

AGAMA DAN KEKERASAN

Menelisik Akar Kekerasan dalam Tradisi Islam

Umi Sumbulah

Universitas Islam Negeri, Malang

Abstract

Whenever talking about religion, we are reminded that it possesses two aspects of presence: normative and historical. In normative aspects every religion promotes peace, reconciliation and justice. From normative point of view it hates violence. Yet, in the history of religion violences have often been so dominant. Why has it been connected with violence? Interpretation of its sacred books, the normative source, has manipulated the truth to justify violent movement. In this article I would like to explore the problem of violence in religion from theological point of view. The concept of *jihad* is manipulated physically as polarisation of *dar al-Islam* and *dar a-harb* from which emerges identification of friend and enemy. The article lists problems such as ideology of *dakwah* for islamization of the world, unity and uniformity between politics and religion, and fundamentalism. The fundamentalists have often regarded religion as the unseparable with politics (*al-Islam din wa dawlah*).

Keywords: kekerasan, agama, *jihad*, Islam, fundamentalisme.

Semua agama mengkritik kekerasan. Islam, secara doktrinal adalah agama non-kekerasan, namun fakta penaklukan atau dalam bahasa historiografi Islam lebih dikenal dengan pembebasan (*futuh*) yang dilakukan sejak abad 7 juga menggandeng kekerasan. Agama Kristen yang mengklaim diri dan memiliki misi sebagai agama cinta kasih, namun sejarah kekristenan juga membonceng kekerasan. Beberapa kasus perang agama/ perang salib (*crusade*), dan kolonialisme barat atas dunia muslim abad 18 dan 19, juga sarat dengan kekerasan.. Di sisi lain, munculnya sufisme/ mistisisme dengan intensitas yang kuat, sesungguhnya bisa menjadi faktor penyeimbang terhadap dominasi Islam doktrinal/ resmi-formalistis. Bahkan dalam semua agama terdapat individu-individu yang memiliki komitmen membangun kebersamaan dan konsen mengatasi kekerasan. Sesungguhnya gerakan, baik yang bersifat individual maupun kelompok ini, secara reguler mendorong debat di internal agama-agama, karena faktanya, dalam agama apapun tidak ada ideologi dan afiliasi teologis yang monolitik. Sebagai

akibatnya juga berbeda-beda dalam menghadapi agama lain. Kekerasan atas nama agama, sesungguhnya juga akan bisa dikurangi/ diminisialisir ketika hal tersebut menjadi komitmen moral-nyata bagi semua penganut agama-agama. Agama merupakan fondasi etika dalam penyelesaian kasus-kasus konflik dan kekerasan, karena pada hakikatnya entitas agama adalah menciptakan perdamaian, bukan menebarkan konflik dan kekerasan.

1. Agama dan Kekerasan

Watak komunalisme agama yang kental, terutama pada agama-agama semitis (*the Semitic Religions*) memberikan peluang dan potensi tersendiri bagi terjadinya konflik dan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Hal ini karena, watak dasar dari revelasi ketiga agama tersebut adalah misi/ dakwah, yang selama ini dalam pemikiran mayoritas umat ketiga agama tersebut lebih dipahami sebagai upaya mengkonversi penganut agama lain ke dalam agama mereka. Dalam konteks Islam ada misi “pengislaman” dunia dengan justifikasi Islam sebagai agama universal dan penutup serta penyempurna semua agama sebelumnya.

Dalam konteks ini pula, perlu dimajukan tesis Wim Beuken dan Karl-Josef Kuschel¹ yang berkesimpulan bahwa kekerasan atas nama agama bisa dilihat dari dua perspektif, yakni: **pertama**, pembacaan agama mengenai hubungan sosial, dimana agama merupakan legitimasi tersendiri bagi keabsahan perilaku kekerasan, karena memiliki fungsinya sebagai ideologi; **kedua**, agama sebagai faktor budaya identitas. Beberapa kasus kekerasan atas nama agama seperti di Afrika, yakni di Rwanda, di mana suku Hutu dan Tutsi berkonflik sebagai kekerasan agama. Misionaris Kristen-Islam menemukan masyarakat yang terpecah belah, namun wahyu Kristen menang; Kristen menghancurkan agama tradisional Rwanda (dengan memuji prajurit suci). Asia (Sri Lanka), di mana kerajaan Singhalese dengan konsep nasionalisme Budhisnya, berperan aktif dalam pentas politik; Sri Lanka, yang kemunculannya sebagai respon terhadap kolonial (sistem pendidikan kolonial) dan misionaris Kristen; Eropa (Bosnia) yang merupakan representasi perang etnis dan budaya. Konflik dan kekerasan dimaksud, adalah bukti konkrit betapa agama memiliki akar dan legitimasinya terhadap keabsahan perilaku “kekerasan”.

Dengan teologi pembebasan, penindasan dan pembebasan mendominasi wacana teologis dalam masaah sosial, karena eksploitasi ekonomi dan politik, yang dengan senjata moral akan memberikan kekuatan luar biasa seperti konflik yang terjadi pada Hutu-Tutsi, Kroasia-Serbia, Nazi Jerman dan Apartheid di AfSel. Untuk itu, pemecahan konflik tersebut

1 Beuken, Wim dan Kuschel, Karl-Josef et.al., *Agama Sebagai Sumber Kekerasan?* Terj. Imam Baehaqi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, xiv-xxv.

dilakukan dengan cara: *exclusion* (penyingkiran) dan *embrace* (penerimaan). Sementara konflik keagamaan di Amerika Latin, yakni di Guatemala dan El Salvador, kekerasan terjadi sebagai respon terhadap ketidakadilan struktural; sikap kekerasan adalah represi, perang dan terorisme negara; kekerasan bersifat revolusioner dan merupakan pelajaran sejarah yang tidak bisa dilupakan, karena di antaranya berakar pada kapitalisme dan bukan agama.

Manipulasi agama dilakukan dalam kerangka konflik dan kekerasan di berbagai belahan bumi di atas, di antaranya, karena; **pertama**, untuk meladeni ketidakadilan struktural dan karena dukungan dan legitimasi agama tradisional dan sekte-sekte agama/dianggap sebagai kekuatan tersendiri yang bisa membebaskan; **kedua**, agama yang membebaskan masyarakat dari ketidakadilan struktural ini sesungguhnya, baik langsung maupun tidak, adalah pengaruh dari teologi pembebasan yang membolehkan partisipasi kristiani dalam perjuangan bersenjata. Dalam konteks ini, "perang" dianggap sebagai upaya memerangi kekerasan; perjuangan melawan sumber nafsu, yang harus dilakukan dengan menyelami dimensi iman; memanusiaawikan kekerasan dengan cara meminimalisasi kejahatan dan maksimalisasi manfaat; serta menebus kekerasan dengan *martirdom/kesyahidan*.

2. Akar-akar Kekerasan Agama

Kekerasan atas nama agama, sesungguhnya memiliki akar yang multi dimensional. Untuk itu, diperlukan upaya-upaya tertentu untuk menelisik dan mencermatinya. Beberapa di antaranya adalah dengan mencari akar sumber kekerasan dalam tradisi agama-agama; membangun solidaritas yang efektif; yang diarahkan untuk menentang ketidakadilan atas nama visi agung kekuasaan Tuhan, kerajaan perdamaian dan keadilan; komitmen pada transformasi secara terus-menerus serta pemberdayaan dengan menghayati ritualitas, di mana aspek ini juga terkait langsung dengan transformasi masyarakat. Misalnya dalam tradisi Islam, dinyatakan bahwa ritual shalat bisa berarti bagi penciptaan masyarakat yang terbebas dari *fakhsya'* dan *munkar* (misalnya KKN, ketidakadilan, pelanggaran HAM dan sebagainya).

Kererasan yang mengatasnamakan agama, terutama yang dilakukan oleh kelompok fundamentalisme,² sesungguhnya juga terjadi karena

2 Kelompok fundamentalisme agama sesungguhnya tidaklah monolitik. Di antaranya, ada yang pola gerakan dan perjuangannya dilakukan melalui pendekatan kultural dan penuh santun, namun juga ada yang mengekspresikan pola perilaku dan perjuangannya secara struktural dan karenanya seringkali menggunakan kekerasan. Untuk menghindari *gebyah uyah* bahwa kelompok fundamentalisme Islam selalu menghadirkan ekspresi kekerasan,

kemerosotan kharisma agama akibat modernitas, di mana agama tidak lagi menjadi faktor penentu bagi masyarakat dan institusinya. Eliminasi agama justru dianggap sebagai faktor kemajuan dan stabilitas, mengingat sejarah agama sejak masa lalu telah menimbulkan berbagai tragedi berdarah antara Muslim-Kristen maupun dalam agama-agama lainnya di seluruh dunia. Namun mulai tahun 1970-an ada “kejutan” Tuhan berupa kemunculan dan kebangkitan agama sebagai kekuatan baru dalam kehidupan yang didengungkan oleh berbagai tradisi agama, baik di timur maupun di barat. Dalam perspektif kelompok ini, agama bisa menjadi faktor pemecah (fundamentalisme-ekstrimisme) namun juga bisa menjadi faktor pemersatu, terutama dalam masyarakat sekuler, dimana identitas agama sebagai titik acuan bagi jaringan kerja solidaritas sosial-terjalin berkelindan dengan faktor lain.

Beberapa warisan kekerasan atas nama agama, bisa disimak dalam beberapa kasus sejarah keislaman maupun kekristenan. Dalam sejarah Islam misalnya, kasus al-Hallaj yang dihukum mati, Ibnu Rusyd dihukum di depan masjid Kordoba, atau dalam konteks Indonesia adalah Syekh Siti Jenar yang juga dihukum pancung akibat menyalahi pola keberagamaan Islam *mainstream*. Dalam sejarah Kristiani misalnya, juga bisa dilihat kasus Priscillian yang dihukum mati dan lain-lain. Kendati berbau agama, namun sebenarnya tragedi kekerasan di atas tidak murni agama, tetapi juga terdapat faktor lain seperti politik, sosial dan bahkan interpretasi teologis.

Terdapat beberapa pijakan teologis tentang “perang suci atas nama agama” (*holy war/crusade*), yang interpretasinya sarat dan seringkali identik dengan kekerasan. Ini karena, dalam tradisi agama-agama, fenomena ini seakan memiliki legitimasi teologis tersendiri bagi survivalitas dan keberlangsungan doktrin tersebut. Legitimasi kekerasan agama dalam konteks Islam misalnya, dapat disimak dalam beberapa konsep yang antara lain terangkum dalam doktrin berikut:

2.1. Jihad

Dalam pandangan kelompok tertentu, selama ini *jihad* pada umumnya dipahami sebagai perang fisik. Padahal *jihad* juga bisa berarti perang psikis terhadap segala bentuk nafsu politik, keserakahan, hegemonik, superioritas, egoisme dan lain-lain. Oleh karena itu, sebuah hadis nabi yang mengajak para sahabat berpindah dari jihad kecil (*jihad asghar*)³ ke jihad besar (*jihad*

sebutan fundamentalisme dalam konteks tulisan ini adalah mengacu pada kelompok fundamentalisme yang radikal, di mana paham keagamaannya rigid dan pola perjuangannya kaku dan keras terhadap kelompok yang berbeda dalam internal Islam maupun terhadap kelompok agama lain.

3 Jihad kecil atau *jihad asghar* dalam konteks hadis tersebut adalah ketika para sahabat selesai

akbar) menemukan motif suci dan relevansinya dalam konteks pemaknaan *jihād* psikis tersebut.

Dalam konteks tulisan ini, hanya akan dimajukan makna *jihād* sebagai salah satu doktrin terpenting dan bahkan seringkali disalahpahami oleh para ahli dan kalangan ilmuwan barat, sehingga menimbulkan *labelling* pejoratif, karena *jihād* identik dengan kekerasan dan terorisme.

Azyumardi Azra,⁴ menyitir tulisan Rudolph Peter yang mengutip tesis al-Banna tentang *jihād*, dimana al-Banna membagi kategorisasi *jihād* pada dua tataran, yakni: pertama, *jihād* yang bernuansa revolusioner sebagai metode yang absah untuk mencapai cita-cita Islam; kedua, *jihād* yang secara apologetik bertujuan untuk membuktikan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan dan perang.

Al-Banna memberikan kritik terhadap pandangan yang mengartikan *jihād* sebagai perjuangan spiritual, yakni bahwa perjuangan melawan hawa nafsu lebih utama dibandingkan dengan perjuangan melawan musuh-musuh Islam. Menurut al-Banna, pemaknaan *jihād* yang demikian tidak saja didasarkan pada hadis yang tidak otentik, namun oleh para musuh Islam lebih dimaksudkan untuk memperlemah daya dan semangat kaum muslimin dari berjuang melawan kolonialisme.

Sayyid Quthb,⁵ memberikan makna *jihād* lebih bernuansa politis, yakni sebagai upaya membangkitkan kejayaan Islam *vis a vis* hegemoni barat. Bagi Quthb, *jihād* yang lebih bernuansa politis ketimbang legalistik ini merupakan kelanjutan dari “politik” Tuhan, yakni sebuah perjuangan politik revolusioner yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh Islam, sehingga memungkinkan kaum muslimin menerapkan syariat Islam yang selama ini diabaikan dan ditindas oleh “kuku-kuku” imperialis serta rezim-rezim opresif di dunia muslim.

Mengingat pola perjuangan Ikhwanul Muslimin yang berpegang pada 10 prinsip di atas, agaknya pada awalnya gerakan ini menghindari upaya kekerasan. Namun demikian, tampaknya pergeseran makna *jihād* pada gerakan ini juga terjadi. Karena itu, gerakan fundamentalisme kotemporer yang memperjuangkan cita-cita yang sama, melalui garis kultural maupun struktural, dengan cara damai maupun kekerasan, menemukan rujukan historisnya, kendati dengan intensitas yang berbeda, terlebih ketika

perang *Badar*, yakni sebuah peperangan terbesar dalam sejarah kerisalahan Muhammad, kemudian rasulullah mengajak para sahabat untuk pergi ber-*jihād akbar*, yakni *jihād* melawan hawa nafsu. Ini karena, meskipun manusia diberikan fitrah selalu cenderung kepada kebenaran, namun manusia juga memiliki potensi fujur (fasik, menentang Tuhan dan lain-lain). Lihat QS. Al-Syams:7-8.

4 Azyumardi Azra, “Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis” dalam *Studia Islamika* No. 4, April-Juni 1994, 80-81.

5 *Ibid.*, 81.

Ikhwanul Muslimin menyatakan bertanggung jawab atas terbunuhnya presiden Mesir, Anwar Sadat dan berbagai aksi kekerasan yang berbuntut pada dibekukannya organisasi tersebut di seantero Mesir.

Dalam perjalanan sejarah Islam, gaung *jihad* kembali mencuat sebagai reaksi terhadap kolonialisme barat atas dunia muslim abad 19-20. Untuk itu, diperlukan dialog antar dua budaya (Islam dan barat), yang mengharuskan ada hubungan dan interaksi. Namun demikian, upaya tersebut menemukan problema pada beberapa hal: a) warisan orientalisme yang memandang Islam secara inferior (gugus komparatif-historis), sehingga citra pejoratif yang masih melekat ini belum terkikis habis; b) problema metodologis, akurasi metodologis memungkinkan akan didapatkan sesuai dengan karakter kultur yang berbeda); c) tradisi intelektualisme, di mana terjadi disproporsi tentang makna *jihad* dalam konteks tradisi dan ketetanegearaan; hubungan antara yang religius dan non-religius; serta persepsi tentang perang).⁶

Pemahaman tentang *jihad* dalam konteks sejarah perang, melahirkan konflik Muslim-Hindu di India dan Pakistan misalnya, atau perang Palestina-Israel dan sebagainya, yang menyuguhkan “tontonan” kekerasan. Oleh karena itu, ekspresi keberagamaan (mungkin lebih tepat disebut perang kepentingan) ini hampir disamakan dengan terorisme, polarisasi politik, kudeta agamawan, mujahidun dan tentara jihad dan lain-lain. Bahkan Robin Wright menyebut perang suci Islam sebagai ancaman tunggal terbesar bagi *status quo* di Timur Tengah.

2.2. Konsep dan polarisasi *dar al-islam* dan *dar al-harb*.

Konsep *dar al-Islam* (negeri Islam/wilayah damai) dan *dar al-harb* (negeri non-muslim/wilayah musuh) dalam konteks hukum Islam (*fiqh*), memiliki fungsi tersendiri untuk mendefinisikan hubungan antara tatanan agama-politik muslim dan entitas politik non-muslim). Jihad ofensif, dalam konteks *fiqh*, seringkali dianggap sebagai bagian dari serangkaian kewajiban muslim sebagai komunitas dan bukan sebagai individu (*farḍhu kifayah*). Sedangkan jihad defensif, dinyatakan sebagai kewajiban setiap muslim sebagai individu (*farḍhu ‘ain*).

Al-Syaibani (murid Abu Hanifah), berpendapat bahwa kaum kafir boleh diserang jika mengancam umat muslim; al-Farabi berpendapat bahwa perang defensif bisa dilakukan dalam 5 hal, yakni sebagai sarana pembelaan, sarana untuk mendapat kebaikan, pembaruan, mengambil kembali hak yang dirampas pihak lain, serta sebagai sarana untuk menundukkan apa yang menjadi tuntutan.

6 Johnson, James Turner, *Perang Suci Atas Nama Agama Dalam Tradisi Barat dan Islam*. Terj. Ilyas Hasan dan Rahmani Astuti, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002,55-74.

Dalam cara pandang kelompok fundamentalisme Islam, konsep *dar al-Islam* dan *dar al-harb* didefinisikan dengan pembedaan yang *fiqih oriented*. Sebagai konsekuensinya, penduduk non-muslim diposisikan sebagai musuh yang karenanya, absah untuk diperangi/ dihancurkan. Oleh karena itu, sebagai akibatnya, ada beberapa upaya untuk pemaksaan homogenisasi agama, atau paling tidak homogenisasi hukum dan aturan-aturan tertentu yang hegemonik di tengah pluralitas keagamaan yang ada. Akibatnya, konflik dan kekerasan tidak terhindarkan.

2.3. Konsep dakwah sebagai ideologi “pengislaman” dunia

Konsep bahwa Islam adalah agama *rahmatan li al-‘alamin*, diinterpretasikan sebagai ideologi pengislaman dunia, yakni bahwa untuk mendapatkan rahmat Tuhan, setiap orang harus masuk Islam, karena tanpanya kerahmatan Tuhan tidak akan pernah menyapanya. Pandangan ini, jelas bertentangan dengan konsep Islam bahwa kasih sayang Tuhan akan diberikan kepada siapapun hamba-Nya yang dikehendaki.

Dalam perspektif kelompok ini, dakwah dijadikan sebagai media dan alat konversi agama (pengislaman dunia). Konsep dakwah, menurut Munawar Ahmad Anees,⁷ sesungguhnya bisa bermakna: **pertama**, sebagai alat untuk melanggengkan keimanan, dalam arti bahwa dengan dakwah keimanan bisa dioptimalisasikan; **kedua**, dakwah merupakan sarana interaktif sebagai *home mission* dalam rangka untuk menata rumah sendiri (keimanan yang diyakini); **ketiga**, ketika dakwah berkaitan dengan orang lain/luar (the others), maka harus dimaknai bagaimana agar Islam ditampilkan sesuai namanya, yakni penebar kedamaian dan keselamatan bukan penebar teror dan kekerasan, seperti yang akhir-akhir ini marak terjadi. Peledakan dan pengeboman di sejumlah wilayah di tanah air oleh kelompok Islam radikal/fundamentalisme radikal,⁸ pengiriman lasykar jihad melawan orang Kristen ketika kekerasan komunal Islam-Kristen melanda Ambon, sweeping warga negara AS yang dianggap salibis dan pendukung kebijakan Zionis Israel, adalah di antara bukti konkrit betapa agama Islam yang sesungguhnya bermakna penebar kedamaian, justru direduksi dan dimanipulasi maknanya sebagai agama teror dan kekerasan.

Diakui bahwa sesungguhnya, agama Islam mengakui toleransi tetapi membenci konversi (*murtad*) tidak hanya karena alasan teologis, tetapi juga karena alasan sosiologis, dimana orang yang beralih agama maka akan mengalami kelimbungan psikologis, karena harus merubah dan men-

7 Munawar Ahmad Anees et.al., *Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, Yogyakarta: Qalam, 2000, 52-53.

8 Zuhairi Misrawi&Hamami Zada, *Islam Melawan Terorisme*, Jakarta: LSIP, 2004, 109.

jugkirbalikkan kebiasaan sebelumnya untuk disesuaikan dengan agama baru.⁹

2.4. Konsep unitas Islam sebagai entitas agama-politik

Dalam komunitas Islam, terdapat tiga aliran pemikiran tentang relasi agama dan negara; **pertama**, kelompok fundamentalisme, yang berpandangan bahwa agama dan politik adalah dua entitas yang menyatu dalam konsesi dan kohesinya. Ini karena dalam pandangan kelompok ini, Islam adalah agama yang *syumul* (komprehensif) yang mencakup semua aspek kehidupan, baik sosial, politik, ekonomi, budaya dan sebagainya.

Pandangan kelompok ini sangat kuat, karena memiliki akar historis, di mana dalam sejarah, terdapat relasi yang kuat antara agama dan politik sejak awal Islam tanpa ada pemisahan. Bahkan dalam anggapan kelompok ini, sifat permanen Islam adalah politis sekaligus religius. Bukti historis lainnya, misalnya dapat dilihat dalam konteks kekhilafahan di era klasik hingga era modern, negara Islam Iran, anak kandung revolusi di bawah kepemimpinan seorang *marja' al-taqlid*, Ayatullah Imam Khomeini, tahun 1979.¹⁰

Kesyumulan Islam dalam pandangan kelompok ini, harus dilaksanakan secara *kaffah* dalam seluruh aspek kehidupan. Karena inti agama bagi mereka adalah apa yang harus diaplikasikan secara nyata melalui seluruh aspek kehidupan, tidak hanya menyangkut ritualitas seperti shalat, puasa dan sebagainya, namun juga mencakup masalah sosial, budaya, ekonomi dan bahkan politik. Oleh karena itu, terwujudkannya lembaga /institusi sosial yang mampu menjamin terlaksanakannya syari'at Islam menjadi wajib diupayakan adanya.

Yusuf Qardhawi,¹¹ memberikan ilustrasi menarik dengan mengutip al-Banna tentang ke-*syumul*-an Islam. Bagi al-Banna, Islam mencakup semua aspek kehidupan yang terangkum dalam 9 point, yakni: aspek politik, moralitas, kultural dan ilmiah, undang-undang dan peradilan, ekonomi, perjuangan dan dakwah serta aqidah dan ibadah. Untuk memperjuangkan dan mewujudkan komprehensivitas Islam di atas, terdapat 10 prinsip yang harus dipegang teguh oleh anggota Ikhwanul Muslimin, yakni: faham, ikhlas, amal, jihad, pengorbanan, taat, teguh pendirian, bersih, ukhuwah dan terpercaya.¹²

9 Toha Hamim, *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer*, Surabaya: Diantama, 2004, 209.

10 James Turner, *Perang Suci*, 65.

11 Yusuf Qardhawi, *Nahwa Wahdah Fikriyah li al-'Amilin li al-Islam*, Alih bahasa Ali Makhtum Assalamy, Jakarta; Gema Insani Press, 1993, 63.

12 Sa'id Hawwa, *Fi Afaq al-Ta'alim*, Alih bahasa Abu Ridha, Jakarta: Al-Ishlahy Press, 1993, 200.

Kedua, kelompok Islam syiah, yang berpandangan tidak jauh dari kelompok pertama, bahwa agama dan negara memiliki relasi yang *overlapping*, sehingga keduanya tidak bisa dipisahkan dan mana yang menjadi prioritas, karena dalam agama ada politik dan dalam politik ada agama. Konsep *imamah* sebagai doktrin yang paling prinsip dalam tradisi syiah, memberikan motivasi dan spirit tersendiri bagi perjuangan menegakkan piranti politik-kekuasaan Syiah. Oleh karena itu, berdirinya dinasti Fathimiyah di Mesir dan satu-satunya negara Islam Syiah di Iran kontemporer, merupakan kesuksesan besar bagi pandangan dan perjuangan kelompok ini.

Ketiga, kelompok Islam modernis yang mencoba memisahkan antara agama dan politik karena keduanya merupakan entitas yang berbeda satu sama lain, baik hakikat maupun tujuannya. Ketika agama “bermesraan” dengan politik, yang justru terjadi adalah politisasi agama. Agama hanya merupakan *entry point* “paling empuk” untuk “membakar” semangat dan mengobarkan sentimen keagamaan. Sebagai akibatnya, ketika ada isu politik yang mengatasnamakan agama, maka yang terjadi adalah penggunaan simbol-simbol agama yang justru dapat berdampak bagi pelecehan dan merosotnya kharisma agama itu sendiri.

Keberlangsungan agama-politik sejak awal Islam, terletak pada komando nabi Muhammad sebagai pemimpin agama dan politik di Madinah. Dalam konteks tradisi Syiah, tidak ada yang memiliki otoritas menganjurkan *jihad* ofensif hingga kembalinya imam 12. Namun, karena kegaiban imam (*ghiyabat al-imam, al-Mahdi al-Muntadzar*) belum kembali, maka yang diyakini memiliki otoritas tersebut adalah para ulama’ yang berposisi sebagai pengganti imam yang tersembunyi (*naib al-imam*). Otoritas jihad Imam Khomeini dalam memimpin revolusi Islam Iran pada tahun 1979, menemukan relevansi teologisnya dalam konteks ini. Prestasi ini merupakan bukti historis tentang efektivitas doktrin tersebut, kendati terdapat beberapa kendala, antara lain: 1)Kendala dari perdamaian Tuhan yang ditujukan bagi mereka yang terlibat perang tanpa otoritas publik; 2)Jangkauan geografis perdamaian Tuhan dibatasi di mana dirumuskan; 3)Perkembangan gagasan perdamaian Tuhan pada arah dan lokus yang spesifik; 4)Perdamaian Tuhan, meskipun untuk mengurangi kekerasan, namun memungkinkan perang suci muncul.

Dalam tradisi sejarah Islam, menurut Madjid Khaduri, karena tujuan jihad adalah menyebarkan keyakinan Islam, maka harus menghindari pertumpahan darah, menyangkut (penghancuran harta benda, memperlakukan musuh dan waktu haram perang); di samping juga menjunjung tinggi beberapa etika perang, yang menurut al-Syaibani, bahwa musuh perang dalam tradisi Islam adalah orang kafir dan bukan non-muslim, hanya kaum pria dewasa, dan terdapat larangan berbuat curang/khianat.

3. Fundamentalisme Islam dan Kekerasan Agama

Kelompok fundamentalisme yang sering menebarkan kekerasan atas nama agama, dalam tradisi agama apapun memiliki karakter umum dan sikap keagamaan yang tekstualis, anti pluralisme, intoleran dan selalu mengukur kebenaran agama dari aspek batas-batas eksoterisme/*fiqh oriented*.¹³ Armada Riyanto,¹⁴ menyatakan bahwa kekerasan agama, lebih disebabkan oleh sikap keagamaan yang fanatik (fanatisme), paham keagamaan yang fundamentalistis (fundamentalisme) dan integralisme. Dengan demikian, eksklusivisme sering dekat dengan konflik, pertikaian, dan kekerasan. Orang beragama yang menghadirkan kekerasan, karena level keagamaannya yang jargonsentrisme yang memperlihatkan keimanan yang logoistis, memiliki kekuatan bahasa yang provokatif, sempit dan *rigid*. Sehingga penghayatan yang kurang terhadap hakikat agama (*being religious*) menjadi sebab merebaknya komunalisme. Ini karena agama merupakan entitas yang secara sosio-psikologis bertautan langsung dengan dimensi emosionalitas dan spiritualitas manusia. Sehingga jika hal ini tersentuh oleh isu agama – meskipun ditunggangi oleh kepentingan politik atau yang lain – maka menjadi kekuatan dahsyat sebagai penghancur “lawan-lawannya”.

Beberapa peristiwa kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam, misalnya pengeboman WTC yang dilakukan oleh Mahmoud Abouhalima (*Mahmoud the Red*) sebagai *mastermind* peristiwa ini, dijustifikasi bahwa: a) Amerika Serikat meng-klaim sebagai negara sekuler, namun terlibat dalam politik agama (politisasi agama); dengan ideologi sekulerisme, justru Amerika bersikap tidak netral dan bahkan memusuhi Islam; b) Agama adalah jiwa yang menghidupkan seluruh kehidupan.

Pembenaran teologis/legitimasi teologis bagi jihad sebagai perang fisik, dalam perspektif muslim modern dapat dilihat dalam pandangan tiga tokoh terkemuka: **pertama**, Ayatullah Khomeini, dengan menyatakan bahwa: “Aku tidak mengenal perintah yang lebih mengikat umat Islam dari perintah supaya mengorbankan kehidupan dan harta benda untuk mempertahankan serta mendukung Islam”. Dengan demikian, kekerasan boleh dilakukan demi tujuan hukuman dan mempertahankan agama tampaknya, dengan dalih teologis ini pula –tanpa bermaksud mengecilkan arti penting faktor dan dalih lain – Khomeini berhasil memimpin revolusi

13 Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London & New York: Zed Book Ltd, 1997, 7-10. Lihat pula P.J. Vatikiotis, “What is an Islamic Revival?” dalam *Journal of New Society February*, 15, 1979, 354.

14 Armada Riyanto, “Membongkar Eksklusivisme Hidup Beragama” dalam Riyanto, Armada (ed.), *Agama Kekerasan Membongkar Eksklusivisme*, Malang: DIOMA-STFT Widayasanana, 2000, 16-34.

Islam Iran tahun 1979, yang mengubah wajah negara sekuler dengan negara Islam. **Kedua**, Faraj, yang berpendapat bahwa: “*Jihad* berarti perang, konfrontasi dan darah. **Ketiga**, Sayyid Qutb, yang menyatakan bahwa: “*Jihad* merupakan respon terhadap elemen penyokong modernitas”.¹⁵ Dalam konteks masyarakat Mesir di mana perjuangan Qutb dilakukan, *jihad* tentunya dimaknai sebagai bentuk gerakan oposisi terhadap rezim pemerintahan yang didukung dan menggunakan ideologi yang barat sentris. Kebobrokan dan kemunduran umat Islam di Mesir sehingga menjadi penonton dan bahkan budak di negeri sendiri, adalah karena saham ideologi modern dimaksud. Oleh karena itu, perang melawan rezim penguasa sebagai elemen penyokong modernitas menjadi wajib dilakukan.

Dalam tradisi agama-agama, secara umum ditemukan pola keberagaman dengan orientasi ideologis, yang terklasifikasi pada: liberalisme, modernisme dan fundamentalisme. Dua kelompok pertama, memberikan apresiasi terhadap pluralitas, namun kelompok yang terakhir cenderung memiliki pola pemikiran dan sikap yang monolitik dan karenanya cara pandang tersebut mempengaruhi kelompok ini dalam bersikap terhadap kelompok yang berbeda dengan mereka. Dalam konteks ini pulalah, kekerasan yang mengatasnamakan agama banyak dilahirkan oleh kelompok ini, sebagai hasil langsung ideologi yang kemunculannya merupakan respon terhadap modernitas yang mencerabut dan mengalienasi nilai-nilai spiritualitas keagamaan dalam kancah kehidupan.

Dalam konteks Islam, Istilah fundamentalisme Islam, kendati populer di barat menyusul pecahnya revolusi Islam di Iran tahun 1978-1979, yang membuktikan kemenangan sejarah kaum militan Islam atas rezim sekuler, namun istilah ini seringkali juga digunakan untuk menggeneralisasi beragam gerakan Islam yang muncul dalam satu tarikan nafas kebangkitan Islam (*Islamic revival*).

Bagi kelompok ini, dengan memperhatikan beberapa agenda dan aktivitasnya, setidaknya ada beberapa hal menarik yang perlu dicermati ulang: pertama, ideologi gerakan yang direfleksikan dengan *jihad* untuk membela agama dan mempertahankan keyakinan agama dengan militansi yang kuat. Kedua, kelompok ini meniscayakan relasi harmonis antara agama dan negara, dengan mengusung formalisasi syariat Islam, isu negara Islam, mempertanyakan konsep dan gerakan gender serta simbol-simbol keagamaan lainnya. Ketiga, pandangan yang stigmatis terhadap barat, terutama Amerika yang tidak hanya dianggap sebagai monster imperialis tetapi sebagai *the great satan*. Keempat, mendeklarasikan perang terhadap paham sekuler dan setumpuk *isme* berbau dan produk barat.¹⁶

15 James Turner, *Perang Suci*...102-109.

16 Abdurrahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana*

Secara terminologis, fundamentalisme yang diidentikkan sebagai kelompok Islam tradisional, memiliki corak pemikiran eksklusif, apologetik dan tidak otentik. Secara historis kelompok konservatif merupakan sebutan lain kelompok revivalis yang muncul pada abad 18 dan 19 di Arab, India dan Afrika.¹⁷ Gerakan ini pada umumnya muncul secara orisinal dari dunia Islam, bukan merupakan reaksi terhadap barat, kendati dalam gejala serupa ada yang menunjukkan bahwa kasus revivalisme Islam menemukan momentum tepat sebagai respon terhadap merosotnya nilai-nilai agama akibat kultur yang baratsentris.¹⁸

Secara umum, karakteristik gerakan revivalisme ini adalah : pertama, memiliki keprihatinan yang mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam; kedua, menghimbau umat Islam untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits serta menghilangkan praktik-praktik *takhayul*, *bid'ah* dan *khurafat*; ketiga, menghimbau umat Islam agar membuang sikap fatalisme; keempat menghimbau umat Islam untuk melaksanakan pembaharuan, lewat *jihad* jika diperlukan.

Gerakan revivalisme ini, pada tahap berikutnya dasar-dasarnya digunakan oleh modernisme klasik yang kemudian direspon oleh gerakan neo-revivalisme. Namun karena sifatnya yang reaksioner, ingin membedakan Islam dengan barat, maka gerakan kelompok ini cenderung eksklusif, apologetik dan tidak otentik.¹⁹

dan Politisasi Agama" dalam *Taswirul Afkar : Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 13 tahun 2002, Jakarta: LAKPESDAM, 2002, 23-24.

- 17 John L. Esposito menyebutkan beberapa contoh era revivalisme Islam yang demonstratif dengan menunjuk daftar panjang kasus di Sudan, Malaysia, Post Revolusi Iran, Pakistan, Bangladesh, Mesir dan Libya. Bahkan Bobby S. Sayyid menambah catatan panjang demonstrasi kelompok ini dalam kasus perang sipil di Algeria dan aktivitas HAMAS di Palestina menghadapi pendudukan Israel. Lihat Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London & New York: Zed Books Ltd, 1997, 7. Bandingkan dengan P.J. Vatikiotis, "What is an Islamic Revival?", dalam *Journal of New Society* 15 Februari 1979, 354.
- 18 Umi Sumbulah. "Fundamentalisme sebagai Fenomena Keagamaan" dalam *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*, Pascasarjana IAIN "Sunan Ampel Surabaya, volume 14, Nomor 2, Maret 2004, 8.
- 19 Berbagai gerakan revivalisme terjadi baik di era pra modern, era modern dan bahkan era kontemporer. Gerakan revivalisme pra modern misalnya dapat dilihat wahabisme yang terinspirasi gagasan pembaharuan Ibnu Taymiyah, Di Nigeria Utara dibawah pimpinan Syaikh Usman dan Fodio (1754-1817, di Afrika Barat di bawah kendali al-Haj Umar Tal (1794-1865) yang kemudian menyebar hingga Senegal, Guinea dan Mali, di Anak Benua India atas motor Syah Waliyullah (1703-1762) dan Syaikh Ahmad Syahid (1786-1831), hingga Gerakan Paderi di Ranah Minang. Semua gerakan revivalisme di atas dipicu oleh adanya faktor internal berupa penyelewengan ajaran Islam, sehingga mereka berkepentingan untuk meluruskan dan memurnikan ajaran agama yang telah dipenuhi penyakit takhyul, bid'ah dan khurafat. Eksplorasi lebih jauh mengenai gerakan revivalisme ini bisa dilihat dalam Azyumardi Azra. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta:

Dalam konteks ini, fundamentalisme yang oleh Azyumardi Azra²⁰ diklaim sebagai bentuk ekstrim dari gejala revivalisme, dalam perjalanannya seringkali menimbulkan kesulitan untuk dibedakan, karena ekspresi keberagamaannya yang seringkali ditampilkan dalam “wajah” kekerasan. Bahkan generalisasi yang distortif dan simplifikatif sering terjadi, baik oleh ilmuan barat maupun umat Islam sendiri. Fundamentalisme sebagai bentuk ekstrim dari gejala revivalisme, tidak hanya meningkatkan intensifikasi keislamannya yang lebih berorientasi ke dalam sebagaimana ditemukan dalam gejala revivalisme yang lebih bersifat individual, tetapi juga berorientasi ke luar yang dengan demikian diarahkan sebagai gerakan yang bersifat komunal dan massif. Oleh karena itu, tidak hanya dalam peningkatan gejala esoterisme Islam, namun lebih menunjukkan aspek eksoterisme yang dengan demikian sangat menekankan pada aspek kebolehan dan ketidakbolehan berdasarkan batas-batas fiqih secara *rigid*.

Bahkan slogan-slogan yang dikembangkan oleh kelompok ini di antaranya bahwa al-Qur’an adalah kalam Ilahi yang harus dipahami secara literal; dan al-Qur’an dan al-Hadits telah menyediakan seperangkat aturan dan doktrin halal-haram lainnya bagi perilaku individu maupun masyarakat; dan bahwa Islam – tidak sebagaimana agama Kristen yang menyerahkan urusan Tuhan kepada Tuhan dan urusan kaisar kepada kaisar – mencakup seluruh aspek kehidupan manusia (*Islam syumul*). Kesyumulan Islam inilah yang harus dilaksanakan secara *kaffah* dalam seluruh aspek kehidupan. Karena inti agama bagi kelompok ini adalah apa yang harus diaplikasikan secara nyata melalui seluruh aspek kehidupan, tidak hanya menyangkut ritualitas seperti shalat, puasa dan sebagainya, namun juga mencakup masalah sosial, budaya, ekonomi dan bahkan politik. Oleh karena itu, terwujudkannya lembaga / institusi sosial yang mampu menjamin terlaksanakannya syari’at Islam menjadi wajib diupayakan adanya. Perjuangan dalam upaya merealisasikan cita mulia inilah, yang seringkali diekspresikan dalam bentuk dan wajah kekerasan.

4. Kesimpulan

Kekerasan berbasis agama, kendati memiliki legitimasi teologis, namun sesungguhnya juga dipahami sebagai fenomena yang memiliki jalinan dengan entitas dan faktor lain, semisal ekonomi, politik atau lainnya. Namun, karena ekspresi kekerasan seringkali dibungkus dengan agama, maka kemudian kekerasan lebih kental nuansa dan motif agamanya

Paramadina, 1996, 112-113. Lihat Pula Youssef M. Chouerie, *Islamic Fundamentalism*, Boston: Twayne Publishers, 1990, 21-22.

²⁰ Azyumardi Azra, *Pergolakan*, 107.

dibanding motif lainnya. Ini karena, persoalan agama menyentuh secara lansung dimensi emosionalitas dan batiniah setiap pemeluknya. Karenanya, ketika agama menjadi identitas dan ideologi, maka akan mudah tersulut jika simbol-simbolnya disinggung atau dilecehkan orang lain. Belum lagi, ketika agama teralienasi dan tereliminasi dari kancah modernitas, maka identitas agama akan selalu dibangkitkan menjadi ideologi alternatif yang mampu menghadirkan nuansa baru dalam kehidupan modern. Tetapi sayang, alih-alih berhasil mengokohkan diri sebagai ideologi alternatif pilihan manusia modern, yang terjadi adalah sebaliknya, kharismatika agama dicoreng-moreng oleh pemeluknya sendiri, karena diekspresikan dengan beragam bentuk kekerasan, yang justru kontraproduktif dan berlawanan dengan hakikat kehadiran agama bagi manusia. Ekspresi kelompok fundamentalisme (dalam agama apapun), justru seringkali mempertontonkan fenomena ini.

Gejala fundamentalisme agama, hampir selalu menunjukkan sikap perlawanan terhadap semua sistem yang dianggap dapat mengancam eksistensi agama, baik dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi dan bahkan semua tata nilai dan semua paham yang diklaim sebagai produk dan bercitarasa *occident*. Dengan demikian, kekerasan agama, memiliki akar teologis yang terkait dengan interpretasi teks-teks keagamaan yang ketika dipahami secara literal, mampu menghadirkan sosok agama yang penuh kekerasan. *Wa Allah a'lam bi al-shawab*

*) **Umi Sumbulah:**

Dosen Universitas Islam Negeri (UIN) Malang dan Kandidat Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya

BIBLIOGRAFI

- Anees, Munawar Ahmad et.al., *Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Armada Riyanto, "Membongkar Eksklusivisme Hidup Beragama" dalam Riyanto, Armada (ed.), *Agama Kekerasan Membongkar Eksklusivisme*, Malang: DIOMA-STFT Widyasasana, 2000.
- Azra, Azyumardi, "Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis" dalam *Islamika* No. 4, April-Juni 1994.
- — — — — *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Beuken, Wim dan Kuschel, Karl-Josef et.al., *Agama Sebagai Sumber Kekerasan?* Terj. Imam Baehaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Chouerie, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*. Boston: Twayne Publishers, 1990.

- Hamim, Thoha., *Islam dan NU Di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer: Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim*, Surabaya: Diantama, 2004.
- Hawwa, Sa'id., *Fi Afaq al-Ta'alim*, Terj. Abu Ridha. Jakarta: Al-Ishlahy Press, 1993.
- Johnson, James Turner, *Perang Suci Atas Nama Agama Dalam Tradisi Barat dan Islam*, Terj. Ilyas Hasan dan Rahmani Astuti. Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002.
- Jurgensmayer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press, 2000.
- Kasdi, Abdurrahman, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam *Taswirul Afkar : Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 13 tahun 2002. Jakarta: LAKPESDAM, 2002.
- Qardhawi, Yusuf., *Nahwa Wahdah Fikriyah li al-'Amilin li al-Islam*. Terj. Ali Makhtum Assalamy. Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Sayyid, Bobby S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London & New York: Zed Book Ltd, 1997.
- Sumbulah, Umi, "Fundamentalisme sebagai Fenomena Keagamaan" dalam *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*, Pascasarjana IAIN "Sunan Ampel" Surabaya, volume 14, Nomor 2, Maret 2004, 8.
- Vatikotis, P.J., "What is an Islamic Revival?" dalam *Journal of New Society* February, 15, 1979.