikat hati antar umat, dihapuskannya syariat, dan penjajahan imperialis, maka negara-negara Arab pun terpecah belah. Tak ada yang tersisa dari wilayah Islam kecuali hanya persaudaraan dalam jiwa kaum muslimin, kegetiran masa lampau, dan mimpi masa depan. Satu-satunya cara untuk mewujudkan masyarakat Islam ideal adalah dengan menegakkan kembali sistem pemerintahan kekhalifahan seperti yang dipraktekkan pada masa Nabi dan Khualafa al-Rasyidun.

E. Penutup

Mengenai peran agama, sebenarnya terdapat 2 konsep penting yang dimiliki setiap agama yang bisa mempengaruhi para pemeluknya dalam hubungannya dengan manusia lain yakni; (a) fanatisme dan, (b) toleransi. Kedua hal ini harus dipraktekkan manusia dalam pola yang seimbang. Sebab ketidakseimbangan diantara keduanya akan melahirkan problem tersendiri bagi umat beragama. Toleransi yang berlebihan dari umat agama tertentu bisa menjebak mereka ke dalam pengaburan makna ajaran

agama mereka, selain bahwa eksistensi agama mereka juga akan melemah karena dalam situasi ini orang terkadang tidak lagi bangga dengan agama yang mereka peluk.

Agama bisa saja akhirnya hanya menjadi sekedar ritual belaka; karena agama yang bersangkutan sama derajat dan kebenarannya dengan agama lainnya yang ada. Sebaliknya, fanatisme yang berlebihan juga akan melahirkan sikap permusuhan terhadap pemeluk agama lain. Inilah juga yang terkadang menjadi biang lahirnya konflik dan kekerasan atas nama agama. Fanatisme yang berlebihan melahirkan truth claim (klaim kebenaran) yang bersifat eksklusif. Selanjutnya, eksklusivisme akan memandang penganut agama lain sebagai musuh, sehingga melahirkan arogansi sosial, terutama ketika ia menjadi mayoritas. Dalam kondisi mayoritas ini, kelompok eksklusif cenderung melakukan cara-cara pemaksaan dan kekerasan atas nama agama kepada kelompok lainnya.

Selain masalah fanatisme dan toleransi seperti di atas, agama juga mendorong pemeluknya untuk memiliki keterikatan dengan agama yang dianutnya. Keterikatan ini bisa diimplementasikan melalui bentuk-bentuk ritual (praktek keagamaan) secara ketat, selain dengan penghayatan tingkat tinggi kepada ajaran-ajaran agama mereka. Dalam situasi tertentu, tuntutan keterikatan ini bisa memunculkan sikap-sikap radikal, yang bahkan bisa menjurus kepada tindak kekerasan, karena hal itu berkaitan dengan upaya secara ketat menjalankan ajaran agama dan secara keras meluruskannya ketika agama mereka dianggap telah diselewengkan. Jadi kekerasan atas nama agama, bisa dikatakan tidak hanya sebagai kelanjutan dari fundamentalisme yang menguat, tetapi juga karena hadirnya tantangan dari luar yang juga menguat. Dalam konteks ini, primordialisme juga muncul secara kuat sehingga kekerasan pihak luar yang dilawan kekerasan adalah salah satu manifestasi bentuk primordialisme tersebut.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: a Translation of Ibn Ishaq's Sira Rasul Allah*, (London, 1955)
- Al-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul* (Egypt: Musthofa Al-Bâbiy Al-Halbiy. Co. Press, 1968).
- Al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*; (Al-Jami' li Ahkâm al-Qur'an Vol.5, Dâr Sya'ab, t.t).
- Azyumardi Azra, *Pergoalakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996).
- Barakat Ahmad, *Muhammad and the Jews, A Re-Examination*, (Delhi, 1979).
- Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, 1991.
- Charles Kimball, *Kala Agama Menjadi Bencana*, terj. Nurhadi, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2003.
- Edmund Burke, *Islam, Politics, and Social Movements*, (London: California Press, 1988).
- Frank Stoakes dalam "An Anthology of Contemporary Middle Eastern History" (Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, tt).
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin: University of Texas, 1982).
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin: University of Texas, 1982).
- Ihsan Ali-Fauzi, *Ambivalensi sebagai peluang: Agama, Kekerasan dan Upaya Perdamaian*, Artikel : dalam www.scripps.ohio.edu/new/... 9/14/2005).
- Karen Armstrong, *Islam A Short History (Sepintas Sejarah Islam)*, (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002).
- Kuntowijoyo Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Mizan, Bandung, 1993), h. 27-36).
- Lucio Colleti, *From Rousseau to Lenin - Studies in Ideology and Society*, (Delhi, 1978).
- Martin E. Marty dan R. Scott, (ed.), *Appleby Fundamentalism Comprehended*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1995).
- Mu'allim, Amir; YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press Indonesia, cet. 2, , 2001).
- Peter Burke, *History and Sosial Theory*, (New York: Cornell University Press, 1996).
- R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, (Cambridge, 1907).
- Samsul Arifin,; dkk, *Peradaban Masa Depan*, (Sipress, Yogyakarta. 1996).
- Sayyid Quthub, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, (Cairo: Dâr Syurûq, 1992).
- Syed Abul A'la Maududi, *Islamic Riyasat*, Dikumpulkan oleh Khursyid Ahmad, (Lahore:

Lahore, 1974).