PESANTREN DAN PERGERAKAN ISLAM
(Studi tentang Alumni Pesantren al-Mukmin (IKAPPIM) Ngruki Sukoharjo-Surakarta dan Fundamentalisme Islam)

2X7.341
MAH
P
e.1

Oleh:
Amir Mahmud
NIM : 04.3.403

DISERTASI

Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Mencapai Gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam

YOGYAKARTA
2008

MILIK PERPUSTAKAAN PASCASARJANA
UIN SUNAN KALIJAGA
NO INV.

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama	:	H. Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag.
NIM	:	04.3.403/S3
Jenjang	:	Doktor

Menyatakan, bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 25 April 2008

Saya yang menyatakan,

H. Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag
NIM : 04.3.403/S3

DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor : Prof. Dr. H. Burhanuddin Daja

Promotor : Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat,setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

PESANTREN DAN PERGERAKAN ISLAM
(Studi tentang Alumni Pesantren al-Mukmin (IKAPPIM) Ngruki Sukoharjo-Surakarta dan Fundamentalisme Islam)

yang ditulis oleh :

Nama	:	H.Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag.
NIM	:	04.3.403
Program	:	Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Oktober 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Yogyakarta, 28/5/ 2008

Rektor,

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
NIP. 150216071

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat,setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PESANTREN DAN PERGERAKAN ISLAM
(Studi tentang Alumni Pesantren al-Mukmin (IKAPPIM) Ngruki Sukoharjo-Surakarta dan Fundamentalisme Islam)

yang ditulis oleh :

Nama	:	H.Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag.
NIM	:	04.3.403
Program	:	Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Oktober 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Yogyakarta, 2008

Promotor/Anggota Penilai

Prof. Dr. H. Burhanuddin Daja

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat,setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PESANTREN DAN PERGERAKAN ISLAM
(Studi tentang Alumni Pesantren al-Mukmin (IKAPPIM) Ngruki Sukoharjo-Surakarta dan Fundamentalisme Islam)

yang ditulis oleh :

Nama	:	H.Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag.
NIM	:	04.3.403
Program	:	Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Oktober 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Yogyakarta, 2008

Promotor/Anggota Penilai

Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat,setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PESANTREN DAN PERGERAKAN ISLAM
(Studi tentang Alumni Pesantren al-Mukmin (IKAPPIM) Ngruki Sukoharjo-Surakarta dan Fundamentalisme Islam)

yang ditulis oleh :

Nama	:	H.Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag.
NIM	:	04.3.403
Program	:	Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Oktober 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Yogyakarta, 2008

Anggota Penilai

Prof. Dr. H. Agus Salim Sitompul

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat,setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PESANTREN DAN PERGERAKAN ISLAM
(Studi tentang Alumni Pesantren al-Mukmin (IKAPPIM) Ngruki Sukoharjo-Surakarta dan Fundamentalisme Islam)

yang ditulis oleh :

Nama	:	H.Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag.
NIM	:	04.3.403
Program	:	Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Oktober 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Yogyakarta, 2008

Anggota Penilai

Prof. Dr. H. Irwan Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat,setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

PESANTREN DAN PERGERAKAN ISLAM
(Studi tentang Alumni Pesantren al-Mukmin (IKAPPIM) Ngruki Sukoharjo-Surakarta dan Fundamentalisme Islam)

yang ditulis oleh :

Nama	:	H.Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag.
NIM	:	04.3.403
Program	:	Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 10 Oktober 2007, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Yogyakarta, 1/4 2008

Anggota Penilai

Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain

مستخلص البحث

للمعاهد الدينية الإندونيسية (المعروفة بـــ الفسانترينات) التي تتمتع بالعديد من الخـــصائص الفريدة إسهامات كثيرة في كفاح الشعب الإندونيسي لمقاومة الاستعمار الأجنبي (الإمبرياليـــــــة) و الحصول على الاستقلال عام ١٩٤٥. بل إن كثيرا من طلاب تلك المعاهد قد انضموا إلى جـــيش القوات الشعبية التي تطورت بعد ذلك إلى القوات المسلحة القومية الإندونيسية؛ بل كانـــت تلـــك المعاهد بمثابة معسكر أساسي للتأهيل و النضال ضد الاحتلال.

تأسس معهد المؤمن للتربية الإسلامية - نغروكي – سوكوهارجو و ازدهر و أسهم في تعليم قيم الصلاح على المنهج الفكري للسلف الصالح حفاظا على التراث الإسلامي ولإعـــداد العلمـــاء القادرين على توصيل و نقل العلوم الإسلامية. في عهد حكومة الرئيس الراحل سوهارتو (المعروفـــة بنظام الحكم الجديد)، أدرجت الحكومة هذا المعهد ضمن تصنيف المعاهد المتطرفة بـــسبب صـــرامته (عدم تهاونه) في تطبيق أسس و تعاليم العقيدة الإسلامية. وأما في عصرما بعد ســـوهارتو (المعـــروف بعصر الإصلاح الـــسياسي)، ظهـــرت اتهامـــات بتـــصنيفات مماثلـــة تقريبـــا مثـــل (الإســـلام الراديكـــــــالي) و (وكر الإرهاب و عقره). حدث هذا بسبب اتهام بعض متخرجي هذا المعهد بتورطهم في أحداث تفجير القنابل في عدد من ولايات إندونيسيا و في خارج إندونيسيا فضلا عـــن اتهامهم بالانتماء إلى شبكات إرهابية دولية.

تم تكوين (اتحاد متخرجي معهد المؤمن للتربية الإسلامية نغروكي) المعروف اختصارا بـــــ (IKAPPIM إكافيم) كوعاء لتجميع طموحات و أهداف المتخرجين. من الناحية التنظيمية، هـــذه المنظمة ليست تابعة لإدارة المعهد بل هي مستقلة. رغم ذلك، فإن (إكـــافيم)اســـتطاعت أن تقـــدم إسهامات في بناء و تطوير ذلك المعهد الذي تخرج فيه أعضاؤها. تعاليم السلف الصالح التي تـــشكل أساس الفكر العقيدة الدينية لدى (إكافيم) تتجلى في تحمس و التزام أعضائها بالتمـــسك بالجهـــاد لتطبيق الشريعة الإسلامية في كافة مجالات عمل المنظمة .قد تم تخطيط مسيرة العمل لمتخرجي معهـــد المؤمن للتربية الإسلامية نغروكي من خلال إعلانهم المشترك بالالتزام الدائم بإحـــداث تغـــييرات في المجتمع و في الثقافة بشكل تطوري. أما الأنشطة الداخلية في محيط منظمة (إكافيم) فإنها تركز علـــى حماس و التزام المنظمة كمظهر لتحقيق ولاء الأعضاء للمنظمة.

وأساس مسيرة عمل الخريجين هو منهج الجهاد لتطبيق العقيدة و الشريعة الإسلامية التي تعد مطلبـــا أو ضرورة تستلزم التنفيذ. هذه المسيرة تتسم بأنها: (ربانية) بصفتها تصور كلـــي ، (شموليـــة) باعتبـــار الإسلام هو الدين العالمي الخاتم،(عالمية) من حيث عدم التحدد بمكان معين. من خلال هـــذا المنـــهج المذكور، ينظر الخريجون إلى الإسلام على أنه رسالة عامة للبشرية جمعاء دون تقيد بأماكن أو حـــدود

جغرافية أو دولية للحركة. كما أن هذا المبدأ نفسه هو الذي يشكل أساس كون (إكافيم) ملتقى الترابط و صلة الرحم بين الخريجين الذين لديهم التزام واحد بتطبيق شريعة الإسلام في كافة المجالات بصرف النظر عن أي حدود ثقافية.

بناء على هذا، حاول الباحث القيام ببحث حول العقيدة الدينية للخريجين و علاقتهم بالجماعات الإسلامية و تورطهم في أعمال العنف في عدة أماكن. تم إجراء هذا البحث في معهد المؤمن للتربية الإسلامية بسوراكرتا و اتحاد الخريجين (إكافيم) حيث تم جمع البيانات بطريقة الملاحظة و المحاورات و مطالعة الوثائق، ثم تم تحليل البيانات باستخدام أسلوب التحليل الوصفي الكيفي.

نتائج هذا البحث هي : ١- أن العقيدة الدينية لخريجي معهد المؤمن للتربية الإسلامية أساسها هو عقيدة السلف الصالح .٢- أن خريجي المعهد الذين هم أعضاء في (إكافيم) يحرصون على التعاون بين هيئات المنظمة في إطار تكوين و تأهيل الكوادر من الدعاة و العلماء العاملين في سبيل الله.٣- سبب تورط بعض خريجي معهد المؤمن للتربية الإسلامية في أعمال العنف في عدة أماكن يرجع – في المقام الأول- إلى الشعور بالتضامن لأجل مناصرة الإخوة المسلمين الذين يعانون من الظلم أو يتلقون معاملة غير عادلة من غيرهم.

الكلمات المفتاحية: فسانترين (المعهد الإسلامي)، الخريجون، الأصولية (التطرف – الراديكالية).

ABSTRACT

Islamic boarding school (*pesantren*) with its uniqueness played an important role in the struggle of Indonesian nation against imperialism to grab its independence on August 17, 1945. Many of *santri* (students) joined people army and were part of National Military of Indonesia. Islamic boarding school was also the base camp of forming cadre and fighting against colonialism.

Al-Mukmin Ngruki Islamic boarding school had grown and become part of the teaching of the values of piety. The *pesantren* was built on the foundation of *al-salaf al-sālih* as an effort to maintain the tradition of Islam and produce moslem scholars in the transmission and transferring of Islam sciences. In New Order era (Orba), this *pesantren* was accused by the government as an extreme school because of its firmness in practicing the principle of *aqidah Islamiyah*. In reformation era, similar accusation emerged with the stigma of "radical Islam' and ' terrorist den'. This was caused by the fact that some alumni were connected with the bombing incidents in a number of Indonesia regions and also overseas, and related with international terrorism network.

IKAPPIM (Union of Alumni of al-Mukmin Ngruki Islamic boarding school) was formed as a place to accommodate the aspiration of alumni of al-Mukmin. The organization was outside the structure of the boarding school and independent. Nevertheless, IKAPPIM could give contribution in building and developing the institution. The teaching of *al-salaf al-sālih* as the basis of religious understanding of IKAPPIM was shown in the spirit and commitment of the members to maintain their struggle to uphold *syariat* Islam in all areas of the organization activity. The action of the alumni of al-Mukmin Ngruki had been established at the statement of commitment. They committed to always make a change in society and culture. In organization activity, IKAPPIM put more account on the spirit of organizational commitment as the realization of the loyalty of its members to the organization.

The action of the alumni was based on *manhāj* or way of struggle toward establishment of *aqidah* and *syariat* Islam that was an obligation to be implemented, with the characteristics of: *rabbāniyah*, as *tasawur* or view as a whole; *syumūliyah*, Islam as the last religion with universal characteristic, and; *alamiyah*, unlimited to certain place. Through the *manhāj*, alumni viewed Islam as *risalah* for all people regardless of any kind of boundaries. This principle was also the basis of IKAPPIM in creating *silaturrahim* bond among the alumni that were always had the same commitment in upholding Islam in all areas without recognizing cultural constrain.

Based on the above facts, the author attempted to study religious understanding of the alumni, the relation of the alumni with Islam groups and the involvement of the alumni of al-Mukmin Ngruki Islamic boarding school in violence acts in a number of places. The research was conducted in al-Mukmin Islamic boarding school Ngruki Surakarta and to the alumni IKAPPIM, in which the data collecting was done by observation, interview and documentation. Data analysis applied qualitative descriptive analysis.

The results of this research were: (1) religious understanding of the alumni of al-Mukmin Islamic boarding school was based on the teaching *al-salaf al-sālih* meaning following the teaching of former generation carefully; (2) the alumni of al-Mukmin Islamic boarding school in IKAPPIM always made inter-organization cooperation to form and shape *da'i* and *ulama/amilin fi sabilillah*; (3) involvement of the alumni of al-Mukmin Ngruki Islamic boarding school in violence acts in a number of place was caused more by the feeling of solidarity in defending fellow Moslem that experienced unjust treatment.

Keyword: Islamic Boarding School (*pesantren*), Alumni, Fundamentalism.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah. *Rabb* sekalian alam yang telah memberikan kemampuan kepada penulis untuk menyelesaikan penelitian/penulisan disertasi ini tepat pada waktunya. Shalawat serta salam semoga tetap terlimpahkan kepada Nabi Muhammad saw, yang menjadi suri tauladan bagi umatnya.

Dengan selesainya penulisan disertasi ini, berakhir sudah tugas formal strata (S-3) pada Program Pascasarjana di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan disiplin *Islamic Studies* (Kajian Islam). Rasanya tidak ada kata yang pantas diucapkan kecuali ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah memberikan bekal dan membantu kelancaran studi dan penulisan disertasi ini, baik secara langsung maupun tidak langsung. Ungkapan terima kasih tersebut secara khusus penulis haturkan kepada:

1. Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Prof. Dr. H. Burhanuddin Daja, selaku Promotor I yang dengan sabar, tekun dan ulet dalam memberikan masukan-masukan kepada penulis dalam penyusunan disertasi ini.
4. Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra, sebagai Promotor II yang telah banyak memberikan bimbingan, telaah dan arahan, serta koreksi terhadap penulisan disertasi ini.

5. Para guru besar dan dosen pengampu di PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah banyak memberikan rangsangan berpikir, sehingga penulis menjadi lebih dewasa dalam berpikir kritis akademis.
6. Ustadz Wahyudin, selaku Direktur pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki Surakarta, yang telah memberikan ijin dan membantu kepada penulis.
7. Ustadz Saleh Ibrahim, selaku Bagian Kesantrian Direktur Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki Surakarta.
8. Segenap ustadz dan para santri yang telah menyediakan waktu untuk memberikan masukan informasi sebagai pelengkap pada penulisan ini.
8. Drs. Ali Usman M.M, sebagai Ketua Umum Ikatan Alumni Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki (IKAPPIM), serta seluruh anggota yang telah berperan melayani dan membantu serta memberikan kelancaran dalam penulisan ini.
9. Rekan alumni Pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki yang penulis temui di sela-sela kesibukannya untuk dapat memeberikan informasi berbagai hala dalam penelitian kepada penulis.
10. Segenap karyawan dan karyawati PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah melayani dan membentu penulis semasa studi dan ketika menyusun disertasi ini.
11. Kepada istri tercinta Suwati yang selalu mendampingi penulis serta menjaga dan mengawasi ketiga anak, yaitu Rusydan Abdul Hadi, Hadid Nashirul Haq, Yahya Abdul Matin, hingga menghantarkan disertasi ini dapat terselesaikan.

12. Semua mahasiswa S3 Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga.
13. Forum KITA Surakarta, sebagai media diskusi.
14. Drs. Sudarto Hs, MM, Kabid Orminkes (Staf PR III Universitas Muhammadiyah Surakarta), beserta istri.
15. Dra. Sri Witurachmi Hs, MM, Kaprodi P. Ekonomi FKIP Universitas Negeri Sebelas Maret Surakarta.
16. Ibu Hj. Etty Budi Hasrati, SH, ibu rumah tangga aktivis pengajian.

Semoga Allah swt memberikan imbalan berlimpah atas segala kebaikan yang diberikan kepada penulis. Penulis menyadari banyak kekurangan dalam disertasi ini, namun kami berharap kekurangan dan kesalahan penulisan kiranya dapat diperbaiki dan semoga disertasi yang sederhana ini bermanfaat bagi semua. Amin

Yogyakarta, 25 April 2008

Penulis,

Amir Mahmud, S.Sos, M.Ag

Pedoman Transliterasi

Pedoman transliterasi dalam naskah disertasi ini didasarkan pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543 b/u/1987 sebagai berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	śa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	Je
ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	żal	ż	zet (dengan ttitik di atas)
ر	ra	r	er
ز	za	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	..'..	apostrof
ي	ya	y	ye

2. Vokal

Vokal tunggal bahasa Arab dilambangkan dengan transliterasi sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
... َ ...	fatḥah	a	a
... ِ ...	kasrah	i	i
... ُ ...	ḍammah	u	u

3. Vokal panjang (Maddah)

Maddah atau vokal panjang dilambangkan dengan transliterasi sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ا.....	fatḥah dan alif	ā	a dan garis di atas
ي.....	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
...ُو	ḍammah dan wawu	ū	u dan garis di atas

4. Syaddah (Tasydīd)

Syaddah atau tasydīd dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah. Contoh:

rabbanā = رَبَّنَا

nazzala = نَزَّلَ

5. Kata sandang (al-qamariyah dan al-syamsiah)

Kata sandang dalam bahasa Arab dilambangkan dengan (ال). Dalam tranliterasi kata sandang itu dilambangkan dengan (al-) untuk yang diikuti huruf qamariyah. Sementara, (al-) yang diikuti dengan huruf syamsiah, huruf (l) diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang tersebut. Contoh:

al-ḥamdu = الحمد

ar-rahmānu = الرحمن

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN ii
PENGESAHAN REKTOR iii
DEWAN PENGUJI iv
PENGESAHAN PROMOTOR v
NOTA DINAS vi
ABSTRAK xii
KATA PENGANTAR xiv
PEDOMAN TRANSLITERASI xvii
DAFTAR ISI xx

BAB I : PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Rumusan Masalah 11
C. Tujuan Penelitian 12
D. Manfaat Penelitian 13
E. Tinjauan Pustaka 14
F. Kerangka Pemikiran 34
G. Metode Penelitian 50
H. Sistematika Penulisan 53

BAB II : GAMBARAN UMUM PESANTREN DAN ALUMNI AL-MUKMIN NGRUKI 55
A. Sejarah Singkat Berdirinya Pesantren al-Mukmin Ngruki 55
B. Letak Geografis Pesantren al-Mukmin Ngruki 60
C. Pola Pendidikan Pesantren al-Mukmin Ngruki 61
D. Organisasi Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki 69

BAB III : PAHAM KEAGAMAAN ALUMNI PESANTREN AL-MUKMIN NGRUKI 81
A. *As-Salāf as-Sālīh* sebagai Dasar Ideologi 82
B. Ideologi Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki 89
C. Pandangan Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki terhadap Sistem Pemerintahan 107

BAB IV : HUBUNGAN DAN SISTEM JARINGAN ALUMNI PESANTREN AL-MUKMIN NGRUKI 143
A. Hubungan Antar Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki 143
B. Hubungan Visi dan Misi IKAPPIM 148
C. Hubungan Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki dengan Kelompok-kelompok Islam 153

BAB V : ALUMNI PESANTREN AL-MUKMIN NGRUKI DAN TINDAK KEKERASAN 173
A. Pandangan Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki terhadap Jihad 173
B. Paham Fundamentalisme 191
C. Islam Fundamentalis di Indonesia 223
D. Keterlibatan Alumni Pesantren al-Mukmin dalam Tindak Kekerasan di Sejumlah Tempat 243

BAB VI : PENUTUP 300
A. Kesimpulan 300
B. Saran 302

DAFTAR PUSTAKA 304
LAMPIRAN-LAMPIRAN
DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pondok pesantren merupakan lembaga dan wahana pendidikan agama sekaligus sebagai komunitas santri yang "ngaji" ilmu agama Islam. Pondok pesantren sebagai lembaga tidak hanya identik dengan makna keislaman, akan tetapi juga mengandung makna keaslian (*indigenous*) Indonesia,[1] sebab keberadaannya mulai dikenal di bumi Nusantara pada periode abad ke-13-17 M, dan di Jawa pada abad ke 15-16 M.[2]

Pondok pesantren pertama kali didirikan oleh Syekh Maulana Malik Ibrahim atau Syekh Maulana Maghribi, yang wafat pada tanggal 12 Rabiulawal 822 H, bertepatan dengan tanggal 8 April 1419 M.[3] Menurut Ronald Alan Lukens Bull, Syekh Maulana Malik Ibrahim mendirikan pondok pesantren di Jawa pada tahun 1399 M untuk menyebarkan agama Islam di Jawa.[4] Namun, dapat dihitung bahwa sedikitnya pondok pesantren telah ada sejak 300-400 tahun lampau. Usianya yang panjang ini kiranya sudah cukup alasan untuk menyatakan bahwa pondok pesantren telah menjadi milik budaya bangsa dalam bidang pendidikan, dan telah ikut serta mencerdaskan kehidupan bangsa.[5]

---

[1] Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 3.

[2] Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 6.

[3] Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren* (Jakarta : Gema Insani Press, 1997), hlm. 70

[4] Ronald Alan Lukens Bull, *A Peacefull Jihad: Javanese Education and Religion Identity Construction* (Michigan: Arizona State University, 1997), hlm. 60

[5] Mastuhu, *Dinamika...*, hlm. 7.

Tradisi pondok pesantren paling tidak memiliki lima elemen dasar, yakni pondok, masjid, santri, pengajaran, kitab-kitab Islam klasik dan kyai.[6] Menurut Martin van Bruinessen, salah satu tradisi agung (*great tradition*) di Indonesia adalah tradisi pengajaran agama Islam, yang bertujuan untuk mentransmisikan Islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang ditulis berabad-abad yang lalu.[7]

Pondok pesantren tradisional yang mengajarkan Islam tradisional ini diselenggarakan dalam bentuk asrama yang merupakan komunitas sendiri di bawah kepemimpinan kyai, dibantu oleh seorang atau beberapa orang ulama dan atau para ustadz yang hidup bersama di tengah-tengah para santri dengan masjid atau surau sebagai pusat kegiatan peribadatan keagamaan, gedung sekolah atau ruang-ruang belajar mengajar serta pondok sebagai tempat tinggal santri.[8] Proses belajar mengajarnya dilakukan melalui struktur, metode dan literatur tradisional, baik berupa pendidikan formal di sekolah atau madrasah dengan jenjang yang bertingkat, ataupun pemberian pengajaran dengan sistem *halaqah* dalam bentuk *weton* atau *sorogan*. Ciri utama dari pengajaran tradisional ini adalah cara pemberian ajarannya yang ditekankan pada penangkapan harfiah atas suatu kitab (teks) tertentu.[9]

---

[6] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 44.

[7] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 17.

[8] Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta : INIS, 1994), hlm. 6.

[9] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta : LKiS, 2001), hlm. 55.

Awal abad 20 lahir organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, dan PSII. Organisasi yang kini hampir berumur satu abad itu selain menyelenggarakan pendidikan juga berperan sebagai pusat kegiatan dakwah Islam dan perjuangan melawan penjajah. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika sejarah telah mencatat bahwa pergerakan dan perjuangan kemerdekaan Indonesia tidak terlepas dari peran serta anak-anak pesantren dan madrasah masa itu yang berada di bawah naungan organisasi keagamaan tersebut. Kegiatan para santri dan alumni madrasah tersebut, hingga masa post-Indonesia merdeka berpuluh tahun sampai sekarang, mereka turut menjadi pelaku sejarah Indonesia kontemporer.[10]

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan yang telah banyak memberikan andil dalam membangun spiritual untuk melawan penjajah. Tidak sedikit para pemimpin bangsa, terutama dari angkatan 1945, adalah alumni atau pernah belajar di pesantren.

Pesantren di Indonesia tumbuh dan berkembang sangat pesat. Berdasarkan laporan pemerintah kolonial Belanda, pada abad 19 jumlah pesantren di Jawa tidak kurang dari 1.853 buah, dengan jumlah santri tidak kurang dari 16.500 orang. Jumlah tersebut belum termasuk pesantren-pesantren yang berkembang di luar Jawa, seperti Sumatera dan Kalimantan yang tradisi keagamaannya terkenal sangat kuat.[11]

---

[10] Saifuddin Zuhri, *Kaleidoskop Politik di Indonesia Jilid II* (Jakarta: Gunung Agung, 1981), hlm. 103.

[11] Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam Indonesia* (Jakarta: LSIK, 1999), cet., ke-3, hlm. 1391.

Menurut Geertz, tahun 1945 terdapat lebih dari 53.000 pesantren.[12] Sedangkan hasil survei pada zaman penjajahan Jepang yang diselenggarakan Kantor Urusan Agama pemerintah militer Jepang, didapatkan data tentang jumlah pesantren dan madrasah di Jawa, yaitu 1.871 buah dengan jumlah santri 199.415 orang.[13]

Jika melihat jumlah pesantren dari data pada pemerintah kolonial hingga Indonesia merdeka dapat diprediksikan bahwa peran pesantren dalam pergerakan nasional khususnya bagi pergerakan Islam sangat signifikan. Bahkan dengan aktivitasnya menempatkan pesantren sebagai referensi sosial umat.[14]

Pesantren dengan pengaruhnya yang luas dan perkembangannya yang pesat di Indonesia mendapat perhatian pemerintah untuk dijadikan salah satu agen perubahan dan pengembangan masyarakat. Perubahan politik pesantren dalam masa ini mengarah pada pengembangan pandangan dunia dari subtansi pendidikan. Pesantren diharapkan lebih responsif terhadap kebutuhan tantangan zaman. Tugas kemasyarakatan pondok pesantren tidak mengurangi tugas keagamaannya, karena dapat berupa penjabaran nilai-nilai kehidupan beragama bagi kemaslahatan masyarakat luas, yang didukung dan dipelihara oleh masyarakat luas yang berkesempatan melihat pelaksanaan nilai hidup

---

[12] Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 1021.
[13] Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam*, hlm. 139.
[14] Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Yogyakarta: SIPRES, 1992), hlm. 27.

keagamaan dalam kehidupan sehari-hari, bukan hanya kegiatan dalam tempat peribadatan ataupun kehidupan ritual saja.[15]

Hubungan antara ulama dan masyarakat pun pada umumnya terjalin sangat akrab. Hal ini terlihat dari kepercayaan masyarakat kepada para ulama untuk memecahkan permasalahan-permasalahan masyarakat. Pola hubungan tersebut dikenal dengan istilah *"traditional authority relationship"* (hubungan otoritas tradisional). Pola ini ditandai dengan adanya kontak yang bersifat pribadi, adanya kewajiban yang tidak terbatas, model hubungan bersifat vertikal, lahirnya figur kharismatik, dan adanya upaya menjaga harmonisasi sosial. Keadaan ini juga mengajarkan bagaimana perubahan perilaku pada tingkat individual dapat berpengaruh pada perubahan perilaku orang lain, juga adanya perubahan perilaku yang terjadi sebagai akibat dari faktor-faktor luas. Seringkali kita melihat faktor ekonomi mempengaruhi perubahan perilaku pada tingkat individual, kelompok atau organisasi, sosial, dan lembaga sosial.[16]

Peran pesantren dengan ajaran dan pengamalannya telah memberikan banyak pengaruh pada terbentuknya individu yang agamis terutama dalam aspek sosial dan kebudayaan. Hal ini dapat dilihat dari upaya pergerakan Islam di bidang pendidikan. Sekolah-sekolah yang diselenggarakan oleh Muhammadiyah, Persis Bandung, dan lain-lain memperlihatkan upaya untuk mengintegrasikan dua sistem pendidikan, yaitu dengan memasukkan unsur

---

[15] Dawam Raharjo, *Pergulatan Diri Pesantren Membangun dari Bawah* (Jakarta: LP3ES, 1895), hlm. 65.

[16] Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar?* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), cet. ke-2, hlm. 41.

pengajaran umum di sekolah Islam serta sistem pendidikan klasikal dalam pendidikan agama.

Tidak sedikit para pemimpin dan pemikir gerakan Islam yang memusatkan pandangannya ke pusat dunia Islam. Hal tersebut dapat dilihat dalam usaha pengalihbahasaan atau penyaduran karya ulama dan sarjana Muslim sebagai bahan rujukan yang dapat dibaca langsung dalam bahasa Indonesia, sehingga menghasilkan karya pemikirannya sendiri. Misalnya pada karya Munawar Khalil, *Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah* dan *Kelengkapan Tarikh Muhamamd saw*; Hasby Ash-Shiddiqy dalam *Pedoman Shalat, Puasa, Zakat*; serta Hamka dengan karyanya *Tafsir al-Azhar* dan *Tasauf Modern.*

Pada tahun 1980-an, usaha perkenalan buah pikiran para ulama dan sarjana muslim dari luar, khususnya dari Mesir dilakukan dengan upaya penerjemahan berbagai buku. Misalnya karya Sayyid Quṭb, *Tafsīr al-Qur'an Fī Ẓilāl al-Qur'an*; dan Abū al-Ḥasan al-Ḥasāny an-Nadwy dengan karyanya *Muaża Khasiral 'al-Alamu bin Nhiṭaṭil Muslimin.* Kondisi tersebut menunjukkan bahwa gerakan Islam Indonesia bukan saja bertujuan menjaga dan meneruskan kesinambungannya dengan sejarah, tapi juga ingin tetap melestarikan syariat Islam berdasarkan madzhab empat, yaitu Hámbalī, Mālikī, Syafi'ī dan Ḥanāfī, serta Islam yang dipadukan dengan analisis-

analisis tentang perkembangan sosio-kultural masyarakat dan bahkan kritisme yang tajam terhadap Barat.[17]

Pada umumnya, gerakan Islam baik tradisional maupun modernis yang muncul pada periode 1900-1940-an telah mengalami masa semi setidaknya bersamaan waktu dengan masuk dan meluasnya pemeluk Islam di pedalaman Jawa, di mana Islam mulai mengalami proses menyerap dan diserap oleh unsur-unsur budaya lokal.[18] Di sinilah letak dinamika positif dan peran pesantren dalam lintasan sejarah perjuangan bangsa Indonesia, yang telah memberikan peluang besar untuk melakukan interaksi di bidang kegiatan sosial dan pemikiran dalam wujud organisasi sebagai alat gerakannya.

Pada periode tahun 1959-1965, pesantren disebut sebagai "alat revolusi" dan penjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Ketika negara berada di bawah kekuasaan rezim Orde Baru, peran pesantren mengalami pasang surut dan selalu dimarjinalkan. Beberapa pesantren bahkan disebut sebagai pesantren garis keras dan ekstrim. Namun demikian, pesantren tetap eksis menjadi wahana komunikasi massa yang efektif dalam rangka membangun jaringan masyarakat tradisional pedesaan, di samping fungsi pokoknya sebagai lembaga pendidikan keagamaan dan kemasyarakatan. Sejarah kelam pesantren pun terulang kembali saat berakhirnya era Orde Baru. Hal itu dibarengi dengan munculnya isu adanya dugaan keterlibatan pesantren dengan sejumlah aksi teror di Indonesia dan jaringan terorisme Internasional.

---

[17] Abdul Aziz, dkk., *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 25.

[18] Soetarman S, *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, peny Abdul Aziz dan Imam Tholkhah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), cet. ke-4, hlm. 6.

Pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki Sukoharjo-Surakarta di Jawa Tengah menjadi salah satu perhatian banyak kalangan dari dalam maupun luar negeri. Perhatian yang mengarah pada investigasi global ini semakin intensif dilakukan ketika muncul sinyalemen adanya keterlibatan Pesantren Al-Mukmin Ngruki pada sejumlah aksi teror dan jaringan teroris internasional. Fenomena pesantren al-Mukmin Ngruki dan para alumninya dengan berbagai perannya di masyarakat itu menjadi perbincangan serius para ilmuwan, peneliti, politisi, maupun agamawan dari berbagai negara.

Sebagai pondok pesantren, Al-Mukmin memiliki banyak andil dalam mengajarkan nilai-nilai kesalihan dan pemahaman Islam kepada masyarakat Surakarta dan sekitarnya sesuai *manhāj salāf al-ṣāliẖ*. Ciri utama gerakannya adalah menekankan terbentuknya kader generasi muslim yang siap melaksanakan Islam secara *kaffah* (menyeluruh) dalam seluruh aspek kehidupan, dan mempersiapkan kehadiran *ulamā' 'āmilīn fī sabīlillāh,* yang tidak berpihak pada kelompok maupun madzhab tertentu. Dengan demikian, al-Mukmin Ngruki tetap memainkan fungsi tradisionalnya, yakni: transmisi dan transfer ilmu-ilmu Islam, serta pemeliharaan tradisi Islam.

Pesantren al-Mukmin bukan hanya menjadi gerakan pendidikan keagamaan melainkan juga menjadi gerakan sosial dan budaya. Hal ini tercermin pada sejumlah alumninya yang terlibat langsung dalam lingkungan aktivis masjid dan organisasi masyarakat Islam. Mereka secara umum memiliki kepedulian yang tinggi terhadap ketiga hal tersebut. Aktivitas yang mereka lakukan berupaya memberi inovasi dalam berbagai kegiatan yang

berkembang dengan kesadaran semangat kepedulian terhadap lingkungan. Setiap aktivitas dilandaskan pada nilai-nilai akidah yang mereka terima selama menjadi santri. Kemudian mereka menSosialisasikannya melalui dakwah dengan semangat memperjuangkan tegaknya syariat Islam di setiap pribadi para santri, di manapun mereka berada.

Potret tanggung jawab alumni santri al-Mukmin Ngruki ini dapat dilihat dalam pergaulan mereka, keakraban, tolong menolong, dan pelaksanaan ibadahnya yang mereka dikerjakan dengan penuh rasa kesadaran yang disertai kekhusyukan serta antusias belajar yang tinggi.[19]

Pesantren al-Mukmin Ngruki dalam membentuk kader dakwah merujuk pada pemahaman ulama salaf. Beberapa kalangan kaum Muslim menilai bahwa langkah yang ditempuh oleh al-Mukmin Ngruki sebagai gerakan tradisional-konservatif, atau disifati keras, kaku, dan ekstrim. Tetapi bagi kebanyakan alumni al-Mukmin, langkah tersebut justru mereka teruskan dengan mendirikian dan mengembangkan pesantren baru di berbagai tempat dengan pemahaman yang sama. Meskipun beberapa alumni lainnya ada yang melanjutkan ke perguruan tinggi negeri maupun dan swasta, serta di dalam maupun di luar negeri.

Pesantren al-Mukmin Ngruki sangat menekankan pentingnya pengetahuan akidah. Pengetahuan akidah bukan hanya sebagai mata pelajaran sekolah, tetapi sebagai doktrin yang menjadi dasar landasan pada setiap aktivitas dan gerakan santri.

---

[19] Amir Mahmud, *Konsep Jihad Menurut Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki-Surakarta*, Tesis (Surakarta: Pasca Sarjana UMS, 2003), hlm. 60.

Dekade tahun 1980-an, tatkala rezim Orde Baru berkuasa, pesantren ini sempat disebut sebagai kader gerakan Negara Islam Indonesia (NII). Tuduhan itu disampaikan karena dua tokoh pendirinya, Ustadz Abdullah Sungkar dan Ustadz Abu Bakar Ba'asyir, dinyatakan sebagai anggota gerakan Kartosuwiryo. Gerakan NII Kartosuwiryo ini berpaham radikal, yang dapat mengancam stabilitas Nasional.[20]

Awal abad 21 ini, kembali Pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki menjadi sorotan dunia Internasional. Sikap dunia internasional – dalam hal ini Amerika – itu muncul seiring dengan peristiwa ledakan bom bunuh diri yang terjadi pada 11 September 2001 di *World Trade Center* (WTC) Amerika dan 12 Oktober 2002 di gedung Paddy's Cafe Legian, Kuta, Bali, Indonesia. Peristiwa teror bom baik di luar maupun di dalam negeri itu disinyalir melibatkan Pesantren al-Mukmin Ngruki Jawa Tengah. Kejadian di atas menyita perhatian besar dari sejumlah negara yang mengalami peristiwa serupa, untuk komitmen memburu aktor intelektual di belakang peristiwa itu. Pesantren al-Mukmin Ngruki Sukoharjo institusi yang dituduh sebagai sarang teroris. Beberapa alumninya diduga kuat terlibat dalam aksi-aksi teror di berbagai tempat baik di dalam negeri maupun di negara tetangga seperti Filipina.[21] Berbagai kalangan dari Amerika Serikat, Singapura, dan Malaysia menyebut-nyebut nama pendiri dan pengasuh Pesantren al-Mukmin, Ustadz Abu Bakar Ba'asyir, sebagai pemimpin gerakan Islam garis keras Jama'ah

[20] Muh. Nursalim, *Faksi Abdullah Sungkar Dalam Gerakan NII Orde Baru*, Tesis, (Surakarta: Pascasarjana UMS, 2001), hlm. 7

[21] Lihat *Tempo* 26 Januari 2003, hlm. 39; *Tempo* 19 oktober 2003, hlm. 44; *Gatra* 26 Juli 2003, hlm. 24; Gatra 15 November 2003, hlm. 32-35; *Tempo* 15 Desember 2002, hlm. 32–33, *Gatra* 14 Desember 2002, hlm. 31

Islamiyah'. Aktivis gerakan ini dianggap sebagai pelaku aksi pemboman dan terkait dengan jaringan *al-Qaida* pimpinan Usama Bin Laden.[22]

B. Rumusan Masalah

Pesantren sebagai gerakan pendidikan keagamaan dikenal mampu memainkan berbagai macam peran dalam pembangunan. Menurut Noelen Heyzer sebagaimana dikutip Affan Gaffar, menyatakan bahwa terdapat tiga jenis peran yang dapat dimainkan oleh pesantren, yaitu[23]:

1. Mendukung dan memberdayakan masyarakat pada tingkat '*grassroots*' yang sangat esensial dalam rangka menciptakan pembangunan yang berkelanjutan;
2. Meningkatkan pengaruh politik secara luas, melalui jaringan kerja sama, baik dalam suatu negara maupun dengan lembaga internasional lainnya;
3. Ikut mengambil bagian dalam menentukan arah dan agenda pembangunan.

Peran penting pesantren dalam proses pembangunan sosial di sektor pendidikan secara khusus tidak selalu berada pada titik konstan, tetapi mengalami pasang surut.

Selain berfungsi sebagai lembaga pengkaderan ulama, dan pemimpin, pesantren juga berfungsi dalam kegiatan dakwah serta berperan besar dalam pengembangan masyarakat (*agent of rural development*). Bahkan, hampir semua ormas Islam maupun pergerakan Islam di Indonesia tidak terlepas dari nilai ajaran Islam dan aktivitas kaum santri. Selain itu terdapat pula beberapa ormas Islam yang memiliki lembaga pendidikan pesantren.

---

[22] *Gatra* 2 Februari 2002, hlm. 27.

[23] Affan Gaffar, *Politik Indonesia Transisi Demokrasi Menuju Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 62.

Berpijak pada uraian di atas, masalah penelitian yang penulis ajukan dalam penelitian disertasi ini adalah:

1. Bagaimanakah paham keagamaan alumni Pesantren al-Mukmin?
2. Bagaimanakah hubungan alumni dengan kelompok-kelompok Islam?
3. Mengapa alumni Ngruki terlibat dalam tindak kekerasan yang terjadi di sejumlah tempat?

C. Tujuan Penelitian

Penulis membagi tujuan penelitian menjadi dua, yaitu:

1. Tujuan Khusus:
   a. Untuk mengetahui dan mengkaji paham keagamaan alumni Pesantren al-Mukmin.
   b. Untuk mengetahui dan mengkaji hubungan antara alumni Pesantren al-Mukmin dengan kelompok-kelompok Islam.
   c. Untuk mengetahui dan mengkaji keterlibatan alumni pesantren al-Mukmin dalam tindak kekerasan yang terjadi di sejumlah tempat di Indonesia.
2. Tujuan Umum:

   Berdasarkan tujuan yang telah diuraikan sebelumnya, pada penelitian ini penulis akan mengungkapkan tentang ada dan tidaknya keterlibatan Pesantren al-Mukmin Ngruki dan sejumlah alumni dalam tindak kekerasan seperti aksi peledakan bom di berbagai tempat dengan jaringannya dan peran serta dalam gerakan Islam atau ormas Islam yang

mengakar pada nilai-nilai ajaran pondok pesantren, yang sebagian kalangan masyarakat sering menamakan gerakan ini dengan "Islam fundamentalis", "radikalis", "ekstrimis", "sarang teroris". Pada penelitian ini pula penulis sangat berhati-hati dalam memilah, menganalisa, serta tidak mudah mengeneralisir masalah yang berkembang terhadap klaim-klaim yang terkait dengan umat Islam secara keseluruhan, terlebih kepada kelompok Islam yang memiliki lembaga pendidikan dan sejumlah alumninya di berbagai tempat.

Penulis juga bermaksud memberikan pandangan kepada masyarakat bahwa pemahaman Islam sepanjang sejarah Indonesia tidak terlepas dari nilai-nilai pesantren dan perjuangan para santri dan alumni begitupun terhadap ormas-ormas Islam/pergerakan Islam dalam membangun visi dan misi untuk membangun bangsa ini.

Perubahan yang terjadi pada sejumlah alumni dalam berbagai tindak kekerasan tidak terlepas dari tingkat kompleksitas persoalan yang terjadi pada nasib umat Islam di sejumlah tempat dan perlawanan terhadap bangsa yang menjajah tanah air tercinta.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat yang diharapkan dari hasil penelitian ini adalah:

1. Memberikan sumbangan praktis, bagi siapa saja yang termotivasi dalam mengkaji terhadap gerakan-gerakan Islam;

2. Memberikan sumbangan teoritik bagi pengembangan ilmu sosiologi agama, khususnya tentang agama dan perubahan sosial;
3. Terhadap teori-teori kekerasan, serta;
4. Mengetahui latar belakang tindak kekerasan alumni Pesantren al-Mukmin yang menjadi pemberitaan di berbagai media.

E. Tinjauan Pustaka

Pesantren merupakan lembaga pendidikan warisan kebudayaan Islam yang identik bermakna keislaman. Secara historis, pesantren telah banyak berperan dalam menyelesaikan berbagai masalah di berbagai sektor kehidupan masyarakat luas. Dhofier menegaskan, tujuan pendidikan pesantren bukanlah untuk mengejar kepentingan kekuasaan, uang, dan keagungan duniawi, tetapi ditanamkan kepada para santri bahwa belajar adalah semata-mata kewajiban dan pengabdian kepada Tuhan, dan di antara cita-cita pendidikan pesantren adalah latihan untuk dapat berdiri sendiri dan membina diri agar tidak menggantungkan sesuatu kepada orang lain kecuali kepada Tuhan.[24] Dhofier juga menjelaskan dasar pikiran bahwa pendidikan merupakan sarana bagi pengembangan kepercayaan Islam, dan khususnya, untuk mengembangkan kemampuan menafsirkan inti ajaran Islam.[25]

Independensi lembaga pesantren telah berhasil mencetak generasi (baca: santri) bangsa yang mandiri, pelayan masyarakat, dan pemimpin

---

[24] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 17.

[25] *Ibid..*, hlm. 23.

informal di tengah kehidupan sosial kemasyarakatan bangsa Indonesia.[26] Meskipun memiliki peran dan fungsi di tengah kehidupan masyarakat luas, pesantren bukan berarti merupakan lembaga sosial ataupun lembaga kemasyarakatan, yang serba ketergantungan. Melalui ajaran keagamaan yang dikembangkan dalam lingkungan pesantren, pengaruhnya terhadap santri diharapkan memiliki karya yang mandiri serta dinamis pada setiap ruang aktivitasnya. Selain itu, untuk mengukur tingkat pengetahuan seorang santri bisa diukur oleh jumlah buku-buku yang telah pernah dipelajarinya dan kepada ulama mana ia telah berguru.[27] Dengan demikian, hubungan pesantren dengan alumni santri tidak bisa digeneralisir terkait terus menerus. Karena ketika telah menjadi alumni suatu pesantren, santri bisa belajar di pesantren yang lain.

Seorang santri diwajibkan mencari ilmu, berkelana dari satu pesantren ke pesantren yang lain, mencari guru-guru yang paling masyhur dalam berbagai cabang pengetahuan Islam. Dengan demikian, pengembaraan merupakan ciri utama kehidupan pengetahuan pesantren dan menyumbang adanya kesatuan sistem pendidikan pesantren, dan merupakan stimulasi bagi kegiatan dan kemajuan ilmu.[28] Peran tersebut telah membawa perubahan sosial-kultural, sehingga terbentuk corak aktivitas yang fundamentalistik yang tinggi di saat bertemunya beberapa pandangan masyarakat.

Menurut pandangan M. Bahri Ghazali, pondok pesantren menjadi salah satu alternatif jawaban umat Islam dalam menanggulangi problem

---

[26] Dedi Djubaedi, Lektur STAIN Cirebon, Seri XII / 2001, hlm. 27.
[27] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 22.
[28] *Ibid.*, hlm. 24.

lingkungan hidup. Perubahan sosial yang pesat hampir selalu disertai munculnya ketegangan dan perpecahan dalam struktur sosial ataupun kesenjangan budaya.[29]

Dhofier menguraikan bagaimana usaha para kyai dalam melestarikan tradisi pesantren, yaitu membangun solidaritas dan kerja sama sekuat-kuatnya. Di antara kerja sama tersebut ialah:

1. Mengembangkan suatu tradisi bahwa keluarga yang terdekat harus menjadi calon kuat pengganti kepemimpinan pesantren;
2. Mengembangkan suatu jaringan aliansi perkawinan endogamous antara keluarga kyai, dan;
3. Mengembangkan tradisi transmisi pengetahuan dan rantai transmisi intelektual antara sesama kyai dan keluarganya.

Melalui tiga cara tersebut, punahnya sebuah pesantren lama dapat diimbangi dengan munculnya pesantren baru.[30] Dengan demikian, hubungan kekerabatan satu dengan yang lain selalu berjalan pada suatu nilai atas geneologi sosial yang dimiliki dari sebuah warisan tradisi kyai yang dibina sejak berdirinya lembaga pendidikan pesantren tersebut. Sehingga, para santri yang telah lulus akan lebih mengedepankan hasil pemikiran dari para guru atau kyai di mana dia pernah belajar. Hal ini karena berbagai perilaku dan tindakan yang kita wujudkan sebagian besar kita peroleh dari orang-orang lain di sekitar kita berada. Artinya, kita mengetahui dan belajar mengikuti pola-

---

[29] M. Bahri Ghazali, *Pesantren Berwawasan Lingkungan* (Jakarta: CV. Prastati, 2003), hlm. 12.

[30] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 62.

pola tersebut dari orang yang paling banyak bertemu dengan kita dalam kehidupan sehari-hari.[31]

Hubungan keilmuan yang dibangun oleh Pesantren al-Mukmin, sehubungan pesantren ini termasuk dalam pesantren yang lahir pada masa Orde Baru, adalah lebih modernis. Sehingga, jaringan keilmuan yang dibangun adalah dengan bergabung dalam Badan Kerja Sama Pondok Pesantren Seluruh Indonesia (BKSPPI) yang bertempat di Jakarta. Hal semacam ini merupakan model jaringan yang profesional dan modern. Dengan menggabungkan diri pada BKSPPI, Pesantren al-Mukmin memiliki hubungan keilmuan yang baik terhadap pesantren-pesantren, baik di wilayah Solo maupun di seluruh Indonesia. Hubungan baik ini dapat dilihat dengan tetap aktifnya pada kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh pesantren-pesantren yang tergabung di dalamnya dan ada pula yang tidak tergabung secara resmi (terdaftar) sebagai pengurus ataupun anggota.[32]

Menurut perspektif Dhofier, tradisi memiliki suatu *sanad* atau *silsilah* dalam tradisi pesantren bukan semata-mata muncul dari keinginan kyai untuk menjamin dirinya sebagai murid yang sah dan dengan demikian memiliki hak sebagai pengajar dalam ilmu yang ia peroleh. Masih banyak nilai-nilai dalam tradisi pesantren yang menyangkut hubungan antara guru dan murid yang secara langsung menghasilkan tradisi tersebut. Sehingga bisa di satu sisi ajaran keislaman yang diamalkan santri lebih atau sangat individualistis, atau

---

[31] Arwan Tuti Artha dan Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Jejak Masa Lalu Sejuta Warisan Budaya* (Yogyakarta: Kunci Ilmu, 2004), hlm. 46.

[32] Zuly Qodir, *Ada Apa dengan Pesantren Ngruki*, (Bantul : Pondok Edukasi, 2003), hlm. 71.

sebaliknya. Hal itu terjadi mengingat banyaknya keragaman sosial di kehidupan pesantren dengan berbagai dinamikanya. Karena memang tidak sedikit pesantren yang berhubungan atau memiliki jaringan kerja sama dengan lembaga-lembaga masyarakat seperti jaringan sosial dan ekonomi serta jaringan sesama lembaga pendidikan pesantren maupun jaringan secara individu.

Hasan Langgulung melihat pertimbangan antara individu dan masyarakat inilah yang menjadi sasaran utama kemanusiaan sepanjang sejarah. Kadang-kadang ia terlalu individualistis atau terlalu kolektivitis. Ini berarti bahwa masyarakat kadang-kadang terlalu individualistis di mana individu menguasai dan menjadikan masyarakat sebagai alat untuk mencapai maksudnya. Atau masyarakat terlalu kolektivistis di mana pribadi individu sirna dalam kelompok, ia tidak lebih dari salah satu roda masyarakat.[33]

Ketidaksesuaian perilaku individu (santri) yang terjadi di masyarakat dengan tempat ia menimba pendidikan tidak bisa dijadikan sebagai penilaian yang statis. Dalam pandangan penulis, kemunculan tindak kekerasan di setiap lapisan masyarakat berawal bukan dari adanya kontras ideologi semata tetapi juga karena adanya perubahan yang sederhana dalam sistem sosial. Sebagaimana menurut Laur, *social change* adalah: *"variations over time in the relationships among individuals, groups cultures and societies. Social change is pervasive; all of social life is continually changing"*.[34]

---

[33] Hasan Langgulung, *Asas-asas Pendidikan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003), hlm. 289.

[34] Kammeyer, Ritzer, dan Yetman, *Sociology, Experiencing Changing Society* (London: Allyn and Bacon, 1990), cet, ke-4, hlm. 637-639.

Para pengamat sependapat bahwa organisasi religius yang khas dikembangkan dari pengalaman khas religius pendiri dan murid-muridnya. Pengalaman itu adalah kharismatik. Selanjutnya Max Weber melihat karisma yang telah mencair menimbulkan masalah yang berat dalam agama, terutama hubungan di kalangan kelompok-kelompok penganut baik secara vertikal maupun horisontal.[35]

Pesantren sebagai lembaga yang melahirkan ideologi politik tertentu telah mewarnai kelompok keagamaan yang lain. Hal ini terbukti dengan munculnya pesantren yang berbeda pandangan dalam mencapai tujuan, terlebih pengaruh semangat para pendirinya. Pada awal kemerdekaan, para pemimpin Muslim yang tergabung dalam Masyumi, telah mengkonsentrasikan perjuangan politik mereka untuk mempromosikan Islam sebagai dasar negara. Sebaliknya, golongan nasionalis-sekuler menolak Islam dan mengusulkan Pancasila untuk digunakan sebagai dasar negara.[36]

Zainal Abidin Ahmad memandang negara Islam sebagai sesuatu yang sangat jauh. Menurutnya, Republik Indonesia yang dimiliki sekarang ini dan sudah diperjuangkan lebih dari sepuluh tahun lamanya, mempunyai cukup syarat-syarat untuk mencapai cita-cita negara Islam. Hampir dalam segala lapangan, negara dan masyarakat mempunyai bakat dan syarat yang cukup dijadikan dasar bagi pembentukan negara Islam.[37]

---

[35] Thomas F. O' Dea, *The Sociology of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc Englewood Cliffs, tth), hlm. 37.

[36] Faisal Ismail, *Islam Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 173.

[37] Zainal Abidin Ahmad, *Membangun Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Iqra, 2001), hlm. ix-x. Buku ini diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Widjaya Jakarta pada tahun 1956.

Al-Farabi membicarakan pandangan sebuah negara dengan menggunakan istilah *ijtimā'ah al-madāniyyah* atau *community of the city*, diawali dengan keterangan asal-usul negara itu. Masyarakat kota yang memenuhi syarat-syarat minimal dari kebutuhan hidup manusia merupakan bibit yang pertama bagi lahirnya negara. Sifat keistimewaan manusia yang terkenal *"homo socious"* (suka bergaul) adalah pendorong yang pertama bagi terjadinya masyarakat. Manusia berkumpul satu sama lain untuk saling memenuhi kebutuhan hidup mereka di dalam suatu masyarakat kota yang mulai teratur, telah menimbulkan adanya negara. Manusia adalah masyarakat yang tidak dapat memenuhi kebutuhan hidupnya, kecuali dengan berkumpul antara satu dengan lain.[38] Di sinilah al-Farabi baru sampai kepada perlunya mendirikan "negara" untuk mengatur masyarakat, dengan seorang pemimpin yang dipilih dari anggotanya. Pemimpin ini bertugas dan berwenang mengatur dan membagi segala hasil, untuk memenuhi kebutuhan anggotanya.

Berdasarkan pandangan tersebut timbullah beberapa prinsip penting mengenai soal asal-usul negara (*origin of the state*). Salah satunya adalah bahwa negara lahir atas persetujuan bersama dari penduduk suatu masyarakat kota yang saling berinteraksi dalam kebutuhan hidupnya. Barangkali ide inipun pernah dicetuskan oleh Plato dari Yunani dalam bukunya *Politeia.* Akan tetapi, ide itu telah dipertegas oleh al-Farabi menjadi suatu teori yang

---

[38] Al-Farabi, *Siyāsat al-Madāniyyah* (ttp: ttpb, tth), hlm. 39.

kemudian dikenal di kalangan sarjana Eropa, dengan istilah "*social contract theory*".[39]

Charles E. Merriam memakai istilah *"the ends of government"* (tujuan–tujuan pemerintah) untuk mengatakan bahwa tujuan-tujuan negara ialah: *Pertama, external security* (perlindungan dari bahaya luar). *Kedua, internal order* (*ketertiban dalam negeri). Ketiga, justice* (keadilan). *Kempat, general welfare* (kemakmuran bersama). Kelima, *freedom* (kebebasan). Tujuan tersebut muncul dengan nama *"theory of the compact for mutual renunciation of rights"*. Tegasnya, menurut al-Farabi, setiap warga negara harus mempunyai ide *(ar-rā'yu*), yang harus diperjuangkan terus-menerus dan menuju kepada satu titik yang terakhir dari negaranya, yang menjadi harapan dan tujuan bersama dengan kata lain tujuan yang akhir itu ialah "kebahagiaan" *(happiness*). Kebahagiaan itu, menurut al-Farabi, ialah kebaikan yang tertinggi yang diidam-idamkan. Untuk mencapai kebahagiaan yang komplit itu, setiap warga negara haruslah memiliki ide yang tinggi, yang senantiasa siap sedia menyumbangkan segenap pikiran dan usahanya, demi kepentingan masyarakat bersama dan bukan untuk kebahagiaan perorangan ataupun kelompok.[40]

E.Z. Muttaqien, Ketua Majelis Ulama Indonesia, pernah mengatakan bahwa istilah negara Islam sebenarnya bukan istilah akidah, tetapi masalah politik. Oleh karena itu yang terpenting adalah bagaimana bisa sebanyak

---

[39] *Ibid.*, hlm. 39.
[40] Al Farabi, *Madīnah al-Fadīlah*, hlm. 40.

mungkin melaksanakan ajaran Islam dalam hidupnya, baik secara pribadi maupun dalam masyarakat.[41]

Tentang "negara Islam", Abul A'lā al-Maudūdī menekankan bagi setiap orang yang ingin tetap menjadi Muslim berkewajiban mengikuti al-Qur'an dan as-Sunnah menjadi sumber hukum dari suatu negara Islam, yang memiliki tujuan mencegah rakyat untuk tidak saling memeras, melindungi kebebasan mereka, dan melindungi seluruh bangsanya dari invasi asing. Tegasnya pula bahwa negara Islam bertujuan untuk mengembangkan sistem keadilan sosial yang berkesinambungan yang telah diketengahkan Allah dalam kitab suci al-Quran. Untuk tujuan ini, kekuasaan politik akan digunakan demi kepentingan itu.[42]

Keberpihakan kalangan sarjana Muslim terhadap "negara Islam" agaknya harus dimulai dari pemahaman bahwa mereka sebagai warga yang mempunyai kemauan bulat untuk mendirikan negara, dan merekalah yang berhak memilih kepala negara. Konsepsi al-Farabi telah melahirkan beberapa prinsip yang penting mengenai "warga yang ideal" *(ideal citizens)*, yang menyebutkan beberapa patokan penting untuk menjadi perhatian di zaman modern ini, yaitu: *pertama*, negara yang dibentuk adalah atas "kemauan" dari manusia yang sama kepentingannya, dan sama tujuannya. Kemauan rakyat itulah yang menjadi pokok pangkal berdirinya negara. Mereka membentuk masyarakat kota, dan mereka yang berbeda-beda kebutuhan hidupnya dan perlainan kepandaiannya, lalu membentuk kemauan bersama untuk

---

[41] Umar Hasyim, *Negeri Indah Adil Makmur di Bawah Ampunan Allah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1981), hlm. 37.

[42] Abul A'lā Al-Maudūdī, *Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 165-166.

menegakkan negara. *Kedua*, warga yang membentuk negara itu harus mempunyai "kecerdasan akal", yang sanggup dikerahkan untuk menggali rahasia alam. *Ketiga*, setiap warga harus memiliki "ideologi". Sebagai penanggung jawab dari negara yang didirikannya, maka setiap warga tidak boleh kosong dari cita-cita hidup yang dianutnya. Ideologi itu harus hidup dan tertanam dalam hati sanubari pada setiap warga. Ideologi yang diperolehnya itu bersumber dari ajaran Islam.[43]

Baik al-Farabi maupun al-Maudūdī, pada dasarnya memiliki pandangan yang sama dalam pembahasan ideologi Islam yang harus ditegakkan setiap warga. Akan tetapi keduanya memiliki pendekatan berbeda. Al-Maudūdī membicarakan negara Islam lebih kepada ketauhidan (kekuasaan Allah) dalam sosio-politik, yaitu kedaulatan negara Islam sepenuhnya di tangan Allah. Sedangkan al-Farabi lebih menekankan kepada ideologi Islam yang dikondisikan kepada setiap warga dan masyarakatnya sesuai dengan kesepakatan. Menurut pandangan seperti itu, dapat dikatakan bahwa sesungguhnya Islam tidak selalu harus diwujudkan dalam sebuah negara Islam, asalkan pelaksanaan dari peraturan-peraturan negara senafas dengan Islam dan tidak memisahkan agama dari kehidupan bangsa dan negara.

Dalam tulisannya, Muhammad Asad menyatakan, jika menoleh ke belakang, yaitu ke sejarah negara-negara Islam masa lalu, dan memperhatikan setengah paham-paham yang popular sekarang mengenai bentuk-bentuk dan fungsi-fungsi suatu negara Islam "yang ideal", maka kita dapat melihat suatu

---

[43] Al-Farabi, *Madīnah al-Fadīlah*, hlm. 42.

unsur perbuatan yang harus dianggap sebagai ketidakcocokkan tuntutan-tuntutan dari satu perkembangan masyarakat yang dikondisikan sebagaimana keadaan-keadaan politik selama masa khalifah Abbasiah berkuasa. Hanya ada satu bentuk negara yang pantas disifatkan sebagai "negara Islam", yaitu satu bentuk yang terdapat di bawah pemerintahan *Khulafā al-Rasyidūn*, dan tiap penyimpangan dari model itu pastilah berarti penyimpangan dari sifat "negara Islam".[44]

Berdasarkan hal tersebut, al-Farabi membedakan (*classification of the states*) antara satu negara dengan negara lainnya, berdasarkan ideologi yang dianut oleh negara tersebut. Dia tidak mengikuti cara-cara Yunani yang membagi negara menurut kepala negaranya, yaitu monarki, aristokrasi, dan demokrasi. Tidak pula sependapat dengan pembagian secara modern yang didasarkan kepada kedaulatan rakyat, kedaulatan hukum, dan kedaulatan kekuasaan, al-Farabi menempuh jalannya sendiri, yaitu mengemukakan soal ideologi.

Menurut al-Farabi, berdasarkan ideologinya negara dibagi menjadi: *pertama*, *madīnah al-faḍīlah* (negara utama), yaitu negara yang didirikan oleh warga negara sebagai jalan menuju kebahagiaan. Masing-masing warga sadar akan tujuan negaranya, dan mereka bekerja dan berjuang untuk mencapai tujuan itu. Ideologi ini harus ditanamkan kepada masyarakat seluruhnya, dan dalam jiwa masing-masing warga. Di dalam negara seperti ini, tidak ada

---

[44] Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Berkeley and Los Angeles, U.S.A: University of California Press, 1961), hlm. 82.

tempat bagi persaingan untuk memenuhi nafsu egois dan individual, dan tidak ada tempat pula bagi paham monopoli dan kapitalisme.

Kedua, madīnah al-jāhilah (negara jahiliyah), yaitu negara yang tidak mempunyai tujuan ideolog yang tinggi, karena tidak memiliki tujuan yang ideal sama sekali, atau menganut ideologi yang salah dan bertentangan dengan cita-cita "kebahagiaan" material dan spiritual. Negara yang tidak mempunyai tujuan yang ideal, dianggap yang paling rendah. Kategori negara jahiliyah mencakup: negara penjajah dan daerah jajahannya. Hal ini karena ide menjajah dan dijajah adalah termasuk pikiran jahiliyah yang sangat dikutuk oleh Tuhan dan harus diperangi.[45]

Sedangkan ideologi-ideologi salah yang disebutkan al-Farabi adalah: *pertama, madīnah al-fāsiqah* (negara fasik), yaitu negara yang menganut ideologi negara utama dalam prinsip-prinsipnya, tetapi tidak percaya pada kepada Tuhan, dan bersifat anti agama. Dasar-dasar gotong royong, kolektif dan kooperatif, dan umumnya prinsip-prinsip sosialisme bagi al-Farabi dapat ditolerir. Akan tetapi, kesalahannya adalah berpaham materialistis, tidak mengenal akan agama. Ideologi seperti inilah yang terjadi pada negara-negara yang mengaku dirinya "blok sosialis" sekarang ini yang oleh al-Farabi ditentangnya, karena meninggalkan satu sifat yang utama ialah keagamaan. *Kedua, madīnah al-ḏallah* (*mistaken state*, negara sesat), yaitu negara yang menganut agama, tetapi tidak mempunyai ideologi sosialis, rakyatnya mempunyai sifat egoistis dan individualistis. Negara ini berkembang ke arah

---

[45] Al-Farabi, *Madinah al-Fadilah*, hlm. 43.

yang bertentangan dengan prinsip kerja sama yang baik. Ideologi ini mungkin terdapat pada negara-negara kapitalis yang sekarang ini, yang pada umumnya menghormati agama tetapi tidak menganut paham sosialis. *Ketiga*, *madīnat mutabāḍilah* (negara penyeleweng), yaitu negara yang menganut kedua paham di atas, beragama dan faham sosialis, tetapi di dalam perbuatannya menyeleweng dari prinsip-prinsip ideologi itu. Penyelewengan-penyelewengan itu menyebabkan negara menyimpang, sehingga secara material tidak mencapai kebahagiaan yang akan dituju, apalagi spiritual jauh dari tujuan semula. Keadaan tersebut di atas memberikan pengertian bahwa telah terjadi pada perkembangan sejarah berkenaan mewujudkan syariat atau hukum Islam yang harus ditegakkan dalam kehidupan masyarakat dengan formulasi yang beragam. [46]

Keanekaragaman pendapat tersebut meluas hingga pada bagaimana memperoleh tegaknya syariat Islam. Ada yang memilih cara parlemen seperti yang dilakukan Masyumi[47] dan partai-partai Islam lainnya. Ada pula yang memakai cara non-kooperasi dengan pemerintah, yang pada prosesnya menggunakan konsep "*iman, hijrah* dan *jihad*." Tegasnya jalan perjuangan yang ditempuhnya menggunakan cara mengangkat senjata sebagaimana gerakan Darul Islam (DI/TII), yang dipimpin Imam Kartosuwiryo pada masa pra-kemerdekaan Indonesia. Perkembangan inilah yang telah mengilhami sejumlah aktivis Islam untuk mencapai tujuan tegaknya syari'at

---

[46] *Ibid.*, hlm. 44.

[47] Lihat Anggaran Dasar Masyumi yang disahkan KUII (Kongres Umat Islam Indonesia) pada tahun 1945, yang menyebutkan bahwa partai itu dibentuk dengan dua tujuan. *Pertama*, "Menegakkan kedaulatan negara Republik Indonesia dan Agama Islam". *Kedua*, "Melaksanakan cita-cita Islam dalam urusan kenegaraan."

Bagi Ḥasan al-Banna suatu tatanan manapun baik klasik maupun modern, agama maupun sipil yang terkait dengan kepentingan jihad, militerisasi, dan mobilisasi dalam rangka membela kebenaran dengan mengerahkan seluruh potensi, harus sesuai tata aturan Islam yang bersumber dari al-Quran. Begitu pula hadits-hadits Rasul juga memberikan makna yang terhormat bagi masalah tersebut, sekaligus mengimbau umat Islam untuk menjadi partisipan aktif bagi pelaksanaan jihad. Jihad yang dianjurkan di sini identik dengan pengertian perang membela kebenaran dengan cara mengatur barisan militer dan memperkuat sarana-sarana pertahanan darat, laut, dan udara, dalam setiap keadaan dan suasana.[48]

Abdullah Azam, dalam tulisannya, memberikan suatu gambaran tentang *jihād*. Menurut bahasa, *jihād* berasal dari akar kata *"jahada, yajhadu, jahdu"* yang berarti kesulitan dan beban. *"al-jahdu"* juga bermakna kesungguhan dan upaya terakhir, seperti dalam firman Allah: "*Dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan.*" (*al-An'ām:* 109). Makna kata "*al-Jahdu* dan *al-jihād*" menurut pengertian bahasa Arab ialah pengerahan segenap kemampuan manusia untuk mendapatkan yang diinginkan atau menolak yang dibenci.

Beberapa fuqaha dari empat madzhab juga menjelaskan tentang makna *al-jihād* menurut pengertian syara'.

Berdasarkan madzhab Hanafi, Ibnu Hammam dalam *Fathul Qādir* juz 5/ 187, mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-jihād* adalah mengajak

---

[48] Abul A'la Maududi, *al-Jihād fī Sabīlillāh* (Kuwait: al-Ittihad al-Islāmy al-'Ālimy, 1978), hlm. 71.

orang kafir kedalam pelukan *dīn al-haqq* dan memeranginya jika mereka menolak. Al-Kāsani dalam kitabnya *al-Badā'i juz* 9/4299 menerangkan bahwa *al-jihād* berarti mengerahkan segenap kemampuan dan tenaga dengan melakukan perang *fī sabīlillāh*, baik dengan diri, harta maupun lisannya.

Menurut madzhab Maliki, makna *jihād* diperuntukkan kepada orang-orang Muslim yang memerangi orang-orang kafir yang tidak terikat dalam perjanjian (damai) demi menegakkan ajaran Allah. *Jihād* juga berarti datangnya orang Islam kepada orang kafir untuk mengajak mereka memeluk *dīnullāh,* atau masuknya orang Islam ke daerah kafir untuk tujuan serupa (*Ash-Shaidi. Juz* 2/2 dan *Dardit, Juz* 2/267).

Dari madzhab Syafi'i, *al-Bajūri* mengatakan *al-jihād* adalah berperang di jalan Allah *(Ibn Qāsim, juz* 2/267). Ibn Hajar dalam *Fatḥ al-Bāri, juz* 2/6 juga menyatakan bahwa ditinjau dari hukum *syara', jihād* berarti mengerahkan segenap kemampuan untuk memerangi orang kafir.

Sedangkan menurut madzhab Hambali, *jihād* berarti memerangi orang-orang kafir (lihat *Maṯalib Uli-Nuha, juz* 2/497). *Jihād* juga berarti perang dan mengerahkan segenap kemampuan untuk menegakkan *kalimatullāh* (lihat *'Umdah al-Fiqh*, hal 66. *Muntaha Al Iradat, Juz* I/302).[49]

Abdul Baqi Ramdhun, *jihād* di jalan Allah menurut bahasanya berasal dari kata *"jāhada, yujāhidu, mujāhadatun, wa jihādan* yang bermakna: mengarahkan dan mengerahkan segenap tenaga dan kemampuan dalam wujud perkataan atau perbuatan dalam perang, berdasarkan hadits: *"Tidak ada hijrah setelah futuh (penaklukkan Makkah), akan tetapi yang ada adalah jihad dan*

---

[49] Abdullah Azzam, *Fī al-Jihād, Adabun wa Ahkāmun, al-Jihād,* (ttp: tpb, 1987), hlm. 52

niat". Maksudnya, tidak ada lagi hijrah setelah penaklukan negeri Makkah, sebab ia telah menjadi *Dār al-Islām*. Tetapi, yang ada adalah *jihād* yang mengikhlaskan niat di dalamnya demi meninggikan kalimat Allah. *Jihād* juga berasal dari kata *al-jahdu* dan *al-juhdu* yang artinya: kekuatan dan kemampuan.

Menurut istilah, apabila kata *jihād fī sabīlillāh* disebutkan secara mutlak, maka ia bermakna: memerangi orang-orang kafir untuk meninggikan kalimat Allah, mengadakan persiapan untuknya dan bekerja pada jalannya. Sedangkan makna-makna lain seperti jihad melawan nafsu, *amar ma'ruf nahi mungkar*, menolak bahaya dan mengambil manfaat, serta yang lainnya adalah macam-macam jihad yang mengikuti makna asasinya.[50]

Menurut pengertian di atas, maka *jihād* itu sendiri merupakan serangkaian ajaran Islam yang nilainya sama dengan melakukan amalan ibadah seperti shalat, puasa, dan ibadah lainnya. Karena *jihād* hanya memiliki satu makna yaitu perang, maka bentuk aktivitas *jihād* juga hanya ada satu, yaitu perang. Hal ini dikuatkan oleh Sayyid Quṭb, bahwa jika gerakan jihad Islami dianggap sebagai gerakan defensif, maka kata-kata tersebut harus memiliki makna "mempertahankan diri" dalam pengertian "mempertahankan manusia itu sendiri" terhadap semua faktor yang mengekang kemerdekaannya dan membatasi kebebasannya. Faktor-faktor ini dilambangkan dalam kepercayaan dan konsepsi, serta dilambangkan dalam sistem politik, berdasarkan dinding-dinding pembatas yang bersifat ekonomi, sekte, dan ras,

---

[50] Abdul Baqi Ramdhun, *al-Jihād Sabīlunā* (Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah, 1410/1990), hlm. 35.

yang akan berkembang di seluruh dunia pada waktu Islam datang, dan sampai sekarang ini masih ada bentuk-bentuknya yang tetap berkembang dalam kejahiliyahan modern masa kini.[51] Meskipun *jihād* yang dilakukan Rasulullah saw hanyalah sebagai sebuah *wasilah* (sarana), namun tujuan dari *jihād* yang dilakukan kaum muslimin adalah bertujuan menciptakan situasi dan kondisi yang baik guna menjamin tersebarnya dakwah Islam sehingga tidak ada satupun kekuatan fisik yang berusaha menghalangi tersebarnya dakwah Islam kepada seluruh umat manusia.

Mahmud Syakir mengungkapkan bahwa terdapat prinsip-prinsip dasar yang dipegang oleh Rasulullah saw dalam menjalani peperangan. Beliau beralih pada perjuangan dalam bentuk fisik untuk menolak kezaliman, mengusir musuh, serta menjaga kebebasan dalam memilih sebuah keyakinan. Karena itu, al-Qur'ān menyebut peperangan-peperangan yang dijalani oleh Rasulullah saw dengan ungkapan *"jihād fī sabīlillāh"*. Karena peperangan-peperangan yang dilakukan Nabi Muhammad dan kaum Muslimin tidak didasari oleh rasa fanatisme kesukuan atau yang lain, melainkan benar-benar didasari dan bertujuan menegakkan kalimat Allah di muka bumi.[52]

Pada tingkat pemahaman *jihād* diartikan "perang" maka bermunculan gerakan-gerakan revivalis keagamaan demi mengembalikan Islam ke dalam keadaannya yang asli dan murni. Pemahaman ini memotivasi aksi peledakan bom di berbagai tempat serta serangan bom bunuh diri yang dilakukan oleh beberapa aktivis Muslim baik di tingkat lokal maupun domestik. Hal ini tidak

---

[51] Maudūdī, *al-Jihād fī Sabīlillāh*, hlm. 36

[52] Mahmud Syakir, *Ensiklopedi Peperangan Rasulullah Saw* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), hlm. 25.

berarti bahwa reislamisasi masyarakat di dunia Muslim itu telah macet. Reislamisasi tetap terlihat melalui pakaian, adat kebiasaan, dan keadaan lingkungannya. Gerakan ini mengalami peningkatan dengan munculnya sejumlah militan yang bertindak melalui keyakinan agama dan bukan karena faktor lain.

Youssef M. Choueiri menyoroti gerakan revivalis tersebut muncul sebagai respon terhadap serangan kaum penjajah dalam melindungi ancaman pelaksanaan syariat. Secara inisiatif, individu merekrut seorang anggota kelompok barisan depan (*vanguardist*) secara strategis ditempatkan untuk melakukan langkah-langkah praktis. Pada tindakan selanjutnya mengedepankan adanya perorganisasian yah mengorganisasik "kelompok" yang didirikan berdasarkan keyakinan. Kelompok baru ini cenderung untuk tidak membuka diri dan berbagi diri dengan semua orang, namun membatasi diri pada "kalangan elit yang terpilih". Kelompok solid ini secara langsung meniru struktur fisik dan politik pihak musuh sebagaimana dilakukan oleh oleh organisasi Ikhwanul Muslimin Mesir.[53]

Gerakan keagamaan (Islam) di Indonesia dalam dasawarsa terakhir ini telah menarik banyak perhatian. Sejumlah kalangan bila dilihat dari sudut pandang pola aktivitas keagamannya, gerakan tersebut dipengaruhi oleh dampak ketegangan antara Islam sebagai agama dengan gagasan kebangsaan. Intensitas gerakan dakwah dalam periode ini, nampak banyak dilakukan oleh kalangan kaum Muslimin baik secara individual maupun kelompok-kelompok

---

[53] Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (British Library Cataloguing in Publication Data, 1997), hlm. 11.

kecil atau kelompok organisasi massa dalam jumlah besar. Olivier Roy menjelaskan bahwa Islamisme mengakar dalam masyarakat yang secara mendalam berubah oleh modernisasi. Ia tidak lagi berbicara tentang masyarakat pedesaan dan patriakal. Hal itu juga terjadi pada lingkungan bazaar di kota-kota muslim tradisional, dikarenakan ideologi Islam menawarkan jawaban: ideologi ini memungkinkan untuk menolak tradisi dan menawarkan alat konseptual untuk memikirkan.[54]

Bentuk pernyataan ini memberi makna bahwa kontinuitas eksistensi kelompok dalam pergerakan Islam memungkinkan untuk selalu menjalin hubungan satu dengan yang lainnya terhadap kesamaan visi maupun misi dalam berbagai ruang gerak untuk mencapai tujuan. Hubungan seperti ini sering disebut sebagai *ukhuwah Islamiyah* atau solidaritas Muslim.

Sebenarnya Ngruki tidak pernah peduli dengan apa yang terjadi di luar tembok pesantren ini, termasuk juga bagaimana kalangan luar melihat lembaga ini. Bagi Ngruki, apa yang dilakukan adalah semata untuk ber-*khidmah* demi kemajuan umat dan upaya memurnikan pemahaman akidah Islam. Para ustadz dan santri hidup dan belajar dalam kesahajaan dan kesederhanaan. Semua dilakukan dalam kerangka *tarbiyah*, pendidikan yang disiapkan untuk mencetak kader-kader berkualitas, berakidah lurus (*aqīdah aṣ-ṣaḥīḥah*); beribadah dengan benar (*al-ibādah aṣ-ṣaḥīḥah*); berpengetahuan luas (*asy-syumūliyah*); serta mandiri dan bermanfaat bagi masyarakat (*qādiran 'alal-kasbi wa nāfi'an linafsihi wa-lighairih*). Namun, dalam sejarah telah

[54] Olivier Roy, *Geneologi Islam Radikal* (Yogyakarta: Genta Press, 2005), hlm. 45

membuktikan sejak berdirinya lembaga pendidikan ini 30 tahun lalu, daya tarik dari luar tembok pesantren demikian kuatnya, baik secara positif maupun negatif. Positif, dari segi kepercayaan umat Islam untuk "menitipkan" putra-putri mereka belajar di pesantren ini terus mengalir. Di sisi lain, iklim politik negeri ini, bersamaan dengan periode awal-awal kelahiran pesantren Ngruki, sebagimana dicatat sejarah, pemerintah rezim Orde Baru telah melakukan kontrol secara berlebih terhadap aktivitas dakwah Islam sebagai "terjemahan" dari konsep pendekatan keamanan (*security approach*) yang bernama Ancaman, Tantangan, Hambatan dan Gangguan (ATHG). Akibatnya para kyai, dai, serta ustadz bungkam (takut) untuk berdakwah menyampaikan ajaran Islam secara benar.[55]

Berdasarkan telaah tersebut di atas, maka dapat dikatakan bahwa hasil penelitian terdahulu memiliki relevansi dengan rencana penelitian ini. Dengan demikian pesantren dengan nilai ajarannya mempengaruhi kepada perubahan perilaku santri. Alumni sebagai komunitas tersendiri merupakan bagian yang terpisah dengan lembaga di mana mereka pernah menimba ilmu, selalu dituntut untuk andil menyelesaikan persoalan masyarakat, dan membangun jaringan serta kerja sama dalam menjalankan syariat Islam. Hasil penelitian di atas menggambarkan bahwa sikap keberagamaan dan segala persoalan sosial-kultural, akan mempunyai dampak pada hasil penelitian tertentu, tergantung dari pada variabel mana yang harus diteliti. Dengan demikian, hasil penelitian memunculkan persoalan teoritik (sebagai paradigma).

---

[55] Anab Afifi, *Ngruki di Tengah Isu Terorisme Global* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2006), hlm. 1.

F. Kerangka Pemikiran

Untuk mengetahui perkembangan alumni dengan aktivitas keagamaannya dan jaringan serta tindak kekerasan alumni. Menurut pembahasan ini diawali dengan peta pemikiran Islam. Sayyed Hussein Nasr,[56] menyebutkan ada empat tipe pemikiran Islam, yaitu:

Pertama, Muslim modernis yang berupaya memberikan penafsiran terhadap Islam melalui cara pandang Barat dengan sifat liberalismenya. Tokoh-tokoh golongan ini, Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun, sering kali atas dasar rasa rendah diri *vis-à-vis* Barat dan ingin sekali mengimbangi setiap sesuatu yang Barat, pembaru-pembaru masa awal menjadi kekuatan yang kuat selama model Barat itu sendiri tampak aktif dan dalam kenyataannya, mendominasi dunia.

Kedua, Messianisme, yaitu suatu paham yang menantikan datangnya seorang "yang akan menyelamatkan umat manusia dan mewujudkan keadilan bagi penduduk bumi." Pemandanga ini mengambil bentuk yang sangat berlainan dalam bermacam-macam konteks yang melahirkan al-Mahdi di Sudan serta al-Bab di Persia, tetapi basis fenomena hampir sama di mana saja.Yaitu sebagai penampilan seorang figur karismatik yang menyatakan diri sebagai al-Mahdi atau wakilnya yang berhubungan langsung dengan Tuhan dan agen-agennya di alam semesta. Secara umum, gerakan ini muncul karena frustasi atas keagamaan untuk mencapai tujuan-tujuan yang mereka yakini sendiri untuk diwujudkan, maka reaksinya adalah sejenis politiko-sosial. Yang

---

[56] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies,1987), hlm. 299-316.

mana reaksinya tentu adalah yang menjanjikan kemenangan dengan bantuan sang ilahi akan tetapi atas dasar penghancuran sistem yang ada. Maka itulah kaum Muslim tradisional meyakini bahwa hanya al-Mahdi yang muncul sebelum akhir zaman.

Ketiga, Fundamentalisme. Istilah ini diambil dari konteks Kristen dengan konotasi yang berlainan sama sekali. Fundamentalisme dalam konteks Kristen, terutama di Amerika, merujuk kepada bentuk-bentuk konservatif protestanisme. Gerakan ini yang biasanya anti modernis dan memiliki interpretasi sempit dan harfiah terhadap Bibel dan dengan penekanan yang tandas atas etika Kristen. Karakteristik ini tentu berbeda dengan fundamentalisme dalam Islam, bahkan jauh lebih banyak perbedaannya daripada kemiripannya, terutama dalam aliran-aliran yang lebih anti-Barat. Dalam pandangan Islam, yang termasuk dalam kategori paham "fundamentalisme" adalah gerakan-gerakan yang bermaksud mengislamkan masyarakat sepenuhnya melalui penerapan syariat dengan cara damai. Sejalan dengan paparan Nasr, R. Garaudy memberikan karakteristik dasar yang ada pada fundamentalisme secara umum, yaitu *pertama,* ciri statisme, yang menentang penyesuaian dan kejumudan yang menentang setiap perkembangan atau perubahan. *Kedua*, adanya konsep 'kembali ke masa lalu', keterikatan pada warisan dan tradisi, *Ketiga*, sifat tidak memiliki toleransi, tertutup, menganut kekerasan dalam bermazhab, "penentangan dan perlawanan "beku".[57]

---

[57] Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, terj. Afif Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 4.

Berdasarkan paparan di atas, baik Nasr maupun Garaudy, menunjukkan bahwa "fundamentalisme" adalah sisi lain dari modernisme, yang muncul sebagai reaksi atas gerakan modernis, dengan menegaskan kembali jati dirinya sebagai Muslim, yang disertai dengan upaya interpretasi literal terhadap kitab suci (al-Qur'an dan Hadits) sebagai fundamen agama Islam. Dengan demikian, fundamentalisme Islam berbeda dengan fundamentalisme dalam agama Kristen Protestan di Amerika Serikat yang menekankan kebenaran Bibel dan menekankan temuan-temuan sains modern yang bertentangan dengan ajaran yang tertuang dalam kitab suci umat Kristen[58]

Keempat, Islam tradisional, menurut Nasr, cenderung bertahan kepada sebuah amalan dan lebih menekankan kepada hubungan langsung antara manusia dan Tuhan dan tiadanya otoritas religius sentral, artinya lebih terfokus kepada sebuah esensial spiritual.

Islam tradisional menerima al-Qur'an sebagai Kalam Tuhan baik kandungan maupun bentuknya, dan juga menerima komentar-komentar tradisional atas al-Quran, yang berkisar dari komentar-komentar linguistik dan historis hingga yang metafisikal. Islam tradisional menginterpretasikan al-Qur'an bukan berdasarkan makna literal dan eksternal, tetapi berdasarkan tradisi penafsiran, yang sudah menjadi lazim di zaman Nabi saw. Islam tradisional mempertahankan syariat sebagai hukum ilahi sebagaimana ia dipahami dan diartikan selama berabad-abad dan telah menjadi madzhab-madzhab klasik hukum. Ia menerima kemungkinan ijtihad dan memanfaatkan

---

[58] *Encyclopedia Americana* (USA: Glrier Incorporated, 1993), hlm. 123.

alat-alat penerapan hukum lain dalam situasi-situasi yang baru muncul, namun selalu selaras dengan prinsip-prinsip legal tradisional seperti *qiyas* dan *ijma'*.[59]

Fenomena agama sebagai kenyataan sosial sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia. Wilayah kerja agama, secara sosiologis, adalah kehidupan manusia konkret-historis dari sejak lahir sampai matinya. Dalam realitasnya, agama mengandung wajah ganda (*double face*), di satu sisi agama memberi dorongan atas terwujudnya etos saling menghormati dan menghargai sesama manusia. Agama juga dicirikan sebagai pemersatu aspirasi manusia yang paling sublim.[60]

Menurut pandangan Durkheim, corak utama dari semua agama adalah berhubungan dengan suatu yang suci (*sacred real*). Dia mendefinisikan agama sebagai berikut: *"A Religion is a united system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, thing set a part and forbidden beliefs and prectices which unite into one single moral community called a church, all those who adhere to them"*.[61]

Analisis utama Durkheim meliputi usaha mencari sumber ide mengenai sesuatu yang suci itu. Dengan kata lain, apa yang menjadi pengalaman manusia, yang menimbulkan munculnya ide mengenai suatu dunia yang suci itu, seluruhnya berbeda dari yang biasa, dari kehidupan sehari-hari. Meskipun demikian, pengalaman agama dan ide tentang yang suci adalah kehidupan kolektif. Sebagaimana terdapat di kalangan kaum Muslimin

---

[59] Syamsul Hidayat, *SUHUF*, No. 1 Tahun IX-1997, hlm. 14.

[60] Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal* (Jakarta: Rajawali Pres, 1992), hlm. 1.

[61] Emile Durkheim, "*Search for positive Definition*" dalam Louis Schneider (ed), *Religion, Culture and Society* (New York: John Wiley and Sons, 1964), hlm. 59.

yang berpendapat dan berkeyakinan bahwa madzhab salaf adalah apa yang ada pada para sahabat mulia, para pengikut mereka (*tabi'īn*), pengikut-pengikut para tabi'in (*tabi'it tabi'īn*), dan imam-imam agama yang diakui kepemimpinannya sebagai pengganti dari pendahulunya, seperti imam empat (Imam Ahmad, Syafi'i, Malik, Abu Hanifah). Sufyan ats-Tsauri, al-Laits bin Sa'ad, Ibn Mubarak, Bukhari, Muslim, serta penulis-penulis kitab-kitab *sunan* (Abū Dawud, Tirmīdzi, Nasa'i, dan Ibn Majah). Sehingga setiap yang *iltizam* pada akidah sesuai dengan para imam tersebut, bisa dinisbahkan salafi kepada mereka walaupun mereka berjauhan tempat dan waktu.[62]

Jika kata salaf itu ditinjau dari arti bahasa, maka maknanya sangatlah *nisbi* (relatif), karena sangat terkait dengan zaman (waktu) yang datang sesudahnya. Seperti halnya dengan kalimat "*qablu*" (masa lampau) dari zaman yang datang sesudahnya dan sebagai "*khalaf*" (zaman baru). Persoalan salaf tidaklah hanya terbatas pada kata dan namanya saja, atau mengambil contoh sebagian saja dari mereka. Tetapi juga menjadikan mereka sebagai *ittiba'* (contoh), paling tidak dalam hal kaidah-kaidah menafsirkan dan menakwilkan *nas*, dan dasar-dasar ijtihad untuk memahami prinsip-prinsip hukum Islam. Oleh karenanya, kewajiban tersebut merupakan tanggung jawab bersama bagi semua golongan umat Islam, dengan tidak membedakan waktu dan tempat. Dalam hal ini, golongan salaf tidaklah istimewa dari khalaf kecuali mereka mempunyai keutamaan dan atensi yang besar terhadap kaidah-

---

[62] Ala' Bakar, *Malamih Ra'isiyah* li al-*Manhāj al-Salāfi*: *Muhadharat Fissalafiyah* (Darul Aqidah, 1422 H), hlm. 46.

kaidah tersebut.[63] Karena berkaitan dengan kolektivitas, maka terdapat beberapa unsur penting yang selalu hadir dalam fenomena beragama masyarakat, yaitu sistem kepercayaan *(beliefs)* dan dilaksanakannya ritual keagamaan (*rites).*

Perubahan dalam masyarakat bisa dipicu oleh beberapa faktor penyebab, antara lain: ilmu pengetahuan, kemajuan teknologi serta penggunaannya oleh masyarakat, agama, dan perubahan harapan dan tuntutan manusia itu sendiri.[64] Wujud perubahan sosial itu bisa berupa kemajuan *(progress*) ataupun kemunduran (*regress*).[65] Proses perubahan dalam masyarakat tersebut terkadang juga ditandai dengan pertentangan yang terus menerus di antara unsur-unsurnya. Dengan demikian, perilaku seseorang sangat terkait dengan proses pendidikan dan nilai-nilai moral keagamaan.

Secara sosiologis, sekurangnya agama memiliki tiga fungsi sosial, yakni; *pertama,* fungsi pemeliharaan ketertiban masyarakat; *kedua,* fungsi pengintegrasian nilai; *ketiga,* fungsi pengukuhan. Sejalan dengan itu tidak bisa dimungkiri bahwa anggota masyarakat itu kadang bisa terikat secara informal oleh norma-norma, nilai-nilai, dan moralitas umum, dan kadang bisa juga karena adanya tekanan atau pemaksaan kekuasaan oleh golongan yang berkuasa.[66]

Penggunaan cara tindak kekerasan yang digunakan sebagai metode untuk mencapai tujuannya sering disebut dengan istilah "pemberontak",

---

[63] Muhammad Said Ramdhan al-Būṯi, *al-Salāfiyyah Marhala Zamaniyyah Mubarakah La Madzhāb Islamī* (Beirut: Darul Fikr, tth), hlm. 54

[64] Astrid. S. Susanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Bina Cipta, 1983), hlm. 157-158.

[65] *Ibid.*

[66] Ritzer, *Sociological Theory* (New York: Alfred A. Knopt Inc., 1983), hlm. 30-31.

"pengacau keamanan", "radikalis", "fundamentalis" dan "teroris". Hal ini muncul disebabkan adanya berbagai musuh yang harus diperangi bahkan bukan lagi negara melainkan segala paham yang dianggap sesat dan destruktif. Dengan demikian bisa jadi tindak kekerasan dapat dipandang sebagai bagian dari sikap anti kekerasan.[67] Karena tantangan-tantangan yang dihadapi itu beragam bentuknya, maka respon yang muncul pun berbeda. Artinya, faktor inilah yang memunculkan aliran-aliran dakwah yang radikal dan yang tidak. Penulis sependapat dengan pernyataan Eko Prasetyo dan Achmad Jainuri, yang mengatakan kemunculan gerakan radikal bukan semata-mata dipicu oleh pandangan ideologinya semata, melainkan yang tidak kalah penting adalah perubahan-perubahan dalam sistem sosial, yang menunjukkan kepada karakteristik tertentu dari sejumlah doktrin, kelompok, dan gerakan. Karena itu, istilah ini seringkali didefinisikan sebagai orientasi kelompok ekstrim dari kebangkitan Islam modern (*revival, resurgence, atau reassertion*).[68]

Kajian mengenai gerakan Islam kontemporer sesungguhnya tidak hanya memerlukan konstruksi teoritik, tetapi juga memerlukan tersedianya pengetahuan empiris yang dapat menjelaskan dan mengidentifikasi gerakan. H.A.R. Gibb dalam bukunya "*Modern Trends in Islam*", membagi aliran

---

[67] Harvey Greisman, *Teori-teori Kekuasaan*; *Thomas Santoso*, (Ghalia Indonesia, 2002):12, menunjukkan bagaimana bahasa umum yang biasa digunakan untuk membahas kekerasan sesungguhnya berkaitan dengan gagasan dasar kita tentang hubungan dominasi yang *legitimate* dan tidak *legitime*, ia menunjukkan bahwa perilaku yang sama didefinisikan berbeda tergantung pada apakah perilaku tersebut dilakukan oleh seorang revolusioner atau petugas resmi. Para revolusioner terlibat dalam "terorisme", sedangkan polisi atau intel yang melakukan jenis perilaku yang sama tidak dianggap sebagai "teroris" oleh media massa, oleh publik, petugas resmi. Bandingkan Timur Mahardika, *Gerakan* Massa (Yogyakarta: Lapera Pustaka Utama, 2000), hlm. 57-59.

[68] Eko Prasetyo, *Membela Agama Tuhan, Potret Gerakan Islam dalam Pusaran Konflik Global* (Yogyakarta:Insist Press, 2003), cet., ke-2, hlm. 133. Lihat pula Achmad Jainuri, *Orientasi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), hlm. 75.

pemikiran kaum maju dalam dua alur besar, yaitu *fundamentalis* dan *modernis.*

Kelompok alur fundamentalis ialah gerakan yang mempunyai ciri dan sifat seperti gerakan *ad-Da'wah ilā at-Tauhīd* yang lebih dikenal dengan nama Wahabi di Saudi Arabia dan gerakan Sanusiyah di Cyrenacia (Libiya). Kedua gerakan ini memang mempunyai karakter yang berbeda. Jika yang pertama adalah beraliran salaf dan berpegang teguh pada madzhab Hambali, maka yang kedua metolerir sufisme dan berbentuk semi thariqat. Meski demikian, metode dan ciri gerakan keduanya adalah sama, yakni mendirikan satu kelompok yang diorganisasikan untuk mencapai tujuan dengan menempuh perubahan cepat *(revolusi)* secara radikal.

Alur gerakan modernis ialah seperti gerakan pemikiran Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad 'Abduh di Mesir, gerakan Deoband di India, dan Gerakan Muhammadiyah, al-Irsyad ,dan Persatuan Islam di Indonesia. Alur ini menempuh jalan perubahan bertahap *(evolusi)* dengan menitikberatkan perjuangan melalui pendidikan.[69]

J. Roos Eshlemean mendefinisikan gerakan sebagai usaha kolektif untuk melakukan perubahan sosial dan mencanangkan suatu orde baru bagi pemikiran dan tindakan sosial.[70]

Sedangkan Hans Toch menjelaskan bahwa gerakan sosial memiliki organisasi atau paling tidak kegiatan terorganisir, memiliki perencanaan,

---

[69] Hamilton A.R. Gibb, *Modern Trend ini Islam* (University of Chicago Press,1947), hlm. 25, 29, 33, 43, dan 45.

[70] J. Roos Eshleman dan Barbara .G. Cashion. *Sosiology an Introduction* (Boston: Little Brown and Company), cet. ke-2, hlm. 518.

merupakan fungsi instrumental (alat untuk mencapai tujuan), relatif tahan lama serta memiliki pemimpin yang kuat. Sebuah gerakan sosial adalah suatu usaha dari sejumlah orang untuk menyelesaikan masalah mereka.[71]

Berdasarkan definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa gerakan adalah persekutuan masyarakat secara luas yang terhimpun dalam upaya mempengaruhi aspek perubahan sosial dalam suatu masyarakat. Fakta sosial menjelaskan bahwa agama sangat erat kaitannya dengan kehidupan umat manusia secara kolektif, artinya agama banyak sekali memberi kontribusi dalam menyatukan kesadaran umat manusia dalam hidup dan kehidupan untuk bermasyarakat dan berbangsa, sekalipun agama juga terkadang menjadi sumber konflik bagi pemeluknya.[72]

Berdasarkan pengertian yang dipaparkan di atas memberikan gambaran bahwa fundamentalisme Islam adalah suatu istilah yang menunjukkan bangkitnya Islam dari berbagai aspek aktivitas kaum muslimin dalam menjalankan kehidupan sehari-hari. Sarjana semisal Oliver Roy mengatakan bahwa gerakan ini lebih tepat disebut sebagai "Islamis" dari pada fundamentalisme.[73] Sarjana lain mengelompokkan sebagai radikalisme Islam atau revolusioner.[74] Itulah sebabnya pendukung Islam fundamentalisme

---

[71] Hans Toch, "Social Movement" dalam *Hand Book of social Psychology*, vol 4 (ed), 6, Lindsay and E. Aronson, (1964), cet ke-2, hlm. 584.

[72] Syamsul Arifin, *Merambah Jalan Baru dalam Beragama* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2000), hlm. 10.

[73] Oliver Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan* (ttp: Cambridge University Press, 1985), hlm. 6-7.

[74] Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Political Theory and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985).

berkeyakinan, Islam harus menjadi suatu kerangka teoritis yang dapat dijadikan solusi bagi setiap problem umat.

Secara singkat, fundamentalisme Islam lahir karena tiga hal. *Pertama,* keinginan untuk menampilkan kembali peradaban Islam yang pernah mengalami kejayaan di masa lalu. Berdasarkan keinginan ini, mereka kemudian mencoba memahami wahyu dan bagaimana wahyu tersebut direalisasikan dalam lintasan sejarah. Mereka beranggapan bahwa sejarah umat adalah realisasi wahyu dan wahyu sendiri terealisasi dalam sejarah. *Kedua,* fundamentalisme Islam juga lahir sebagai reaksi atas fenomena kemunduran umat Islam. *Ketiga,* fundamentalisme Islam lahir sebagai reaksi gagalnya tawar-tawaran Barat kepada masyarakat Muslim. Tawar-menawar mereka merujuk kembali kepada Islam sebagai alternatif dari realitas yang ada.[75]

Namun secara umum, dapat diklasifikasikan dalam dua faktor utama, yaitu faktor internal *(ideologis)* dan faktor eksternal, antara faktor satu dengan lainnya saling mempengaruhi dan saling berhubungan erat. Faktor internal merupakan faktor yang timbul akibat tuntutan akan kebenaran yang mutlak *(absolute truth-claims)*, baik dalam masalah akidah, sejarah, maupun doktrin "keterpilihan" (*'aqidat al-ikhtiyar, divine selection*). Adapun faktor yang timbul dari luar dapat diklasifikasikan ke dalam dua hal, yaitu faktor sosio-politis dan faktor ilmiah.[76]

---

[75] Hasan Hanafi, *"Akar Konservatisme Modern dan Fundamentalisme Islam" dalam Jurnal Ulumul Quran* No.7 Vol 3, 1990, hlm. 18-25.

[76] Anis Malik Thoha, *Trend Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis, Perspektif* (Depok: 2005), hlm. 24.

Berdasarkan kondisi tersebut kemudian lahir berbagai kecenderungan dalam gerakan dan pemikiran untuk mengupayakan "aktualisasi" Islam dalam kehidupan. Berbagai konsep dan klasifikasi telah dimunculkan untuk melihat kecenderungan-kecenderungan tersebut. Dalam lingkungan umat Islam, dikenal ideologi Islam *(Islamic ideology)* yang sangat terkait pada karakter Islam sebagai agama.[77] Lanjutnya, *"Islam has the simplest and the most rational of all ideologies"*.[78] Islam sebagai ideologi, menurut H.A.R. Gibb, pada tataran *reform movement* menyangkut empat masalah:

Pertama, the purification of Islam from corrupting influences and practice (pemurnian Islam dari pengurangan-pengurangan pengaruh dan pelaksanaannya).

Kedua, the reformation of Moslem higher education (pembauran dari kaum Muslimin yang berpendidikan).

Ketiga, the reformulation of Islamic doctrine in the light of modern thought (perumusan kembali ajaran Islam dalam pikiran yang modern).

Keempat, the defence of Islam against European influences and Christian attacks (mengantisipasi ajaran Islam dari pengaruh barat dan misi Kristenisasi).[79]

Dalam perspektif politik, Seyyid Hossein Nasr memandang gerakan fundamentalisme berhadapan dengan dua kekuatan. *Pertama,* kekuatan internal Islam sendiri yang menganut pandangan dan pemikiran yang sekuler dan modern. *Kedua,* kekuatan barat yang telah menghegemoni dan menjajah

---

[77] Khalifah Abdul Hakim, *Islamic Ideology* (Lahore-Pakistan: Institue of Islamic Culture, 1999), hlm. iv.

[78] *Ibid.*, hlm.285.

[79] H.A.R Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Tinta Mas, tth), hlm. 41.

negara-negara Islam. Di samping itu, tercakup juga mereka yang menyuarakan revolusi, tetapi dengan warna yang Islami, baik gerakan yang menganggap pentingnya peran ulama seperti di Iran, juga termasuk *harakah* seperti *Jama'ah al-Islāmī* di Pakistan, dan *al-Ikhwān al-Muslimūn* di Mesir.[80] Pada dua kekuatan tersebut, lahir perlawanan yang dikenal dengan gerakan *jihād* yang ingin mengubah dunia dan secara keseluruhan bertujuan untuk menegakkan *Kalimat Allāh*, seperti terjadi pada Iran dengan gagasan revolusi Islamnya. Osama bin Laden, seorang warga Arab Saudi yang bersedia berperang melawan Uni soviet di Afghanistan, maupun Sekar Marijan Kartosuwiryo[81] dengan gagasan Darul Islam-nya di Jawa Barat yang menggunakan jihad sebagai jalan mencapai tujuannya.

Pada dasarnya, aksi kekerasan merupakan suatu ekspresi dari perilaku yang menggunakan kekuatan sebagai pembelaan diri dengan motif yang berbeda-beda. Aksi kekerasan tersebut tidak sedikit mendatangkan banyak korban, sehingga kekerasan dipandang sebagai *wasilah* untuk mencapai tujuan. Hal ini banyak dijadikan landasan pada semua paham atau ideologi tertentu, di mana langkah tersebut diambil sebagai proses siasat memperoleh suatu perubahan yang diinginkan.

Kekerasan pada perjalanan sejarah manusia, sesungguhnya sudah dimiliki sejak lahir.[82] Hal itu telah terjadi pada peradaban manusia masa silam, yang dikisahkan atas pembunuhan Habil terhadap Qabil. Rousseau menolak

---

[80] Seyyed Hossein Nasr, *Islam di Tradisi Kancah Dunia Modern* (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 317.

[81] Karl D. Jackson, *Kewibawaan Tradisional, Islam, dan Pemberontakan, Kasus Darul Islam Jawa Barat*; dan Cornelis van Dijk, *Darul Islam* (Jakarta: Grafiti Pers, 1983), cet., ke-1

[82] Dalam pandangan agama Islam telah tersurat dalam al-Qur'an, Al- Maidah ayat 27-31.

anggapan Hobbes yang menyatakan kekerasan ada sejak semula dalam diri manusia. Menurut Rousseau, kemajuan dalam bentuk peradabanlah yang membuat manusia melaksanakan kekerasan.[83] Namun, tindakan kejahatan dalam Islam merupakan perbuatan intoleran yang sangat dominan karena mendatangkan kerusakan (*fasad*). Secara terminology, kekerasan berarti perbuatan seseorang atau sekelompok orang yang menyebabkan kerusakan fisik atau barang orang lain.[84] Sedangkan kekerasan yang dimaksud adalah dari kalimat bahasa Inggris *"violence"* yang berarti membawa kekuatan.[85]

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dimengerti bahwa kekerasan cenderung berlangsung pada setiap lini pergerakan manusia di saat menjalankan fungsinya. Kekerasan yang juga merupakan suatu aktivitas kelompok atau individu, yang disebut kekerasan individu dan kolektif. Bagi Galtung, kekerasan lebih ditentukan pada segi akibat atau dampak dan pengaruhnya pada manusia. Lebih lanjut diuraikan bahwa ada enam dimensi penting dari kekerasan, yaitu sebagai berikut:

1) Kekerasan fisik dan psikologis. Dalam kekerasan fisik, tubuh manusia disakiti secara jasmani bahkan sampai pada pembunuhan. Sedangkan kekerasan psikologis adalah tekanan yang dimaksudkan meredusir kemampuan mental atau otak.

2) Pengaruh positif dan negatif. Sistem orientasi imbalan *(reward oriented)* yang sebenarnya terdapat "pengendalian". Tidak bebas, kurang

---

[83] Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Sciences* (London: Routledge, 1991), hlm. 89.

[84] *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1988), hlm. 425.

[85] I Marshana Windhu, *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 20.

terbuka, dan cenderung manipulatif, meskipun memberikan kenikmatan dan euphoria.

3) Ada objek atau tidak. Dalam tindakan tertentu, tetap ada ancaman kekerasan fisik dan psikologis, meskipun tidak memakan korban tetapi membatasi tindakan manusia.

4) Ada subjek atau tidak. Kekerasan disebut langsung atau personal jika ada pelakunya, dan bila tidak ada pelakunya disebut struktural atau tidak langsung. Kekerasan tidak langsung sudah menjadi bagian struktur itu (strukturnya jelek) dan menampakkan diri sebagai kekuasaan yang tidak seimbang yang menyebabkan peluang hidup tidak sama.

5) Disengaja atau tidak. Bertitik berat pada akibat dan bukan tujuan, pemahaman yang hanya menekankan unsur sengaja tentu tidak cukup untuk untuk melihat, mengatasi kekerasan struktural yang bekerja secara halus dan tidak disengaja. Dari sudut korban, sengaja atau tidak, kekerasan tetap kekerasan. 6) Yang tampak dan tersembunyi. Kekerasan yang tampak, nyata (*manifest),* baik yang personal maupun struktural, dapat dilihat meski secara tidak langsung, sedangkan kekerasan tersembunyi adalah sesuatu yang memang tidak kelihatan (laten), tetapi bisa dengan mudah meledak. Kekerasan tersembunyi yang struktural terjadi jika suatu struktur egaliter dapat dengan mudah diubah menjadi feodal, revolusi hasil dukungan militer yang hirarkis dapat berubah lagi menjadi struktur hierarki setelah tantangan utama terlewati. Dengan melihat kenyataan demikian, kekerasan sebagai serangan yang tidak

dapat dihindarkan dari dasar hidup manusia, sehingga muncul istilah bahwa ancaman kekerasan juga merupakan suatu tindak kekerasan.[86]

Berdasarkan tafsiran di atas, memberikan kesimpulan keprihatinan, bahwa kenyataan demikian menyebabkan berkembangnya pemikiran alternatif untuk mengatasi kekerasan, sebagai gerakan menentang kekerasan. Gandhi, seorang tokoh papan atas anti kekerasan, menyebut ada tiga jenis perjuangan tanpa kekerasan. Yang paling penting adalah *non-violence of the strong*, yang dilakukan dengan keyakinan akan kekuatan diri. Kemudian *non violence of the weak*, yang dilakukan karena tidak ada senjata dan sumber daya lain yang diperlukan untuk melakukan pertempuran. Terakhir adalah *non-violence of the coward*, yang begitu saja menyerah karena lemah dan takut. Tandasnya lagi beliau menganjurkan agar manusia yang berperang untuk memberi makna positif pada peperangan yang mereka lakukan, yaitu berperang untuk memperjuangkan sesuatu, bukan hanya menentang sesuatu.[87]

Pemikir Islam kontemporer di Indonesia, Abuddin Nata memberikan gambaran bahwa di Indonesia terdapat sejumlah kelompok yang memiliki kecenderungan paham fundamentalisme sebagai gagasan oposisi yang diilhami oleh *al-Ikhwan al-Muslimin* dan *Jama'ah Islam*, di antaranya: gerakan Komando Jihad pada tahun 1970-an. Di kalangan pelajar dan mahasisawa pada awal dekade 1980-an pernah muncul buletin *Al-Haq* yang menyuarakan oposisi terhadap pemerintah dengan bahasa yang keras.[88]

---

[86] *Ibid.*, hlm. 67-72.

[87] *Ibid.*, hlm. xxii.

[88] Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persanda, 2001), hlm. 23.

Gerakan Islam yang beroposisi tersebut lebih banyak menjalin hubungan dalam bentuk informal dan membangun jaringan organisasi pada kelompok yang dikuasai oleh nalar kolektif, yang selalu mengikuti sebuah kepemimpinan yang determinan. Kelompok-kelompok tersebut tidaklah harus berjumlah besar, minoritas semacam itu akan mampu memaksakan terhadap kelompok mayoritas, baik secara persuasif ataupun dengan kekerasan. Suatu revolusi di bidang hubungan dan komunikasi yang belum pernah dilakukan oleh umat sebelumnya, terutama di bidang transformasi pemikiran yang begitu cepat untuk membentuk sebuah kelompok atau jama'ah yang umumnya memiliki karakteristisk yang berbeda. Perbedaan itu terdapat pada cara pandang dalam mencapai tujuan. Sebagaimana dikutip oleh Koentjaraningrat, semua bentuk kelompok semu didasarkan pada *principle of reciprocity*, atau "asas timbal balik" di mana hubungan antara dua satuan selalu bekerja sama.[89]

Karena keberadaannya sebagai gerakan *underground* mengharuskan adanya pemisahan jama'ah ataupun kelompok satu dengan yang lain secara organisasi, namun pada esensinya terbentuk sebuah kubu yang dapat dikenali melalui organisasi, kepemimpinan, ideologi, loyalitas, dan jalan hidup masing-masing.[90]

---

[89] Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II* (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 161.
[90] Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, hlm. 141.

G. Metode Penelitian

1. Lokasi Penelitian

Penelitian ini memilih lembaga IKAPPIM (Ikatan Alumni Pondok Pesantren Islam al-Mukmin) Ngruki sebagai wadah alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki yang ada di Sukoharjo, Surakarta. Penulis memilih Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki mengingat ada sejumlah alumni seperti: Amar Latin Sani dalam peledakan di Hotel Marriot, Fathurrahman alias Ghazi, yang terkait dengan tindak kekerasan peledakan bom di berbagai tempat atau aktif dalam isu-isu yang berkembang di masyarakat dan memiliki sejarah terhadap perubahan-perubahan sosial dan budaya baik personalnya maupun nilai-nilai pondok yang diajarkannya. Data yang diharapkan dari penelitian ini bersumber pada data, kata atau tindakan, yang selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen.[91] Juga data, kata dan tindakan serta data yang diperoleh dari ketua umum IKAPPIM dan anggotanya serta, sejumlah alumni yang ditemuinya. Bahkan diperlukan pula data yang berhubungan dengan objek penelitian dari tokoh masyarakat dan sumber media cetak.

2. Teknis Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif yang bersumber dari tulisan dan lisan serta perilaku yang dapat diamati. Dalam kaitan ini individu dipandang sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari latar belakang

---

[91] Lexy J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 112.

sosialnya di mana ia hidup dan beraktivitas.[92] Dalam penelitian ini, teknik yang digunakan untuk memperoleh data adalah pengamatan terlibat (*participant observation*), dimaksudkan bahwa pengumpulan data yang dibutuhkan menggunakan metode interview, observasi, dan dokumentasi. Metode interview atau wawancara mendalam (*depth interview*) yang digunakan adalah pendekatan petunjuk umum wawancara, sehingga proses wawancara terikat dengan garis besar isi pokok pertanyaan yang berasal dari permasalahan penelitian.[93] Wawancara mendalam *(depth interview*) dan telaah dokumentasi dalam kaitan ini, individu atau orang-orang *top figure* dalam IKAPPIM dipandang sebagai bagian tidak terpisahkan dari latar belakang di mana ia hidup dan beraktivitas dan pengasuh dalam hal ini adalah ketua umum, wakil, sekeretaris, maupun anggota-anggota alumni yang ditemui sebagai pengajar dan alumni yang berkiprah di luar pondok seperti mereka yang menjadi dosen, wiraswasta, dan yang sedang kuliah, serta mudir pondok dan para staf yang berkompoten. Sementara itu, untuk melengkapi dan mendukung hasil pengamatan dan wawancara guna mencapai kredibilitas, peneliti juga melakukan studi dokumentasi Pondok Pesantren serta file yang menjadi kebijakan IKAPPIM, seperti buku AD/ART IKAPPIM NGRUKI, data jumlah alumni dan lainnya yang terkait dengan penelitian penulis. Hal ini dilakukan terutama pada hasil-hasil publikasi baik publikasi, terbatas maupun makalah-makalah dan buku-buku.

---

[92] R. Bogdan dan Taylor, Steven, *Introduction to Qualitative Research Methode* (John Wiley & Sons, 1984), Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), hlm. 135.

[93] *Ibid.*, hlm. 136.

Melalui pendekatan tersebut di atas, diharapkan dapat menembus tabir rahasia nilai-nilai kehidupan pesantren dengan asumsi bahwa nilai-nilai kehidupan pesantren itu tersembunyi di balik hubungan antara sesama manusia atau di balik fenomena-fenomena dalam kehidupan mereka terhadap gerakan sosial di masyarakat yang berkembang.

3. Analisis Data

Untuk mengungkap peran alumni dalam pergerakan Islam digunakan teknik analisis kualitatif yang berkarakteristik deskriptif fenomenologis. Maksudnya, peneliti berusaha mendeskripsikan tentang sikap, kata-kata yang keterlibatannya dengan sasaran yang diteliti, yang berwujud dalam hubungan sosial dan emosional.[94] Data kualitatif adalah data yang disajikan dalam bentuk kata verbal, bukan dalam bentuk angka. Data dalam bentuk verbal sering muncul dalam kata yang berbeda dengan maksud yang sama atau sebaliknya. Selanjutnya, data yang diperoleh dianalisis dengan menggunakan interpretasi koherensi. Interpretasi kualitatif ini, menurut Weber, dapat dilakukan dengan menggunakan metode "*verstehen*", yaitu interpretasi yang diupayakan dapat menerangkan gejala-gejala sosiologis yang diamati di lapangan sesuai dengan makna yang diberikan oleh objek penelitian. Konfigurasi dari gejala-gejala sosiologi yang muncul dipetakan dari perspektif komunitas itu sendiri. Dengan demikian, analisis dimulai dan dilakukan selama pengumpulan data dan diteruskan pada saat laporan penelitian di buat.

---

[94] Agus Salim, Hubungan Sosial dan Emosional. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial, Pemikiran Norman K. Denzim & Ebon Gub dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 151.

Analisis dilakukan baik terhadap hasil pengamatan, wawancara, maupun hasil studi dokumentasi.[95]

H. Sistematika Penulisan

Guna memudahkan dalam memahami isi dari disertasi ini, berikut disajikan sistematika penulisan dari disertasi ini yang terbagi ke dalam enam bab dan masing-masing bab terbagi ke dalam beberapa sub bab. Adapun masing-masing bab dan sub bab tersebut secara rinci adalah:

Bab Pertama tentang Pendahuluan. Pada bab ini diuraikan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, dan tinjauan pustaka yang merupakan bekal awal bagi penulis dalam melakukan penelitian guna penyusunan disertasi ini. Kemudian uraian pada bab ini dilanjutkan dengan kerangka pemikiran dan metode penelitian yang penulis pergunakan dalam melakukan penelitian dan analisis terhadap data penelitian. Pada akhir dari bab ini disajikan sistematika penulisan.

Bab kedua tentang Gambaran Umum Pesantren dan Alumni al-Mukmin Ngruki. Pada bab ini pembahasan difokuskan pada sejarah singkat berdirinya Pesantren al-Mukmin Ngruki, letak geografis Pesantren al-Mukmin Ngruki, pola pendidikan pada Pesantren al-Mukmin Ngruki dan organisasi alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki. Uraian pada bab kedua ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran singkat tentang Pesantren al-Mukmin Ngruki dan para alumninya.

---

[95] Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarsin, 2000), hlm. 109.

Bab ketiga tentang Paham Keagamaan Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki. Pada bab ini diuraikan tentang *As-Salāf as-Sālīh* sebagai dasar ideologi, ideologi alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki dan pandangan alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki, terhadap sistem pemerintahan. Uraian pada bab ketiga ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran tentang paham keagamaan yang dianut oleh alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki.

Bab keempat tentang hubungan dan jaringan alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki. Pada bab keempat ini diuraikan tentang hubungan antar alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki, hubungan visi dan misi dari IKAPPIM dan uraian tentang alumni dan jaringannya. Uraian pada bab ini dimaksudkan untuk memberikan penjelasan tentang hubungan alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki kaitannya dengan visi dan misi IKKAPIM beserta dengan berbagai kegiatannya dalam sebuah jaringan.

Bab kelima tentang Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki dan Tindak Kekerasan. Uraian pada bab kelima ini meliputi pandangan alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki terhadap jihad, paham fundamentalisme, Islam fundamentalis di Indonesia, dan keterlibatan alumni pesantren al-Mukmin Ngruki dalam tindak kekerasan di sejumlah tempat.

Bab keenam tentang penutup. Pada bab ini disajikan kesimpulan yang merupakan jawaban terhadap permasalahan dalam penulisan disertasi ini. Di samping itu, pada bab ini disampaikan pula saran yang merupakan rekomendasi dari penulis terhadap pesantren dan pergerakan Islam.

BAB V

ALUMNI PESANTREN AL-MUKMIN NGRUKI DAN TINDAK KEKERASAN

A. Pandangan Alumni Pesantren al-Mukmin terhadap *Jihād*

Kalangan alumni memahami *jihād* tidak berbeda dengan apa yang didapatkan mereka dari para pendapat ulama-ulama terdahulu dan ahli fiqh pada umumnya serta ustadz yang pernah mengajarkan dan menyampaikan pelajaran saat masih di pesantren, sebagaimana telah diulas pada bab terdahulu. Dalam pembahasan ini penulis membagi jenis-jenis dan tingkatan dalam *jihād* kemudian bagaimana pandangan alumni kepada masing–masing tingkatan tersebut. Sebelum menjelaskan lebih lanjut ada baiknya penulis mengutip pendapat Imam Abul Qasim al-Husein bin Abul-Fadl al-Raggib yang menjelaskan dalam bukunya *Al-Mufrādāt fī Garīb al-Qur'an*, bahwa ada tiga jenis dan tingkat *jihād*. Pertama, *jihād* terhadap dirinya sendiri; kedua, *jihād* terhadap setan; dan ketiga, *jihād* terhadap musuh yang nyata.

1. *Jihād* melawan hawa nafsu

Sebagaimana diketahui, dalam diri manusia ada dua kekuatan yang selalu berhadapan secara berlawanan, yang satu berusaha melawan yang lain, demikian pula sebaliknya. Pertama, akal yang senantiasa berusaha supaya manusia melakukan perbuatan-perbuatan yang baik dan bersifat konstruktif. Kedua, hawa nafsu yang berjuang menjerat manusia pada kejahatan-kejahatan dan perbuatan-perbuatan yang destruktif (merusak).

Jihād terhadap diri sendiri atau *jihād* melawan hawa nafsu adalah satu perjuangan yang berat dan besar. Sebab pada umumnya, *jihād* inilah yang menentukan keadaan seseorang dan dengan sendirinya mempunyai pengaruh yang langsung terhadap pribadi dan masyarakat. Mengingat pentingnya peran *jihād* terhadap hawa nafsu itu dalam kehidupan manusia, baik menyangkut soal-soal pribadi maupun kemasyarakatan, Rasulullah pernah menyatakan, sesudah kaum Muslimin kembali dari peperangan *Badr* dengan menggondol kemenangan sebagai berikut:

"Kita kembali dari jihād kecil dan akan memasuki jihād besar."

Di antara sahabat tegang mendengar ucapan Rasulullah itu, sebab mereka telah mempertaruhkan jiwa dan hartanya dalam peperangan yang baru berlangsung itu, tetapi peperangan yang telah banyak meminta korban itu dinyatakan oleh Nabi sebagai peperangan kecil. Seorang sahabat pun bertanya kepada Nabi, "Apakah yang dimaksudkan dengan peperangan besar yang akan dihadapi itu?" Rasulullah menjawab, "*Ber jihād melawan hawa nafsu*". Maksudnya, ialah berjuang mengendalikan dan kemudian menundukkan hawa nafsu, atau ber*jihād* menguasai diri sendiri.

Alumni menganggap *jihād* melawan hawa nafsu sebagai sesuatu yang sudah seharusnya ada, sebagai perisai kepribadian untuk mengukur diri dalam menjalankan segala bentuk aktifitas ataupun kegiatan dalam arti kata melawan hawa nafsu diletakkan pada tingkat awal. Namun demikian,

pada perjalanannya jihād melawan nafsu bukan harus terpisahkan dengan *jihād* yang lain bahkan harus bersamaan dengan kegiatan yang lain.

2. Ber-*jihād* terhadap Setan

Setan atau Iblis dalam sejarah Islam adalah musuh bagi manusia. Iblislah yang menggelincirkan Adam dan Hawa sehingga mereka keluar dari Surga. Iblislah yang membangkang dan berlaku sombong tidak mau sujud kepada Nabi Adam sedang malaikat-malaikat semuanya menjalankan perintah Allah itu (bersujud kepada Nabi Adam). Akhirnya, sebagai tanggung jawab atas tindakannya itu, Iblis diusir keluar dari surga.

Perjuangan manusia melawan setan itu memang berat karena setan merupakan musuh yang tidak kelihatan. Akan tetapi, setiap detik setan berada di samping tiap-tiap orang untuk membujuknya agar melakukan perbuatan-perbuatan yang buruk dan dilarang Tuhan. Seperti disebutkan dalam Al-Qur'an:

إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا

Artinya:

"Sesungguhnya syaitan adalah musuh yang terang bagi manusia."[1]

Karena itu, manusia diperintahkan Tuhan supaya berjuang melawan setan, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an :

---

[1] QS. al-Isra ayat (53), QS. an-Nisa ayat (1), *al-Qur'ān dan Terjemahannya Revisi Terbaru* (Semarang : CV. Asy Syifa : 2001), hlm. 615.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

Artinya :

"Hai orang yang beriman! Janganlah kamu turut langkah-langkah setan. Dan barangsiapa yang menurut akan langkah-langkah setan itu, maka sesungguhnya (setan itu) menyuruh (manusia) mengerjakan perbuatan keji dan mungkar."[2]

3. Ber *jihād* terhadap musuh yang nyata

Jihād terhadap musuh yang nyata, pada pokoknya terdiri dari dua macam. *Pertama, jihād* terhadap unsur-unsur atau perbuatan-perbuatan yang merusak masyarakat dan merugikan orang ramai, seperti: kebatilan, kemaksiatan, kekejaman. *Kedua, jihād* terhadap kaum musyrik dan kaum yang ingkar (kafir).

Jihād pada tingkat pertama ini dapat dinamakan *jihād da'wah.* Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an :

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya :

"Hendaklah kamu tergolong umat yang mengajak pada kebaikan, menyuruh mengerjakan yang makruf (yang baik-baik) dan mencegah membuat yang mungkar (yang jahat). Mereka itulah orang-orang yang menang."[3]

Berdasarkan pada ayat tersebut dan ayat-ayat lainnya, maka kaum Muslimin, baik sebagai perseorangan maupun sebagai kelompok (jamaah), haruslah aktif melakukan perbuatan-perbuatan yang bersifat membina

---

[2] QS. an-Nūr ayat (21), *Ibid.*, hlm. 769
[3] QS. Ali Imran ayat (104), *Ibid.*, hlm. 133-134

(konstruktif). Itulah sebabnya, orang-orang Islam tidak boleh diam melihat kemaksiatan merajaela, bahkan jika perbuatan maksiat itu dilakukan oleh seorang penguasa. Hal ini dijelaskan dalam sebuah hadits:

Artinya:

"Jihād yang paling mulia ialah mengemukakan perkataan yang benar (al-haq) terhadap Raja yang ẓalim." (HR. Ibnu Majah).

Jihād dakwah itu wajib dilakukan terhadap segala macam serta bentuk penganiayaan, pelanggaran, penyelewengan, kejahatan dan sejenisnya, tentu saja menggunakan cara-cara yang dibenarkan oleh undang-undang. Telah diuraikan secara terperinci dalam suatu hadits yang lain, yang berbunyi:

Yang artinya :

"Barangsiapa di antara kamu yang melihat kemungkaran, hendaklah mengubahnya dengan tangannya. Kalau tidak kuasa maka dengan perkataan. Jika tidak juga mampu, ubahlah dengan (di dalam) hati. Yang demikian itu adalah tanda keimanan yang paling lemah." (HR. Muslim).

Adapun *jihād* terhadap kaum musyrik dan kafir itu ialah bersungguh-sungguh berusaha supaya mereka memeluk kebenaran. *Jihād* terhadap itu dilakukan dengan harta maupun kekuasaan dan dakwah, seperti diterangkan dalam hadits, yang artinya:

"Berjihādlah kamu terhadap orang-orang musyrik dengan harta bendamu, tanganmu dan lisanmu." (HR. Ahmad, Abu Daud dan Nasai).

Berdasarkan hal tersebut di atas, diumpamakan bahwa terhadap orang-orang yang musyrik dan kafir itu haruslah terlebih dahulu dilakukan *jihād* dakwah supaya mereka itu beriman. Jikalau sudah cukup diberikan seruan dan ajakan, tetapi mereka tetap membangkang dan menolaknya

dengan kekerasan serta menghalang-halangi gerakan Islam, maka pada waktu itulah baru boleh dilakukan *jihād* fisik. Islam melarang segala macam bentuk perang kecuali *jihād*, yaitu perang yang dilakukan menurut petunjuk-petunjuk Allah. *Jihād* bukan merupakan suatu fenomena kekerasan yang kebetulan terjadi, tetapi timbul dari himpunan unsur-unsur dan di dalam Islam telah diberi doktrin syar'i .

Alumni dalam memandang *jihād* kedua (ber*jihād* melawan setan) dan ketiga (*jihād* terhadap musuh yang nyata), meletakkan dua perkara tersebut pada peringkat prioritas, mana yang lebih diperlukan dan digunakan pada saat sekarang. Walaupun demikian, hal itu tetap saling terkait dan tidak terpisahkan dalam pelaksanaannya dengan *jihād* pertama (*jihād* melawan hawa nafsu).

Ustadz Fikri dan Ustadz Rosyid (sebagai sekretaris alumni) menambahkan bahwa *jihād* di jalan Allah bukanlah sebagai tujuan atau sasaran itu sendiri, tetapi ia hanya sebagai wasilah dan jalan yang disyariatkan Allah untuk mewujudkan banyak tujuan, yang antara lain:

a. Mencari keridhaan Allah, dengan jalan menunaikan kewajiban yang difardhukan Allah sehingga terbebaslah pelaku dari tanggungan yang mesti dipikul, dan untuk mendapatkan pahala yang besar sesuai dengan apa yang telah dijanjikan Allah.
b. Untuk menyebarkan dakwah Islam dan agar risalah Islam bisa tersebar ke seluruh permukaan bumi tanpa hambatan atau rintangan apapun yang bisa menghalangi da'i dengan objek dakwah

c. Untuk mengokohkan kaum muslimin di permukaan bumi, dan menerapkan hukum Allah. Islam datang untuk menghentikan kerusakan dan kesewenang-wenangan manusia dan mengikis kesyirikan serta kekafiran sampai ke akar-akarnya sebagaimana terkandung dalam kalimat Tauhid.

d. Ujian dari Allah untuk menyaring orang-orang beriman. Sehingga tampak nyatalah orang mukmin yang benar dari orang munafik yang dusta. Disamping itu agar jiwa serta anggota badan terbiasa menghadapi tantangan dan pengorbanan, menahan beratnya beban dan kerasnya kehidupan.

Ketiga jenis *jihād* tersebut sesungguhnya dilakukan dalam rangka menopang *jihād* di jalan Allah. Hali ini karena *jihād* Islam bukanlah gerakan sporadis yang kemudian diikuti kevakuman yang panjang, atau luapan semangat fanatisme yang kemudian diikuti dengan gejolak kemarahan jiwa yang disertai dengan kecenderungan kepada kesenangan duniawi. *Jihād* Islam bukanlah perang yang semata-mata bertujuan untuk menang, tetapi lebih dari itu, ia merupakan *jihād* yang membawa misi dakwah dari Allah kepada seluruh umat manusia. Tujuannya amatlah besar, yakni menyampaikan risalah, menyebarkannya, meninggikannya, membuat manusia beriman kepadanya, serta melindungi pengikut-pengikutnya dan penolong-penolongnya.

Ustadz Badru Tamam, Lc, sebagai Wakil Ketua IKKAPIM, memberikan beberapa gambaran secara rinci tentang pendapat para ahli hukum dalam membedakan empat metode yang dapat ditempuh oleh umat

Islam dalam melakukan *jihād*, yaitu: dengan hati, lidah, tangan dan pedang.[4] Metode pertama, perang melawan setan dalam usaha menghindari perbuatan-perbuatan yang jahat. Macam *jihād* ini penting bagi Nabi Muhammad saw, dan dipandang sebagai *jihād* yang tertinggi nilainya.[5] Metode kedua dan ketiga dilakukan dengan menegakkan hal-hal yang baik dan memperbaiki hal-hal yang salah.

Metode *jihād* yang keempat berarti perang, yaitu bertempur melawan mereka yang tidak percaya (kafir) dan merupakan musuh agama Islam.[6] Umat Islam wajib mengorbankan "jiwa dan raga"[7] dalam melakukan perang tersebut.[8]

Pada prinsipnya, *jihād* (perang) sesungguhnya dalam ajaran Islam dimaksudkan untuk menyingkirkan halangan, baik berupa politik, ekonomi maupun sosial, dalam segala hal yang mengganggu laju perjalanan dakwah Islamiyah. Dengan demikian dapat dapat disimpulkan bahwa esensi *jihād* (perang) adalah penghancuran dan pendobrakan setiap sekat penghalang dakwah Islamiyah.

Apabila orang telah menerima ajaran Islam, kemudian memeluknya, maka tidak perlu lagi menghunus pedang, menumpahkan

---

[4] Ibn Hazm, *al-Faṣl fī al-Milāl wa al-Ahwa' wa an-Nihāl*, Vol. IV (Kairo: tpb, 1321H), hlm. 135, dan Ibn Rusydi, *al-Muqaddimat al-Mumahhidat*,Vol.I. (Kairo: tpb,1325 H), hlm. 259; Buhuti, *Kashshaf al-Qina''an-Matn al-Iqna'*,Vol.III (Kairo: tpb, 1366H), hlm. 28.

[5] Ibn al-Humam, *Syarḥ Fatḥ al-Qadir* Jilid IV (Kairo: tpb, 1316 H), hlm. :277.

[6] Ibn Hazm membeda-bedakan jihad dengan lidah dan jihad dengan ra'i atau tadbir (yaitu akal sehat) dan mengatakan, bahwa akal sehat lebih disukai Nabi Muhamad saw, dari pada pedang, *Ibn Hazm, al-Faṣl fī al-Milāl*, Vol. IV, *hlm. 135*.

[7] QS. as-Shaff: 11. Al-Qur'an dan Terjemahannya (Bandung: Diponegoro: 2005), hlm. 552

[8] Bukhari, al-Jami' al-Ṣaḥiḥ, pejn. Kreh (Leiden,1854), Jil.II, hlm. 199, Abu Daud, *Sunan Jilid III* (Kairo: tpb, tth), hlm. 5; Darimi, *Sunan* Jilid II (Damaskus: tpb, 1349 H), *hlm. 213*.

darah, merusak proyek-proyek atau harta benda orang itu karena *dīn Allāh* (Islam) ini datang untuk kebaikan dan ketentraman, bukan untuk perusakan dan penghancuran. Dengan demikian *jihād* sudah menjadi kebutuhan darurat yang tidak dapat dielakkan lagi, keadaan darurat tersebut diukur menurut kepentingannya.[9] Abdul Baqi Ramdhun menyatakan bahwa *jihād* memiliki fase-fase dalam turunnya perintah *jihād fī sabīlillāh* sebagai berikut:

a. *Jihād da'wah* tanpa pedang. *Jihād* ini diawali dengan mengajak manusia untuk menerima *dīn al-Islām*, untuk mewujudkan hal tersebut maka, ditempuh melalui *hujjah*, nasehat yang baik, serta bantahan dengan cara yang baik. Justru mengangkat pedang pada saat itu bahayanya lebih besar dari pada manfaatnya.

b. Kewajiban *jihād difa'iy* (perang defensif). Kemudian turun perintah untuk memerangi orang-orang yang memerangi siapa saja. Dalam *jihād* ini, bukan kaum muslimin yang memulai. Peperangan ini semata-mata hanya untuk mempertahankan diri, menolak serangan dan mematahkan serbuan saja. Supaya kaum muslimin tidak dibantai sampai keakar-akarnya, dan tidak ditumpas secara total lantaran sedikit dan lemahnya keadaan mereka dan agar orang-orang kafir tidak tambah sewenang-wenang.[10]

---

[9] Abdullah Azzam, *Fī Jihād Adabun wa Aḥkāmun* (ttp: tpb, 1987), hlm. 4.

[10] Abu Ja'far ath-Thahari meriwayatkan dengan sanadnya dari ar-Rabi' mengenai tafsir firman Allah, artinya:" Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kalian(tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas."(al-Baqarah:190). Ia mengatakan, "Ini adalah ayat yang pertama kali turun dalam soal perang di Madinah Munawwarah". Ketika ayat ini turun, Rasulullah memerangi mereka yang memeranginya dan mencegah diri dari memerangi mereka yang tidak memeranginya,

c. Kemudian turun izin memerangi orang-orang kafir dan melakukan penyerangan terhadap mereka, sama saja apakah mereka yang memulai perang atau tidak. Yang demikian itu ketika orang-orang kafir terus menerus melakukan kezaliman dan kesewenang-wenangannya, telah memuncak kebengisan dan kekejamannya, dan tidak bergeming dari kekafiran dan kesombongan-nya serta emakin jauh melampaui batas. Sebagaimana firman-Nya:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠)

Yang artinya:

"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Rabb kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak(keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong oraang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa."[11]

---

sampai dengan turunnya surat at-Taubah. Syamsyuddin as-Syarkhasi mengatakan dalam kitab *al-Mabsuth* pada Bab Peperangan, (Rasulullah diperintah untuk berpaling dari kaum musyrikin pada awal mulanya Allah berfirman. Qs. 15:85, 94. Kemudian beliau diperintahkan untuk menyeru manusia kepada dienullah lewat nasehat dan perbantahan dengan cara yang baik. Allah berfirman. Qs. 16:125, Qs.22 :39.

[11] QS. Al-Ḥajj ayat (39-40), *al-Qur'an dan Terjemahannya Revisi Terbaru, Op. Cit*, hlm. 732

d. Kewajiban jihād secara mutlak. Kemudian turun perintah yang mewajibkan jihād secara mutlak terhadap kaum Muslimin, untuk memerangi semua orang-orang kafir, mempertahankan diri ataupun menyerang dengan tujuan meninggikan kalimat Allah dan menyebarkan dakwah, dan memberlakukan syariatnya di seluruh muka bumi, Timur dan Barat, dan kepada seluruh umat manusia dengan segala perbedaan bangsa, warna kulit, bahasa, negeri serta daerah mereka. Sebagaimana perintah Allah, yang artinya:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ

Yang artinya :

"Diwajibkan atas kalian berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kalian benci. Boleh jadi kalian membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagi kalian, dan boleh jadi kalian menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagi kalian. Allah mengetahui sedangkan kalian tidak mengetahui."[12]

Berdasarkan pembahasan ini, maka dapat dimengerti antara *jihād* dan perang yang antara keduanya memiliki *marhalah* (tahapan) dan adab-adab *jihād*. Bahkan Teresa Watanabe, menjelaskan: "Kitab suci Islam tidak hanya mempersoalkan peperangan tetapi juga memberikan pengaturannya".[13] Pandangan yang banyak berkembang di kalangan para ilmuwan Barat adalah bahwa Islam berkembang dan disyi'arkan dengan pedang tanpa melihat proses ataupun syarat-syarat dan adab dalam *jihād*

---

[12] QS. al-Baqarah ayat (216), *Ibid.*, hlm. 73.

[13] Teresa Watanabe. *The influence of Islam*, Seattemsawource.Com/html/nstionworld/ 134355213-islam html.

(perang). Lebih luasnya bahwa pengertian *jihād* harus ditinjau dari berbagai aspek (estimologi, istilah, dan syar'i)

Ustadz Abdullah juga memberikan beberapa pandangan tentang pemikiran Sayyid Quṭb, yang menjelaskan tentang tahapan-tahapan *jihād* , yang lebih memberikan penegasan kepada petunjuk-petunjuk ringkas, yang bercirikan:

Pertama: *realisme* yang hebat dalam metode agama ini. Agama ini adalah suatu gerakan yang diarahkan dengan cara-cara yang sesuai dengan wujud eksistensinya. Agama ini sekarang sedang menghadapi suatu kejahiliyahan ideologis konsepsionil yang menjadi landasan sisitem-sistem realitas praktis. Sistem-sistem ini didukung oleh kekuasaan-kekuasaan yang mempunyai kekuatan-kekuatan materi. Oleh karena itu gerakan Islam ini menghadapi seluruh kenyataan itu dengan dakwah dan keterangan yang jelas, untuk meluruskan kepercayaan dan konsepsi. Islam adalah suatu gerakan yang tidak cukup hanya memberikan keterangan-keterangan di depan kekuasaan materi itu. Islam juga tidak akan mempergunakan kekuatan materi dalam menghadapi hati nurani manusia. Kedua hal ini sama dalam metode agama ini, hanya bergerak untuk membebaskan manusia dari menjadi hamba manusia lain, sehingga manusia itu hanya menjadi hamba Tuhan saja.

Kedua: metode agama ini adalah realisme yang aktif, yang penuh gerakan. Gerakan ini mempunyai tahapan-tahapannya. Setiap tahap mempunyai cara yang sesuai dengan persoalan-persoalan yang yang dihadapinya dan kebutuhan-kebutuhannya yang riil. Setiap tahap

melapangkan jalan untuk tahap selanjutnya. Islam tidak menghendaki kenyataan hanya dengan teori-teori saja. Islam juga tidak menghadapi tahap demi tahap itu dengan cara-cara yang beku.

Bagi orang-orang yang menyebut ayat Qur'an untuk memberikan bukti kepada metode agama ini dalam hal *jihād*, tetapi tidak memperlihatkan keadaan setiap tahap yang dilalui oleh metode ini, dan tidak memperhatikan hubungan ayat-ayat Qur'an yang dibacanya itu dengan setiap tahap yang dilaluinya, maka pelaku yang melakukan hal tersebut, sesungguhnya telah mencampur adukkan antara persoalan bentuk yang gawat dengan metode agama ini kedalam bentuk kesesatan. Mereka ini telah menafsirkan ayat-ayat Qur'an dengan tafsiran-tafsiran yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah *ultimate* dari agama ini. Sebabnya adalah karena mereka menganggap setiap ayat Qur'an itu seolah-olah suatu ayat yang final, yang merupakan kaedah final dari agama ini. Mereka sesungguhnya adalah kalangan defitis. Mereka berkata, Islam hanya melakukan *jihād* untuk mempertahankan diri saja. Dengan mengucapkan perkataan itu mereka mengira bahwa mereka telah melakukan sesuatu hal yang baik sekali untuk agama Islam. Padahal Islam telah menghilangkan semua tiran dari permukaan bumi sehingga seluruh manusia ini hanya menjadi hamba dari Tuhan saja. Bukan dengan memaksa mereka menganut akidah baru, tetapi dengan melapangkan jalan bagi mereka untuk sampai kepada akidah ini, setelah meruntuhkan sistem polotik yang berkuasa, atau sampai mereka itu dipaksa untuk membayar iuran negara (*jizyah*), mengumumkan menyerah, memberikan kesempatan bagi massa manusia ramai untuk berkenalan dengan akidah ini, sehingga

mereka mempunyai kebebasan yang penuh untuk memeluk atau tidak memeluk agama ini.

Ketiga: bahwa gerakan yang berjalan terus ini dan cara-caranya yang selalu berubah itu tidak akan menyelewengkannya dari tujuan-tujuannya, yang telah digoreskan sejak semula. Yaitu meminta untuk menuju kepada satu tujuan saja: ikhlas dalam menghambakan diri kepada Tuhan. Jangan menyembah manusia lagi. Islam terus berusaha untuk merealisasikan tujuan yang satu ini dengan menuruti suatu garis yang telah ditentukan, suatu rencana yang mempunyai tahapan tertentu, dan setiap tahapan itu dihadapi dengan cara-cara yang selalu baru, selalu berubah-ubah sesuai dengan kondisi dan situasi.

Keempat: batasan legallah yang mengatur hubungan antara masyarakat Islam dan masyarakat lain. *Jihād* adalah suatu yang mesti ada untuk dakwah. Kalau yang menjadi tujuan dakwah menyatakan kebebasan manusia dalam bentuk yang bersungguh-sungguh, ia lakukan akan menghadapi kenyataan realistis manusia yang ada dengan mempergunakan cara-cara yang seimbang dalam segala sendinya.

Islam pada waktu berusaha untuk mencapai perdamaian, maka yang ditujunya bukanlah perdamaian yang murah, yaitu dengan pengertian bahwa suatu daerah tertentu di atas dunia ini yang para penduduknya telah memeluk agama Islam, telah berada dalam kedaan aman dan tentram. Yang selalu diperhatikan adalah tahap terakhir yang telah dicapai oleh

gerakan *jihād* dalam Islam, dengan perintah dari Tuhan. Bukan permulaan massa da'wah dan bukan pula pertengahannya.[14]

Juga terdapat pada keterangan Imam asy-Syafi'i, di mana beliau berpendapat mengenai tahapan-tahapan disyariatkannya perang:

"Sesungguhnya kaum Muslimin di Mekkah, pada awal mula bi'tsah, hidup tertindas dan teraniaya. Mereka belum diizinkan untuk berhijrah maupun berperang. Kemudian mereka diizinkan berhijrah, tapi masih sebatas diperbolehkan, tidak sampai diwajibkan atas mereka. Maka berhijrahlah sekelompok kaum Muslimin ke negeri Habasyah. Kemudian Allah mengijinkan Rasulnya untuk berhijrah ke Madinah. Kemudian dibolehkan bagi nereka berperang untuk mempertahankan diri. Kemudian diwajibkanlah hijrah terhadap orang-orang yang mampu atasnya dari kaum Muslimin yang masih tinggal di Mekkah kemudian perang (jihād) menjadi perkara yang wajib bagi kaum Muslimin."[15]

Tahapan dalam perjuangan Islam di Indonesia pernah juga dilakukan oleh Gerakan Darul Islam pimpinan Imam Kartosuwiryo (memproklamasikan NII, 19 Agustus 1949), yang dikenal dengan *Konsep Iman, Hijrah, dan Jihād.* Tahapan ini dilakukan melalui proses waktu yang cukup panjang di antara tahapan tersebut terkait satu dengan yang lainnya.[16]

---

[14] Sayyid Quṭb, *Petunjuk Jalan,Jamaludin Kahfi* (Jakarta: Media Da'wah, 1987), hlm. 87-105.

[15] Al-Syafi'i, *Al-Umm IV* (ttp: tpb, tth), hlm. 84; al-Syafi'I, *Aḥkām al-Qur'ān* II (ttp: tpb, tth), hlm. 11-18.

[16] Darul Islam menghadirkan Islam melalui ajaran-ajarannya dalam Qur'an yang mempunyai efeknya yang aktual, yang dalam refleksitasnya disimbolkan dalam wujud Ibadah, sehingga tujuan yanga hendak dicapai selaras dengan apa yang menjadikan makna ibadah kepada nilai-nilai keimanan. Maka akan melahirkan kepribadian yang mampu mengendarai perjuangan ini tanpa menggantungkan kekuatan–kekuatan di luar Allah. Ekspresi dari pengakuan iman ini lahir dengan sikap Hijrah, sebagai sikap polotik yang tidak sama sekali melibatkan diri dengan keragaman partai-partai yang ada ataupun loyalitas kepada pemerintahan sebagai langkah menghindari "Fitnah dalam Agama". Sesudah pembahasan arti hijrah, Kartosuwiryo melanjutkan dengan mengatakan, hampir di setiap tempat di mana kata hijrah digunakan dalam Qur'ān, kata ini diasosiasikan dengan Jihad. Sementara menghubungkan Hijrah dan Jihad, beliau sangat berhati-hati, menghindarkan penafsiran yang terlalu agresif mengenai kedua konsep itu. Dalam pembicaraan jihad berikutnya dikemukakannya, kata ini tidak berarti "perang dalam arti yang sering dipahami oleh orang Barat. Dengan membedakan uraian jihad yang digolongkan kepada

Abdullah Azzam menjelaskan bahwa tidak diragukan lagi *jihād* merupakan tingkatan yang paling sempurna dan paling tinggi. Manakala sesorang itu ber*jihād fī sabīlillāh* pada saat itu pula dia dekat dengan Allah. Adapun ayat yang menjelaskan tentang hijrah dikaitkan dengan *jihād* secara berurutan, dikarenakan tidak ada *jihād* tanpa Hijrah, dan begitu pula tidak ada Hijrah tanpa Iman. Oleh karena itu *Iman, Hijrah* dan *Jihād* adalah tiga rukun yang dijadikan wasilah orang yang beriman untuk mendapatkan *Rahmat Rabbul 'Alamin.* Derajat pemula yang sangat asasi adalah: Derajat Iman. Derajat yang dijadikan pondamen bagi setiap bangunan ibadah, dan ditegakkan atasnya setiap cabang dari cabang-cabang syariat. Kemudian derajat berikutnya adalah Hijrah, kemudian derajat yang paling tinggi adalah *jihād.* Adapun *jihād* sendiri ada empat macam:

a. *jihād* melawan hawa nafsu,

b. *jihād* melawan syetan,

c. *jihād* melawan orang-orang kafir, dan

d. *jihād* melawan orang-orang munafik.[17]

Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki telah memaklumi bahwa rintisan IKAPPIM mengenai pemaknaan *jihād* tak terpisahkan dengan pemahaman *jihād* yang telah menjadi kesepakatan para *ulama' al-salāf*

---

dua pengertian, yaitu Jihad al-Asghar dan Jihad al-Akbar (jihad kecil dan besar), menjadikan pihak lawan memperhitungkan sikapnya yang mewujudkan wilayah darul Hijrah(Madinah) dengan deklarasikanya Negara Madinah atau"Darul Islam" pada tahun 1949. Lihat. Al-Chaidar, *Wacana Ideologi Negara Islam* (ttp: Darul Falah, tth), hlm. 73-74. Bandingkan dengan Cornelis Van Dijk, *Darul Islam* (Jakarta: Grafiti Pres, 1983), hlm. 23-24.

[17] Abdullah Azzam, *Fī al-Hijrah wa al-I'dādi* (Peshawar, Pakistan: Maktab Khitdmat Al-Mujahidin, 1990), hlm. 14

aṣ-ṣālih dalam menegakkan *kalimatullāh hiya 'ulya.* Tahapan yang sama merupakan suatu proses berskala menegakkan syariah di belahan bumi berada dan sebagai wujud untuk mensikapi berbagai kezaliman. Tidak sebagaimana yang dikatakan oleh sejumlah pernyataan Barat bahwa kekerasan merupakan perisai bagi setiap perlawanan terhadap hegemoni Barat. *Jihād* sesungguhnya berbeda dengan kekerasan yang selalu muncul di benak para pemikir Barat.[18] Di wilayah konflik (*dār al-ḥarb*) di luar dunia Islam, kekuatan merupakan alat untuk melanggengkan berkelangsungan kultural *(cultural survival*). Dalam konteks semacam ini, menegakkan kemurnian eksistensi agama (*the purity of religious existence*) dianggap sebagai perkara *jihād*, satu kata yang secara literal berarti 'berjuang keras' dan sering diterjemahkan dengan'perang suci'. Pandangan sebagaimana di atas bukan saja terhadap sejumlah alumni yang terlibat dalam *jihād* tersebut, tetapi terjadi kepada siapa saja yang merasa memiliki misi yang sama dan terpanggil untuk mengadakan perlawanan dan pembelaan terhadap saudaranya muslim yang sedang dizalimi, sebagai bukti sebagai rasa solidaritas. Sikap inipun diungkapkan oleh Ustadz Abu Bakar Baasyir terhadap al-Ghazi (ketika sebelum meninggal):

> *"Kalau memang ia murid Ngruki dan berjihād di Filipīna, menolong umat Islam Moro yang tertindas, serta sesuai dengan Al-Qur'an dan sunnah, saya bersyukur kepada Allah SWT. Pondok yang ikut saya dirikan dapat menghasilkan murid dengan kesadaran membela umat Islam dan kaum Muslimin. Saya bersyukur kepada Allah. Jika bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunnah, saya kecewa."*[19]

---

[18] Wawancara, Ustadz Abdullah alumni, 22 Januari 2006, di Surakarta
[19] Gatra 2 Februari 2002, hlm. 29.

Sebagaimana Mark Juergensmeyer dalam bukunya mengatakan. Ayatollah Khamaini, membenarkan bahwa banyak prinsip-prinsip ajaran Islam yang menganjurkan berjuang dan memperkenankan penggunaan kekuatan *(force)*. Di samping larangan-larangan al-Qur'an tentang pembunuhan, ada juga prinsip-prinsip ajaran Islam yang menjustifikasikkan (membenarkan) perbuatan ini. Kekerasan dibutuhkan untuk tujuan-tujuan hukum, misalnya, dan kekerasan kadang-kadang dianggap perlu untuk mempertahankan akidah (agama).[20] Jawahir Thontowi mengungkapkan beberapa alasan utama untuk menuju pada penggunaan kekerasan. Pertama adalah untuk pertahanan diri atau melawan kejahatan., Sedangkan yang lain adalah terkait dengan lawannya apakah negara atau komunitas.[21]

Kepedulian terhadap sesama saudara seiman inilah yang melandasi pemikiran dan sikap sebagai rasa ukhuwah, terpanggil untuk menolong memberikan solusi dengan kemampuan yang dimilikinya. Oleh karena itu, kekerasan yang terjadi pada akhir-akhir ini bukanlah suatu aksi yang kebetulan dan tanpa sebab, tetapi karena merupakan reaksi dari suatu hegemonitas kekuasaan yang dzalim terhadap kaum yang tertindas di mana saja berada dalam hal ini adalah umat Islam. Pada kenyataannya dari sejumlah aksi kekerasan dibeberapa negara seperti Filipina, Malaysia, dan dibeberapa tempat wilayah di Indonesia ditemui sebagai pelaku aksi kekerasan tersebut diantaranya terdapat alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki.

---

[20] Mark Juergensmeyer, *Terorisme Para Pembela Agama* (Yogyakarta: Tarawang Press, 2003), hlm. 116.

[21] Jawahir Thontowi, *Neo-Imperialisme dan Terorisme: Perspektif Hukum Internasional dan Nasional* (Yogyakarta: UII Press Yogyakarta, 2004), hlm. 25.

B. Paham Fundamentalisme

1. Pengertian

Fundamentalisme adalah kenyataan global dan muncul pada semua keyakinan sebagai respon dari masalah-masalah modernitas. Faham ini berkembang dan selalu ada pada semua agama: Judaisme, Kristen, Hindu, Sikh, Konfusianisme, dan sebagainya.

Fundamentalisme, yang berasal dari bahasa Latin: *fundamentum* (fundamen, dasar, atau sendi), adalah istilah Kristen yang diterapkan ke dalam Islam dalam makna aslinya. Menurut *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*, *fundamentalisme* adalah faham yang cenderung untuk memperjuangkan sesuatu secara radikal.[22] Dari istilah itu berarti seseorang yang meyakini hal-hal fundamental dalam agama, yaitu Injil dan berbagai kitab suci. Dengan pengertian seperti itu, setiap Muslim adalah seorang fundamentalis, beriman kepada al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw.[23]

Sebagaimana pendapat William W. Sweet, fundamentalisme adalah reaksi teologis dan keagamaan pasca Perang Dunia yang memperoleh namanya dari suatu rangkaian buku kecil yang berjudul *The Fundamentalis: a Testimony of The Truth,* [24] dan dibiayai oleh dua orang awam yang kaya. Doktrin-doktrin yang dinilai hakiki (fundamentalis) adalah:

---

[22] *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (ttp: Difa Publisher, tth), hlm. 34

[23] Akbar S. Ahmed, *Living Islam* (Bandung: tpb, 1997), hlm. 29; lihat juga John L . Esposito, *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas*? (Bandung: tpb, 1994), hlm. 17.

[24] William W. Sweet "*Fundamentalism*"; dalam Ferm Vergilius ed (1965) *An encyclopedia of Religion* (Little field Adams) (ttp: tpb, 1965), hlm. 125

a. Kelahiran Yesus Kristus dari perawan.

b. Kebangkitan fisik.

c. Tak mungkin salahnya kitab Injil dalam hal apapun yang diuraikannya.

d. Teori substitusi dan penebusan dosa.

e. Hari kebangkitan Kristus yang ke-2 secara fisik yang akan terjadi tidak lama lagi.

Mereka yang mendukung pandangan ini tidak ragu-ragu untuk mencela orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka sebagai "bukan orang Kristen". Hal ini mengakibatkan semua gereja Evangelis besar di Amerika Serikat serta merta mengalami kontroversi yang sengit. Gerakan ini terorganisir untuk menentang apa saja yang mereka anggap kecenderungan-kecenderungan berbahaya, khususnya dalam banyak seminar teologi, untuk menggunakan metode ilmu dalam mempelajari kitab Injil.

Fundamentalisme merupakan salah satu fenomena abad 20 yang paling banyak dibicarakan, dan selalu muncul dalam setiap agama besar dunia. Namun demikian, belum ada definisi yang jelas mengenai istilah "fundamentalisme". Pada mulanya, istilah ini dipakai oleh kaum Protestan Amerika awal tahun 1900-an untuk membedakan diri dari kaum Protestan yang lebih liberal. Meskipun mendapat reaksi di banyak wilayah, modernisme sangat berapi-api di Amerika Serikat. Sejak saat itu, istilah "fundamentalisme" dipakai secara bebas untuk menyebut gerakan-gerakan purifikasi (pemurnian ajaran) yang terjadi pada berbagai agama dunia.

Menurut kamus Teologi dijelaskan bahwa definisi fundamentalisme adalah gerakan dalam protestanisme abad ke-20, khususnya di Amerika Serikat. Gerakan ini pada umumnya membela keyakinan-keyakinan dasar, seperti kelahiran Kristus dan kebangkitan tubuhnya. Gerakan ini juga menafsirkan kitab suci tanpa memberikan perhatian cukup pada sejarah terbentuknya kitab suci, berbagai jenis sastra yang ada di dalamnya, dan maksudnya yang asli.[25]

Penegasan aktivis agama tertentu yang mendefinisikan agama tersebut secara mutlak dan harfiah, disebut pula dengan fundamentalisme. Fundamentalisme melibatkan usaha memurnikan atau mereformasi kepercayaan dan praktik para pemeluk menurut dasar-dasar agama yang didefinisikan sendiri. Interpretasi fundamentalis menurut usaha sadar diri untuk menghindari kompromi, adaptasi, atau re-interpretasi kritis atas teks-teks dasar dan sumber-sumber kepercayaan.

Fundamentalisme dalam lingkungan Kristen, lebih merujuk kepada bentuk-bentuk konservatif protestantisme yang anti modernis, dengan interpretasi yang sempit dan harfiah atas Bibel dan penekanan yang tegas atas etika Kristen.[26]

Berabad-abad lamanya agama Kristen dan institusi gerejanya menguasai seluruh segi kehidupan politik Kekaisaran Romawi yang menguasai Eropa. Kaisar Romawi menjadi pelindung agama Kristen dan

---

[25] Gerald O' Collins, Edward G Farrugta, *Kamus Teologi* (Yogyakarta: Kanasius, tth), hlm. 23

[26] A.E Priono, "Peta Gerakan Kebangkitan Islam" dalam *Jurnal Keadilan*, No 3 Tahun XIII, 1986, hlm.15.

Sri Paus sebagai kepala gereja. Penaklukan seluruh dunia oleh Eropa telah terjadi atas perintah Sri Paus kepada raja-raja Spanyol dan Portugis, supaya dijadikan bagian dari wilayah Kristen.[27]

Kaum fundamentalis adalah milik masa lampau. Mereka musuh ilmu pengetahuan dan kebebasan intelektual, dan tidak lagi menjadi bagian yang sah dalam dunia modern. Seperti ditulis Maynard Shipley dalam *The Ear on Modern Science* (1927), jika kaum fundamentalis berhasil meraih kekuasaan dalam agama dan melaksanakan larangan-larangan mereka kepada masyarakat, rakyat Amerika akan kehilangan bagian terbaik dari peradaban mereka dan terseret mundur ke Zaman Kegelapan.[28]

Peran yang sangat besar itu menjadi pudar ketika bermunculan gerakan-gerakan besar yang mempengaruhi eksistensi fundamentalis, seperti Renaisaince, Humanisme dan reformasi, yang menekankan peran manusia melebihi institusi keagamaan dalam upaya mencari kebenaran, serta *aufklarung* (pencerahan). Gerakan-gerakan ini memicu perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat sehingga lahirlah Revolusi Industri, yang secara radikal turut merubah pandangan manusia atas agama.

Agama menjadi kurang penting dalam urusan pribadi seseorang. Ia tidak lagi menjadi unsur penentu dalam pemikiran politik, sosial, dan budaya. Dari sinilah gereja mulai berhadapan secara konfrontatif dengan ilmu pengetahuan, pada saat gereja dalam keadaan semakin mundur.

---

[27] Djaka Soetapa, "Asal-Usul Gerakan Fundamentalisme," dalam Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *"Ulumul Qur'an"*, No 3 (Jakarta: LSAF, 1993), hlm. 6.

[28] Karen Armastrong, *Berperang Demi Tuhan* (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 279.

Pada awalnya, kaum tradisionalis – seperti anggota *Agudat* (pengikut Yahudi Neo-Ortodoks) di Eropa Timur – sekedar mencoba menemukan cara menyesuaikan agama mereka dengan tantangan baru itu. Mereka mencomot beberapa gagasan dan membangun institusi modern, lalu berusaha membuktikan bahwa hal-hal itu tidaklah bertentangan dengan tradisi, bahwa agama cukup kuat untuk menyerap dan menerima perubahan-perubahan tersebut. Akan tetapi, begitu masyarakat telah menjadi amat sekular dan rasional, sebagian kalangan merasakan bahwa inovasi-inovasi yang terjadi di tengah masyarakat tidak lagi dapat diterima. Mereka mulai menyadari bahwa keseluruhan arah modernitas sekuler secara diametral bertentangan dengan ritme agama pramodern dan mengancam nilai-nilai agama yang esensial. Mereka mulai merumuskan suatu solusi "fundamentalis" berupa kembali pada prinsip-prinsip dasar dan merencanakan serangan balasan.[29]

Fundamentalisme adalah gerakan (pemikiran) dalam agama kristen Protestan di Amerika Serikat yang menekankan kebenaran Bibel dan menentang temuan-temuan sains modern yang bertentangan dengan ajaran yang tertuang dalam kitab suci umat Kristen. Kamus *Encyclopedia Americana*[30] menyebutkan bahwa fundamentalisme adalah suatu gerakan Protestan konservatif-militan yang mengemuka di Amerika Serikat pada tahun 1920-an. Ia menekankan kebenaran ajaran Bibel dan menolak

---

[29] Alan L. Mittelman, *Fundamentalism and Political Development: The case of Agudat Israel* dalam *Laurence J. Silberstein* (ed), Jewish Fundamentalism in Comparative: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity (New York dan London: tpb, 1993), hlm. 235.

[30] *Encyclopedia Americana* (USA: Glorier Incorporated, 1993), hlm. 224

temuan sains modern, disamping mencoba untuk mendominasi beberapa sekte agama Kristen.

Karena kejumudan dan pertentangannya terhadap sains modern dan modernitas tersebut, fundamentalisme mempunyai citra yang buruk. Sebagaimana dikatakan John L. Esposito, "Bagi banyak orang Kristen, 'fundamentalis' adalah hinaan yang digunakan agak sembarangan untuk orang-orang yang menganjurkan proses Injil yang literalis dan dengan demikian dianggap statis, kemunduran, dan ekstremis."[31] Dengan anggapan bahwa sains modern dianggap sebagai penyebab terjadinya krisis dalam ajaran Bibel. Padahal sains modern yang berkembang di dunia Barat (Kristen) sesungguhnya telah membawa masyarakat Barat pada kemajuan.

Menurut *Encyclopedia Britanica*, gerakan fundamentalisme tumbuh di Amerika Serikat ketika kepercayaan akan nasib AS memudar di kalangan para pemimpin Protestan. Hal ini ditandai oleh keresahan buruh, ketidakpuasan sosial, dan menaiknya jumlah imigran dari negeri Katolik. Pada tahun 1919, berdiri World Christian Fundamentals Association.

Fundamentalisme menjadi agama kemarahan, tetapi seperti pada Yahudi Haredim, amarah ini berasal dari ketakutan berlebihan. Ini sangat jelas dalam premilenialisme yang menjadi tonggak pergerakan pada masa itu. Pada perang Dunia II, hanya kaum premilenialis yang masih menyebut diri mereka "Fundamentalis," sedangkan kaum Kristen konservatif lain,

---

[31] Esposito, *Ancaman Islam*, hlm. 17.

seperti Billy Graham, lebih suka menyebut diri mereka sebagai "evangelis". Kewajiban menyelamatkan jiwa di peradaban busuk ini menuntut adanya kerja sama dalam batas tertentu dengan kaum Kristen lain, apapun kepercayaan teologisnya. Namun, kaum fundamentalis lebih suka bertahan pada separatisme dan segregasi.[32]

Yang terakhir ini biasanya disebut "evangelical konservatif" atau "neo-fundamentalis". Mereka mengembangkan pengkajian kitab suci yang ilmiah dan harfiah dalam rangka menanggapi semangat rasionalistis dunia modern.

2. Sejarah Fundamentalisme Islam

Sebagai agama yang diyakini kebenarannya, Islam bagi pemeluknya harus dijadikan pedoman dalam menjalankan kehidupan, baik yang berdimensi individual maupun yang sosial. Karena itu, wajar bila pemeluk Islam berusaha sekuat tenaga mengaplikasikan ajaran-ajaran agamanya dalam kehidupan sehari-hari.

Fundamentalisme menjadikan agama sebagai totalitas kehidupan. Meskipun pada mulanya fundamentalisme menunjuk pada sebuah fenomena gerakan Kristen Protestan, namun istilah itu telah banyak digunakan untuk menyebut gerakan yang terjadi di kalangan masyarakat beragama pada umumnya.

Melihat banyaknya realitas seperti itu, maka fundamentalisme agama yang menghendaki adanya perubahan sosial secara radikal, dalam

---

[32] Armstrong, *Berperang*, hlm. 343.

perspektif ini lebih dilihat dari ranah objektif. Hal ini dilakukan dengan cara mencermati agama macam apa yang dijadikan sumber sistem nilai keyakinan yang diinternalisasikan oleh kelompok denominasi keagamaan tersebut. Dari pemahaman inilah, maka kemudian muncul usaha melakukan pemurnian ajaran.

Ketika pemeluk Islam merasa ajaran agamanya mulai bercampur dengan praktek-praktek yang menyimpang, maka ketika itu pula ia merasa perlu untuk melakukan pemurnian. Upaya pemurnian ini, biasanya dipimpin oleh seseorang yang memiliki otoritas tafsir agama.

Banyak studi yang telah dilakukan untuk memahami fundamentalisme Islam. Studi-studi itu antara lain mengungkapkan beberapa poin penting terkait dengan fundamentalisme Islam. Misalnya, *pertama*, tentang pengertian dan kontroversi penggunaan istilah fundamentalisme yang dikaitkan dengan Islam, *kedua*, tentang akar sejarah fundamentalisme Islam, dan *ketiga*, teori yang menjelaskan fenomena fundamentalisme Islam.

Secara etimologi istilah fundamentalisme berasal dari kata fundamen yang berarti dasar. Sementara itu secara terminologi fundamentalisme adalah aliran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara rigid dan literalis.[33] Bassam Tibi menyatakan bahwa fundamentalisme merupakan sebuah gejala ideologi

---

[33] Mahmu Amin al-Alim, *al-Fikr al-'Araby al-Mu'ashir bayna al-Ushuliyyah wa al-Almaniyah* dalam *al-Ushuliyah al-Islamiyah* (ttp: Qadhaya Fikriyah Li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1993), hlm. 10.

yang muncul sebagai respon atas problem-problem globalisasi, fragmentasi, dan benturan peradaban.[34]

Menurut Azyumardi Azra, fundamentalisme Islam merupakan bentuk ekstrim dari gejala "revivalisme". Jika revivalisme dalam bentuk intensifikasi keislaman lebih berorientasi "ke dalam" (*inward oriented*) - dan karenanya sering bersifat individual-, maka pada fundamentalisme, intensifikasi itu juga diarahkan keluar (*outward orientated*). Tegasnya, intensifikasi bisa berupa sekedar peningkatan *attachment* pribadi terhadap Islam dan sebab itu sering mengandung dimensi esoteris. Fundamentalisme menjelma dalam komitmen yang tinggi tidak hanya untuk mentransformasi kehidupan individual, tetapi sekaligus kehidupan komunal dan sosial. Dan karena itu, fundamentalisme Islam juga sering bersifat eksoteris, yang sangat menekankan batas-batas kebolehan dan keharaman berdasarkan fikih.[35]

Sementara itu Jalaluddin Rakhmat menjelaskan fundamentalis Islam dengan menujuk empat hal: *pertama*, gerakan pembaharuan; *kedua*, reaksi terhadap kaum modernis; *ketiga*, reaksi terhadap westernisasi; dan *keempat*, keyakinan terhadap Islam sebagai ideologi alternatif.[36]

Meskipun gerakan fundamentalisme Islam didefinisikan sedemikian rupa oleh para ahli, tapi penggunaan istilah fundamentalisme

---

[34] Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. x.

[35] Azyumardi Azra, Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme (Jakarta: Paramadina,1996), hlm. 107.

[36] Jalaluddin Rakhmat, "*Fundamentalisme Islam: Mitos atau Realitas*" dalam *Prisma* No. ekstra,1994, hlm. 88.

Islam sendiri masih diperdebatkan penggunaanya. Lahirnya kontroversi itu disulut oleh satu kenyataan bahwa penggunaan istilah itu untuk Islam memiliki implikasi yang peyoratif.[37] Di dalam Islam istilah fundamentalisme juga sering dipakai, terutama oleh para pengamat Barat, dalam berbagai karya ilmiah untuk menyebut gerakan Islam tertentu, dalam berbagai karya tertentu. Sebagian mereka mempersoalkan apakah istilah seperti itu cocok dipakai dalam konteks Islam.

William Shepard, misalnya, menolak pemakaian istilah tersebut dengan alasan bahwa setiap istilah itu pasti mempunyai arti dan tujuan tertentu, yang biasanya terkait dengan asal-usul munculnya istilah itu sendiri. Salah satu ciri utama fundamentalisme Protestan, yakni percaya akan kemutlakan kebenaran Alkitab, dinilai tidak releven dengan konteks Islam, karena semua kaum muslimin baik yang fundamentalis maupun yang non-fundamentalis yakin akan kebenaran Kitab Suci mereka (al-Qur'an). Penolakan serupa juga disampaikan oleh Charles J. Adams, seorang orientalis senior di *Institute of Islamic Studies*, McGill University.[38]

Berdasarkan kontroversi tersebut, ada beberapa istilah yang digunakan para ahli untuk menyebut fenomena gerakan Islam. Sheila Mc. Donough menggunakan istilah fundamentalisme Islam ketika menjelaskan tentang fenomena pemikiran radikalisme Islam yang diperkenalkan oleh

---

[37] John O. Voll, "*Fundamentalism*" dalam The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World II, 1995, hlm. 322-333.

[38] William E. Shepard, "*What Is Islamic Fundamentalism?*" dalam *Studies in Religion*, 17, 1 (1988), hlm. 5.

Maulana Maududi. Istilah ini menurut Mc. Donough, merupakan perkiraan yang paling dekat dengan fenomena yang ditunjukkan oleh Maududi yang menghendaki revivalisme nilai-nilai Islam dalam kehidupan dunia. Sementara itu, Sayyed Vali Resa Nasr menggunakan istilah revivalisme. Menurutnya, istilah ini menyimpan makna yang paling dalam, tidak hanya menggambarkan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan kepada *scripsture*, tetapi juga merupakan gerakan yang sangat berkaitan dengan persoalan-persoalan politik ummat, pembentukan identitas, persoalan kekuasaan dalam masyarakat yang plural, serta mengenai pluralisme.

John L. Esposito menggunakan istilah revivalisme atau aktifisme Islam karena istilah fundamentalisme terbebani asumsi-asumsi Kristiani dan pembelaan oleh dunia Barat serta mengandung ancaman yang bersifat monolitik. Menutut Esposito, dua istilah yang diusulkan, yaitu *Islamic revivalism* dan *Islamic avtivism*, lebih ringan bebannya selain juga memiliki akar yang kuat dalam tradisi transformasi dan aktivisme sosial dalam Islam. Johan Blank menyatakan bahwa penggunaan istilah fundamentalisme Islam itu tidak netral, sebab di kalangan Barat menurutnya terjadi semacam prasangka-prasangka buruk terhadap Islam. Istilah lain yang dekat dengan fundamentalisme adalah puritanisme. Istilah ini dalam sejarah pemikiran Islam merujuk kepada kelompok Wahabi di Arab Saudi. Kelompok ini menawarkan seperangkat referensi tekstual

yang mendukung orientasi teologis yang toleran dan mengucilkan kelompok yang berlainan dengan mereka.[39]

Fundamentalisme Islam (*al-uṣūliyyah al-Islāmiyyah*)[40] menurut Hasan Hanafi harus diartikan sebagai sebuah pencarian "asas" atau "legalitas," dengan asumsi bahwa setiap aksi, sistem, atau negara harus berdiri di atas konsepsi atau gagasan sebagai landasan dasar. Penjabarannya adalah negara-negara kapitalis misalnya berlandaskan pada asas konsepsi kebebasan, sementara negara-negara berhaluan sosialis berlandaskan konsep keadilan sosial. Sedangkan negara Isam berdiri diatas di atas landasan legalitas Islam *(asy-Syar'iyyah al-Islāmiyyah*). Pada titik ini fundamentalisme Islam berarti upaya formulasi legalitas Islam, merealisasikannya, membangun sistem yang Islami, kemudian mempertahankannya sedemikian rupa tanpa mengacu pada prestasi dan keunggulan sistem-sistem lain yang telah eksis. Fundamentalisme Islam lebih berpatokan pada pencarian legalitas syariat daripada analisis-analisis realitas. Ia juga berdiri di atas aksioma-aksioma daripada kebutuhan real, disamping menggunakan metodologi deduktif yang berlandaskan pada penafsiran teks-teks, bukan metodologi induktif yang membutuhkan pengumpulan dan pengklasifikasian data-data real.[41]

---

[39] Syafiq Hasym, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal Afkar, Vol. 13, 2002, hlm. 5.

[40] Menurut Bassam Tibi, Hasan Hanafi merupakan orang Arab pertama yang menggunakan Ushuliyyah untuk menunjuk gerakan Fundamentalisme. Dalam *Jurnal Taswirul Afkar* Vol. 13, 2002, hlm. 118.

[41] Hasan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 107. Lihat juga Hasan Hanafi dan Abid al-Jabiri, *Dialog Timur dan Barat* (Yogyakarta: Islamika Ircisod, 2003), hlm. 54.

Fundamentalisme Islam juga sering diterjemahkan dengan istilah *Islāmy as-Salāfiyyah* dengan asumsi bahwa *salaf*, yaitu generasi terdahulu, lebih utama dari pada *khalaf* (generasi kontemporer-belakangan). Dalam sejarah, pemaknaan fundamentalisme Islam dengan *al-Salāfiyyah* pernah mengemuka dalam gerakan *salafiyyah* yang didirikan oleh Imam Ahmad Ibnu Hanbal dan ditindaklanjuti oleh ulama-ulama Islam semisal Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim. Dalam perkembangan lebih lanjut, gerakan puritan ini, mengambil pola populis sebagai "Gerakan Reformis Modern" di tangan Muhammad bin Abdul Wahhab, asy-Syaukani, Gerakan al-Mahdiah (Sudan), maupun as-Sanusiah (Maroko). Upaya reformasi ini kemudian diteruskan oleh tokoh-tokoh reformis modern seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan lain-lain.

Ditegaskan oleh Hasan Hanafi, bahwa fundamentalisme Islam tidak mesti diidentikkan sebagai konservatif, terbelakang, dan menentang peradaban modern. Hal itu karena banyak tokoh-tokoh reformis yang beraliran progresif dan tercerahkan juga memanfaatkan sarana-sarana modern, bahkan mengadopsi teknik-teknik kebangkitan modern. Mereka menyerukan pada kaum muslimin untuk mempelajari sains dan industri, juga sistem-sistem kebebasan dan demokrasi. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diartikan sempit sebagai sikap fanatisme, wawasan sempit, menolak dialog, dan menutup diri (ekslusif). Buktinya banyak representator fundamentalisme Islam yang terkenal sebagai pemikir liberal, rasionalis, berwawasan luas, menguasai bangsa-bangsa sedunia, menerima tantangan zaman, terbuka pada peradaban-peradaban modern,

bahkan menulis tentang toleransi dan saling kerja sama, serta menyerukan persaudaraan dan cinta kasih. Begitu juga ia tidak bisa diklaim secara sempit sebagai organisasi-organisasi tertutup, baik yang bergerak secara terang-terangan maupun yang bergerak di bawah tanah, atau tidak bisa diklaim sebagai kelompok sempalan (*splinter group*). Hal itu karena fundamentalisme Islam sendiri mencanangkan pembentukan pribadi yang sempurna untuk mengemban misi persatuan ummat yang holistik dan menyeluruh, mendidik masyarakat, mendirikan negara ummat dan mempertahankan identitasnya. Fundamentalisme Islam tidak bisa dituduh serampangan sebagai *anarkis* dan *machievelis* yang selalu menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuannya, mengkudeta rezim penguasa dan merencanakan pembunuhan-pembunuhan berbau politik, karena banyak juga gerakan serupa yang bermisi utama menyebarluaskan kesadaran beragama, membangunkan kesadaran berbangsa, membangun kesadaran politik, melestarikan bahasa Arab, menyerukan kebersihan dan kesucian, serta menghidupkan keyakinan-keyakinan dalam hati kaum beriman. Terakhir, fundamentalisme Islam tidak bisa dipandang sebagai hanya militansi ritual dan performa luar, memanjangkan jenggot, memakai hijab, tuntutan penerapan syariat Islam, mendirikan negara Islam, dan aktivitas membangun masjid. Hal ini karena fundamentalisme Islam sendiri banyak melahirkan gerakan-gerakan kemerdekaan melawan penjajahan di Sudan, Libya, Mesir, Tunis, Aljazair, Palestina.[42]

---

[42] *Ibid.*, hlm. 110.

Agama memiliki sejumlah fungsi, dan dalam perspektif Durkheimian agama merupakan sumber nilai dan pembentuk kesadaran kolektif. Agama dengan berbagai perangkat nilai di dalamnya menentukan bentuk bangunan sosial. Munculnya fundamentalisme memang erat kaitannya dengan fungsi kritik dari agama. Ia merupakan gerakan kritik terhadap ideologi sekuler, sekaligus juga kritik terhadap praktik eksploitasi, ketimpangan serta sebagai praktik ekonomi politik yang menyebabkan krisis subsistensi bagi banyak orang. Gerakan Syi'ah di Iran yang dicitrakan sebagai salah satu bentuk fundamentalisme Islam dan melahirkan revolusi Iran 1979, tiada lain adalah gerakan perlawanan terhadap hegemoni ideologi modernisasi yang bias Barat. Nasib yang hampir sama dialami oleh Refah Party di Turki. Begitu pun tradisi fundamentalisme Islam di Afghanistan, Libya, Mesir dan juga Indonesia, merupakan refleksi dari perlawanan atas tekanan struktural dari kekuasaan yang pro-Barat. Mereka bukan saja menolak tetapi juga melakukan perlawanan karena diperlakukan secara tidak adil. Mereka tidak mau berpangku tangan menghadapi stigmatisasi sebagai teroris, ekstrimis maupun fundamentalis.

Banyak perspektif tentang fundamentalisme Islam dari berbagai peneliti yang memberikan gambaran terhadap berbagai aktivitas gerakan keislaman. William Montgomery Watt, John Obert Voll, Bassam Tibi, Fazlurrahman, dan Roxanne L. Euben memberikan pengertian fundamentalisme Islam yang berbeda-beda. Watt, seorang penulis tentang fundamentalisme Islam, berpandangan bahwa "Fundamentalisme Islam

dalam pengertian Barat adalah suatu fenomena politik atau gerakan politik Islam yang dianggap berbahaya, memusuhi kapitalisme, dan sekularisme."[43] Sementara itu, Voll memberikan pengertian fundamentalisme Islam sebagai penegasan kembali prinsip-prinsip mendasar dan usaha untuk membentuk ulang masyarakat berdasarkan dasar-dasar tadi.[44] Berbeda dengan Tibi yang menulis bahwa fundamentalisme Islam adalah universalisme yang absolut, visi tatanan dunia yang didasarkan pada Islam.[45] Sementara itu Fazlurrahman memandang fundamentalisme Islam sebagai gerakan yang menampilkan Islam sebagai sistem alternatif, kekuatan pembebas (*liberating force*) yang membebaskan pemikiran ummat dari berbagai tradisi dan dari dominasi intelektual dan spiritual Barat. Karena merupakan gerakan pembebasan, maka fundamentalisme Islam sangat dekat dengan perjuangan politik.[46] Dengan demikian, fundamentalisme Islam dapat diartikan sebagai suatu istilah yang menunjuk kepada bangkitnya Islam dari berbagai aspek aktivitas kaum muslimin dalam menjalankan kehidupan sehari-hari.

Menurut Azyumardi Azra, dalam sosio-historis kaum muslimin, fenomena fundamentalisme Islam dapat dipetakan menjadi dua tipologi, yaitu fundamentalisme Islam pra-modern dan fundamentalisme Islam kontemporer.

---

[43] Herdi Sahrasad, dkk, *Islam, Fundamentalisme, dan Ideologi Revolusi* (http:// www. Geocities.com/mada, 2001), hlm. 1.

[44] Roxanne L. Euben, Musuh dalam Cermin, Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 42.

[45] Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme Islam: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, trerj. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 8.

[46] Herdi Sahrasad, *Islam, Fundamentalisme*, hlm. 2.

a. Fundamentalisme Islam Pra-Modern

Fundamentalisme Islam pra-modern menurut Azra lahir di semenanjung Arabia, di bawah pimpinan Muhammad ibnu Abdul Wahab. Di bawah pengaruh gagasan-gagasan pembaharuan Ibnu Taymiyah dan kalangan ulama reformis Haramain, Ibnu Abdul Wahab menggoyang pendahulu reformisme Islam ke titik ekstrim: fundamentalisme Islam radikal. Bekerja sama dengan kepala *qabilah* lokal di Nejed, Ibnu Saud, Ibnu Abdul Wahab melancarkan jihād terhadap kaum muslimin yang dipandangnya telah menyimpang dari ajaran Islam yang "murni," yang menurutnya banyak memperaktekkan bid'ah, khurafat, takhayul dan semacamnya.

Fundamentalisme Wahabi tidak hanya berupa purifikasi tauhid, tetapi juga pertumpahan darah dan penjarahan Mekkah dan Madinah, yang diikuti pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai peraktek-praktek yang menyimpang. Fundamentalisme Islam, baik yang secara langsung atau tidak dipengaruhi oleh gerakan Wahabi, segera muncul di berbagai penjuru dunia Islam, seperti di Nigeria Utara dengan tokoh utamanya Syaikh Utsman dan Fodio. Gerakan Jihād di Afrika Barat dipimpin oleh Al-Haj Umar Tal, yang menyebar di wilayah-wilayah Guiena, Senegal dan Mali. Demikian pula gerakan Padri di Minangkabau Sumatera Barat, gerakan jihād untuk memurnikan Islam di India dipimpin oleh Sayyid Ahmad al-Brelvi.[47]

---

[47] Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hlm. 113.

Gerakan-gerakan fundamentalisme Islam ini dalam perkembangannya lebih lanjut, meskipun tidak sama sekali meniggalkan tema pemurnian Islam, tapi mulai beralih kepada tema lain, yaitu anti-Barat.

b. Fundamentalisme Islam Kontemporer

Fundamentalisme Islam kontemporer atau fundamentalisme modern lahir sebagai respon terhadap tantangan modernisasi. Upaya penting yang dilakukan oleh gerakan ini adalah merumuskan sebuah alternatif Islam menghadapi ideologi sekuler modern seperti Liberalisme, Marxisme, dan Nasionalis. Pemimpin gerakan ini, pada awal abad ke-20, bukan lahir dari sebuah perguruan atau lembaga pendidikan Islam yang terkenal, tetapi kekayaan ilmunya justru diperoleh secara otodidak, seperti al-Bannā dan al-Maudūdī. Namun dalam kurun akhir abad ke-20, banyak tokoh gerakan ini adalah lulusan dari beberapa perguruan tinggi terkenal seperti Nabhan dan Turabi.

Sarjana semisal Oliver Roy mengatakan bahwa gerakan ini lebih tepat disebut sebagai "Islamis" dari pada fundamentalis.[48]

Sarjana lain mengelompokkan mereka sebagai radikalisme Islam atau Revolusioner.[49] Meskipun pengertian radikalisme lebih tepat diberikan kepada gerakan di atas bagi beberapa kalangan, sebagian anii lebih suka menyebutnya sebagai fundamentalime Islam

---

[48] Oliver Roy, *Islam and Resistance in Afganistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 6-7.

[49] Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Political Theory and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985), hlm. 12.

modern. Di Barat baik di media massa, jurnal akademik, dan buku gerakan ini sering disebut sebagai fundamentalisme Islam.

Secara singkat fundamentalisme Islam lahir karena tiga hal. *Pertama,* keinginan untuk menampilkan kembali peradaban Islam yang pernah mengalami kejayaan di masa lalu. Dari keinginan ini, mereka kemudian mencoba memahami wahyu dan bagaimana wahyu tersebut direalisasikan dalam lintasan sejarah. Mereka beranggapan bahwa sejarah umat adalah realisasi wahyu dan wahyu sendiri terealisasi dalam sejarah. *Kedua,* fundamentalisme Islam juga lahir sebagai reaksi atas fenomena kemunduran umat Islam, dan *ketiga* fundamentalisme Islam lahir sebagai reaksi gagalnya tawaran-tawaran Barat kepada masyarakat Muslim. Kegagalan tawaran-tawaran Barat itu membuat mereka merujuk kembali kepada Islam sebagai alternatif dari realitas yang ada.[50]

Setidaknya terdapat empat karakter fundamentalisme Islam. Keempat karakter tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, Fundamentalisme adalah "*oppositionalism*" (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan – yang bukannya tak sering bersifat radikal – terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi, dan tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu

---

[50] Hasan Hanafi, "Akar Konservatisme Modern dan Fundamentalisme Islam" dalam Jurnal Ulumul Qur'an No. 7 vol. 3, 1990, hlm. 18-25.

saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al-Qur'an dan pada batas tertentu al-Hadits.

Kedua, Fundamentalisme menolak hermeneutika. Dengan kata lain kaum fundamentalisme menolak sikap kritis terhadap teks dan interperetasinya. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal - sebagaimana adanya- karena nalar dipandang tidak mampu memberikan intepretasi yang tepat terhadap teks. Meskipun bagian-bagian tertentu dari teks kitab suci boleh jadi tampak bertentangan satu sama lain, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam kompromi dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.

Ketiga, Fundamentalisme menolak pluralisme dan relativisme. Bagi fundamentalisme, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalis merupakan bentuk relativitas keagamaan, yang terutama muncul tidak hanya dari intervensi nalar terhadap teks kitab suci, tetapi juga karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.

Keempat, Fundamentalisme menolak perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang sebagai: *"as it should be" bukan "as it is"*. Dalam kerangka ini, masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya,- bahkan jika

perlu dengan cara kekerasan- dengan teks kitab suci, bukan sebaliknya, teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat. Oleh karena itu kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis; dan tanpa peduli bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat ideal – bagi kaum fundamentalis Islam seperti pada zaman kaum *salaf* – yang dipandang mengejawantahkan kitab suci secara sempurna.[51]

Selanjutnya dengan bahasa yang berbeda, Abdurrahman Kasdi, juga mengungkapkan empat karakter dari fundamentalisme Islam, yaitu :

Pertama, fundamentalisme cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama. Menolak *human intellectuality* atas teks agama karena pemahaman seperti ini dianggap akan mereduksi kesucian agama.

Kedua, fundamentalisme menolak pluralisme merupakan distorsi pemahaman terhadap ajaran agama.

Ketiga, memonopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalis biasanya cenderung menganggap sesat kelompok yang tidak sealiran dengan mereka.

Keempat, gerakan fundamentalisme mempunyai korelasi dengan fanatisme, ekslusifisme, intoleran, radikalisme dan militanisme. Kaum fundamentalisme selalu mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama.[52]

---

[51] Azra, *Fundamentalis*, hlm. 109-110.

[52] Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama," dalam Taswirul Afkar, Vol.13.2002, hlm. 21.

Sekitar abad XIII-XIV, di dunia Islam muncul gerakan *Salafiyah*, yaitu gerakan yang mengajak umat Islam untuk kembali pada tradisi *salaf* (generasi pertama Islam atau para sahabat Nabi saw) dan berpegang teguh pada al-Qur'an. Gerakan ini diilhami oleh Ibnu Taimiyah.

Gerakan *salafiyah* dikenal juga sebagai "gerakan pembaruan pemahaman Islam" dan "gerakan pemurnian Islam", atau sering disebut oleh ormas Islam Muhammadiyah sebagai gerakan *tajdid* pernyataan ini dengan maksud sebagai pemeliharaan matan ajaran Islam yang berdasarkan dan bersumber kepada al-Qur'an dan al-Sunnah al-Ṣaḥih.[53]

Modernisasi sering dilawankan dengan fundamentalis (berarti "dasar"), yaitu gerakan dalam agama Kristen Protestan yang menekankan kebenaran Bibel bukan hanya dalam masalah kepercayaan dan moral saja, tetapi juga sebagai catatan sejarah tertulis Arabia; misalnya tentang kejadian kelahiran Kristus dari ibu sang perawan, dan sebagainya.[54] Sementara itu modernisasi adalah proses pergeseran sikap dan mentalitas sebagai warga masyarakat untuk bisa hidup sesuai dengan tuntutan hidup masa kini.[55] Ibnu Taimiyah, sebagai inspirator utama gerakan pembaruan Islam, didukung kuat oleh muridnya yang bernama Ibn al-Qayyim al-Jauziyah. Kedua tokoh ini ingin mengembalikan pemahaman keagamaan umat Islam kepada pemahaman dan pengamalan Rasulullah saw dan generasi *Salaf*, yang meliputi generasi para Sahabat, Tabi'in dan Tabi'ut

---

[53] Mustafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyyah Sebagai Gerakan Islam* (Yogyakarta: Cita Karsa Mandiri, 2005), hlm. 137.

[54] Rifyal Ka'bah, *Islam dan Fundamentalisme* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hlm. 3.

[55] *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 589.

Tabi'in. Keduanya dijuluki Barat sebagai "Bapak fundamentalisme dalam Islam pada zaman modern."[56]

Gerakan tersebut dalam perspektif Barat dianggap sebagai "gerakan yang sama" dengan yang terjadi dalam Kristen. Dari sinilah, Barat kemudian memunculkan istilah "fundamentalisme Islam". Asep Syamsul memberikan penjelasan bahwa stigma fundamentalisme Islam tersebut merupakan "pemerkosaan besar-besaran" terhadap sejarah karena "gerakan kembali pada al-Qur'an atau Islam yang asli" itu mempunyai visi, cita-cita, dan orientasi yang sama sekali berbeda dengan fundamentalisme Kristen. Salah satu perbedaannya adalah fundamentalisme Kristen muncul karena ketidakpuasan terhadap agama Kristen (yang semakin lemah dan tidak tahan menghadapi arus penemuan dan pengembangan sains modern), sedangkan "gerakan yang sama" dalam Islam muncul justru karena ketidakpuasan terhadap keadaan masyarakat dunia – khususnya umat Islam – yang kian menyimpang dari ajaran Islam.

Selain itu, "gerakan yang sama" di dunia Islam tidak anti sains modern, tetapi justru mendorong umat Islam agar menguasainya. Perkembangan sains modern bahkan seiring-sejalan dengan ajaran al-Qur'an, seperti yang telah dibuktikan lewat penelitian ilmuwan Perancis, Dr. Maurice Bucaille, dalam bukunya yang terkenal: *Bible, Qur'an, dan Sains Modern.*

---

[56] Ka'bah, *Islam dan Fundamentalisme*, hlm. 11.

Wartawan terkenal dari Mesir, Muhammad Heikal, mendefinisikan fundamentalisme Islam sebagai: *a movement which aims at a return to the basic ideas and practises which characterize Islam in its earliest days* (gerakan yang bertujuan kembali pada ide-ide dan praktik-praktik dasar yang menjadi ciri Islam pada masa permulaan sejarahnya).[57]

Pada awalnya, julukan fundamentalisme Islam dituduhkan Barat terhadap gerakan tersebut sejak umat Islam sadar akan kemunduran, keterbelakangan, dan ketertindasannya, dan menginginkan kembalinya kejayaan Islam sebagaimana pernah dicapai pada masa silam.

Realitas yang ada, trend Islam fundamentalis kini lebih mengarah kepada gerakan-gerakan Islam yang bergerak dalam bidang politik, yang berupaya menekankan pemberlakuan syariat Islam dalam sistem pemerintahan negara, menentang pemerintahan sekuler ala Barat dan rezim pro-Barat, dan pada titik puncaknya menentang hegemoni Barat dalam kancah politik dan ekonomi. Munculnya Gerakan Islam merupakan reaksi atas kezaliman Barat yang terus memusuhi dan menindas umat Islam. Ia pun merupakan manifestasi kesadaran akan kepalsuan dan kepincangan paham-paham Barat seperti sekularisme, materialisme, dan liberalisme. Islam menjadi "ideologi alternatif" yang menjanjikan kesejahteraan dan kedamaian dunia.[58] Isu fundamentalisme Islam pun tak lepas dari peran media massa Barat yang sering menggunakan istilah *"Militant Islam on The March"* atau *"The Soldiers of Allah Advance"*

---

[57] Asep Syamsul M. Romli, *Demonologi Islam, Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2000), hlm. 32.

[58] *Ibid.*, hlm. 35.

yang menggambarkan kebangkitan Islam, padahal mereka tidak pernah menggunakan istilah tersebut untuk agama lain.[59] Artinya, istilah ini selalu dikaitkan dengan berbagai gerakan dan kecenderungan yang mengajak untuk mengaplikasikan syariat dalam semua aspek kehidupan secara rigid. Ajakan ini termasuk upaya untuk mendirikan negara Islam yang akan menjamin pelaksanaan syariat dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, fundamentalisme Islam merupakan fenomena kehidupan umat Islam dalam mengusung tegak dan bangkitnya Islam dalam berbagai bidang kehidupan.

Pemikiran dominan umat Islam yang legalistik formal atau yang menjurus pada dogmatisme telah berakibat pada timbulnya sikap serta keyakinan yang beragam sehingga tampil perubahan prilaku yang mencolok dalam aspek *muamalah* di tengah kehidupan masyarakat. Hal ini memunculkan berbagai penilaian dan klaim positif maupun negatif. Ketika klaim kebenaran dan keyakinan tentang aspek *muamalah* dan akhlak menutup pintu dialog yang bebas, merdeka, dan rasional, maka sebagian masyarakat mengartikan istilah kembali kepada Islam sebagai penerapan hukum pidana semisal potong tangan dan hukum badan. Dengan kata lain, Islam identik dengan kekerasan.

Apa yang telah diuraikan sejauh ini tidak lain dimaksudkan untuk memberikan konteks dan kerangka yang diperlukan bagi pemahaman terhadap perkembangan yang muncul baru-baru ini di dunia Islam, yakni

---

[59] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 74.

munculnya dua poros kekuatan. *Pertama*, kekuatan bangkitnya renaisans Islam yang kedua sekaligus memasuki masa ketiga era kebudayaan Islam. *Kedua*, kekuatan bangkitnya kembali gerakan-gerakan reformasi, melanjutkan perjuangan al-Afghani: memerdekakan dunia Islam dari tekanan luar berupa kolonialisme dan pembebasan Islam dari tekanan dalam berupa diktatorisme.[60]

Senada dengan itu, Ustadz Abu Bakar Baasyir menolak dan mengkritisi klaim fundamentalis yang dituduhkan kepada umat Islam karena hal tersebut merupakan istilah dari Amerika untuk mendeskreditkan umat Islam. Lanjut beliau, jika saja fundamentalis itu diartikan dengan 'dasar', 'fundamen' yang diartikan dengan seorang muslim yang menjalankan al-Qur'an dan Hadits, maka hal tersebut bisa dimaklumi. Namun demikian, hal ini tentunya berbeda dengan pemahaman yang ada pada tradisi Protestan khususnya di Amerika yang disertai menegakkan perlawanan terhadap ilmu pengetahuan.[61]

Para politisi dan praktisi Barat, khususnya Amerika Serikat, sering meracunkan istilah Islam dengan mengeneralisir kekuatan politik secara sempit. Islam dipandang sebagai ideologi yang berbasis pada kekuatan agama. Wujud gerakan Islam fundamentalis yang kaku sering diartikan sebagai perwujudan masyarakat Islam secara keseluruhan, sehingga mendorong lahirnya banyak gagasan dari kalangan Barat yang berhaluan

---

[60] Jawahir Thantawi, *Islam Neo-Imperialisme dan Terorisme* (Yogyakarta: UII, 2004), hlm. 50, Hassan Hanafi, hlm. 6-7.

[61] Wawancara langsung dengan Ustadz Abu Bakar Baasyir, di Lembaga Pemasyarakatan (Rutan) Cipinang, Jakarta, 17 Oktober 2005.

pragmatis untuk merekayasa penghancuran Islam sebagai kekuatan politik dan ideologi.

Musa Keilani mendefinisikan fundamentalisme sebagai gerakan sosial dan keagamaan yang mengajak umat Islam kembali kepada "prinsip-prinsip Islam yang fundamental", kembali kepada kemurnian etika dengan cara mengintegrasikannya secara positif (dengan doktrin agama), kembali kepada keseimbangan hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dan masyarakat, dan manusia dengan kepribadiannya sendiri. Sementara itu, Jan Hjarpe, mengartikan fundamentalisme sebagai "Keyakinan kepada al-Qur'an dan Sunnah sebagai dua sumber otoritatif yang mengandung norma-norma politik, ekonomi, sosial, dan budaya, untuk menciptakan masyarakat yang baru. Hal ini serupa dengan apa yang dinyatakan Leonard Binder bahwa fundamentalisme sebagai aliran keagamaan yang bercorak romantis kepada Islam periode awal. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam itu lengkap, sempurna dan mencakup segala persoalan.[62]

Sejarah Islam sebenarnya adalah sejarah pembaharuan. Indikasinya bahwa sejak permulaan Islam, inti dakwah adalah menghancurkan status quo dan membangun institusi baru. Bahkan ajakan Rasulullah saw untuk hijrah ke Yatsrib sebenarnya adalah manifestasi dari penolakan ajaran Islam terhadap politik konformasi dan gencatan senjata. Orang yang mengikuti sejarah pemikiran warisan ini, akan meyakini bahwa dalam

---

[62] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm 25.

masa kemunduran dan kejumudan sekalipun, pemikiran Islam selalu berorientasi ke depan. Politik Islam sangat tegas karena bertitik tolak dari sebuah idelisme, dengan meneliti kembali fiqih dan pendapat para fuqaha.

Berdasarkan perspektif politik, gerakan fundamentalisme Sayyid Hossein Nasr memandang gerakan fundamentalisme berhadapan dengan dua kekuatan. *Pertama,* kekuatan internal Islam sendiri yang menganut pandangan dan pemikiran yang sekuler dan modern. *Kedua*, kekuatan Barat yang telah menghegemoni dan menjajah negara-negara Islam. Di samping itu, tercakup juga mereka yang menyuarakan revolusi, tetapi dengan warna yang Islami, baik gerakan yang menganggap pentingnya peran ulama seperti di Iran, maupun *harokah* seperti *Jama'ah al-Islami Pakistan* (dipimpin oleh Abul A'la al-Maudūdī), *al-Ikhwan al-Muslimun* (dipimpin Hasan al-Bannā).[63]

Kebangkitan Islam sebagian besar didorong oleh kemauan kebebasan dari penjajahan maupun bebas dari dominasi asing.[64] Konferensi pertahanan tingkat tinggi di Munich, Jerman, awal Februari 1922, yang dihadiri oleh kalangan militer, poitisi, dan akedemisi, yang merupakan proyek NATO (Pakta Pertahanan Atlantik Utara) bertujuan untuk memperoleh bahan masukan pasca Uni Soviet. Walaupun konferensi tidak secara terang-terangan mengambil kesimpulan sebagai pertikaian ideologi antara Islam dan bukan Islam, namun sesungguhnya

---

[63] Sayyid Hossen Nasr, *Islam di Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern* (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 317.

[64] Marcel A. Boisard, *Human in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003), hlm. :210.

hal menjadi perhitungan mereka adalah kekhawatiran terhadap ancaman Islam militan atau lazimnya pula disebut sebagai gerakan Islam fundamentalis.

Banyaknya permasalahan yang terjadi dan bergejolaknya dunia Islam membawa pemerintah Amerika Serikat menjadi sangat berhati-hati untuk menerapkan kebijaksanaan luar negerinya. Secara serius ia memacu sekutu-sekutunya di Eropa untuk menelorkan program terpadu, mengantisipasi arus deras gerakan Islam fundamentalis yang semakin merayap. Hal ini menjelaskan bahwa revivalisme Islam yang muncul lewat gerakan pembaruan dan kebangkitan adalah sebuah dorongan dan dinamika internasional, dan dengan demikian, kebangkitan Islam merupakan sebuah panggilan bagi kaum Muslimin itu sendiri.

Definisi yang lain, Muhammad 'Imarah menempatkan pendefinisian fundamentalisme dalam bahasa Arab dengan kata *al-usūliyyah,* yang berarti mempunyai akar Islam dan mengandung makna Islami. Definisi ini memiliki kandungan makna dan konsep lain yang berbeda dengan pengertian yang sekarang lazim dipahami, menurut visi Barat dan yang dimaksud oleh para pengedarnya.[65] Tegasnya, sikap mempertahankan kemurnian ajaran Islam dapat dikatakan sebagai fundamentalisme. Upaya tersebut adalah mengembalikan ajaran Islam agar sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah Nabi dan para sahabatnya. Pengertian ini berbeda dengan terminologi fundamentalis di Barat, yang

---

[65] Muammad 'Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat* (Jakarta: Rabbani Perss,, 1998), hlm. 67.

pada dasarnya merupakan sebuah gerakan Protestan yang tumbuh di Amerika, dan muncul pada abad 19 Masehi, dan kalangan gerakan yang lebih luas, yaitu Messianik, yang meyakini kembalinya Kristus secara fisik ke dunia lagi untuk memerintah dunia selama seribu tahun yang mendahului hari pembalasan dan perhitungan. Dalam peradaban Islam banyak bidang ilmu yang mempunyai inisial ushul, di antaranya*: Uṣūl ad-Dīn*, yaitu *ilmu Kalam, Tauhīd, Fiqih Akbar. Uṣūl Fiqh,* yaitu ilmu tentang kaidah-kaidah dan bahasan yang mengantarkan pada *istinbath* (deduksi) hukum-hukum *syari'ah amaliah* dan dalil-dalil *tafṣīli*; dan *uṣūl al-Hadits*, atau yang sering disebut dengan *Muṣṭalah al-Hadīts*. Demikianlah, tradisi peradaban Islam tidak mengenal istilah *"uṣūliyah"* (fundamentalisme) seperti yang dikenal oleh Barat tentang terminologi ini. Bahkan para ulama modernpun, yang menggunakan *istilah uṣūliyah* dalam pembahasan-pembahasan ushul fiqh tetap dengan pengertian: kaidah-kaidah *uṣūliyah tasyri'iyyah*, yang diambil dari naṣ-naṣ yang menetapkan prinsip-prinsip *tasyri'iyyah* umum seperti :

a. tujuan umum dan *tasyri'* (sistem hukum syari'ah);
b. apa hak Allah dan apa hak manusia *mukallaf* (yang dikenai beban hukum syari'ah);
c. masalah yang dicari hukumnya dengan ijtihad;
d. penghapusan hukum; dan

e. kontradiksi dan mencari hukum yang lebih kuat *(at-ta'rudh wa at-tarjīh)*.

Semua ini tidak ada kaitannya dengan kandungan pengertian fundamentalisme seperti yang dipahami dalam peradaban Barat Kristen.[66] Jika pengertian Islam Fundamentalis dari segi kebahasaan itu yang digunakan maka semua mażhab dalam Islam dapat dikatakan Islam fundamentalis, sebab dalam pendirian *mażhab* atau aliran yang ada dalam Islam tidak pernah mengabaikan dua sumber dalam berpendapat atau berijtihad. Dalam Islam tidak pernah ada permasalahan apakah keyakinan itu bertentangan dengan ilmu pengetahuan atau tidak, meskipun dalam penjelasan berkenaan dengan hal gaib, secara Ilmiah. Kesadaran beragama dalam Islam pada dasarnya adalah keadaran akan iman dan tauhid (ke-esaan Tuhan). Semangat ilmiah tidak bertentangan dengan kesadaran religius karena ia merupakan bagian yang terpadu dengan kesadaran Tuhan itu. Bagian dari kesaksian iman, *la ilaha illallah* (tidak ada Tuhan kecuali Allah), adalah sebuah pernyataan pengetahuan tentang realitas. Orang Islam memandang berbagai sains, ilmu alam, ilmu sosial, dan yang lainnya sebagai beragam bukti yang menunjuk pada kebenaran bagi pernyataan yang paling fundamental dalam Islam ini.[67] Sejalan dengan itu pula, Kuntowijoyo menjelaskan bahwa fundamentalisme (Islam) adalah gerakan anti industrialisme, bukan gerakan anti industri; satu hal yang mungkin tidak disadari bahkan oleh para pengikut fundamentalisme

---

[66] *Ibid.*, hlm. 68 dan 70-71.
[67] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), cet., ke-1, hlm. 11.

sendiri. Pertentangan itu karena, industrialisme telah menimbulkan dampak negatif. Dampak negatif itu ialah (1) dominasi masa lalu oleh masa kini, (2) dominasi industri atas alam, dan (3) dominasi bangsa atas bangsa. Begitu pula kaum fundamentalis memiliki tiga ciri-ciri sebagai berikut: *Pertama*, kaum fundamentalis ingin kembali ke masa Rasul. Dalam berpakaian mereka cenderung memakai jubah dan cadar dengan maksud untuk menolak industri *fashion*. "Kesalahan" yang mereka lakukan ialah menganggap *fashion* yang bersifat mu'amalah sebagai akidah. *Kedua,* kaum fundamentalis ingin kembali ke alam. Sebenarnya, semboyan *back to nature* ini temanya, tetapi dengan alasan di atas. Misalnya untuk menolak wewangian buatan pabrik, kaum fundamentalis memakai bahan-bahan alamiah, seperti siwak, minyak wangi tanpa alkohol dan sejenisnya. Kesalahannya sama dengan yang pertama. *Ketiga,* fundamentalisme mempunyai implikasi politik. Ini yang menyebabkan negara-negara industri mencap fundamentalisme sama dengan terorisme. Negara-negara Barat (terutama Amerika Serikat) melihat Iran, Libia, FAS dan Al-jazair, Somalia dan Sudan sebagai "sarang" fundamentalis sekaligus teroris.[68] Sesungguhnya, Bernard Lewis dan William Montgomery Watt keduanya adalah orientalis, telah memperingatkan berbahayanya menggunakan semantik Barat dalam mengkaji Islam. Hal itu disebabkan oleh cara berfikir Barat dan Timur, yang berujud pula dalam karakter budayanya, tidaklah sama, kalaupun tidak hendak

---

[68] Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), cet., ke-2, hlm. 48-49.

dikatakan ada yang berlawanan. Demikian juga dalam agama. Kristen mengenal struktur gereja, sedang Islam tidak. Dalam Kristen Timur, yang pertama kali menggunakan istilah ortodoks, memang ada otoritas untuk mengatakan sesuatu itu ortodoks (keyakinan yang benar), sedang dalam Islam tidak ada lembaga yang berwenang untuk itu.[69] Penulis berasumsi bahwa banyak para cendekiawan muslim mengutip referensi yang ditulis oleh orientalis dalam mengambil istilah-istilah seperti fundamentalis, reformis, modernis, konservatif, ortodoks dan sebagainya, yang sering kali menjadi pertentangan, sehingga harus berproses dari akar pemaknaan kalimat dan sejarah latar belakangnya.

C. Islam Fundamentalis di Indonesia

H.A.R. Gibb dalam bukunya *Modern Trends in Islam*, membagi aliran pemikiran kaum maju dalam dua alur besar yaitu: *fundamentalis* dan *modernis*. Yang dikelompokkannya ke dalam alur fundamentalis ialah gerakan yang mempunyai ciri dan sifat seperti gerakan *ad-Da'wah ilā at-Tawhīd* yang lebih dikenal dengan nama Wahabi di Saudi Arabia dan Gerakan Sanusiyah di Cyrenacia. Kedua gerakan ini memang mempunyai karakter yang berbeda. Jika yang *pertama* adalah beraliran *salaf* dan berpegang teguh pada *mażhab* Hambali, maka yang *kedua* mentolerir sufisme dan berbentuk semi-*thariqat.* Akan tetapi, metode dan ciri gerakan keduanya adalah sama, yakni mendirikan satu kelompok yang diorganisasikan, yang bergerak untuk mencapai tujuan

---

[69] Bernard Lewis, *The Arabs in History* (New York: Harper & Row Publisher, 1966), hlm. :19-20; lihat Montgomery Watt, *Islamic Philosopy and Theology, Islamic Surveys* (Edinburgh: The University Press,1972), hlm. 27.

dengan menempuh perubahan cepat *(revolusi)* secara radikal. Adapun alur modernis ialah seperti gerakan pemikiran Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad 'Abduh di Mesir, gerakan Deoband di India dan Gerakan Muhammadiyah, al-Irsyad dan Persatuan Islam di Indonesia. Alur ini menempuh jalan perubahan bertahap *(evolusi)* dengan menitikberatkan perjuangan melalui pendidikan.[70] Adalah satu kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa kebudayaan Indonesia bersifat Bhinneka Tunggal Ika. Hal ini adalah disebabkan oleh masyarakat bangsa Indonesia adalah masyarakat yang majemuk. Suatu kenyataan bahwa jumlah umat Islam di Indonesia merupakan jumlah terbesar, dibandingkan dengan jumlah kaum Muslimin yang mendiami setiap negara lain di luar Indonesia. Itulah sebabnya maka pemerintah Indonesia ikut memainkan peran dalam organisasi Islam sedunia. Di samping jumlah pengikutnya terbanyak, Islam yang telah tumbuh dan berkembang di Indonesia setidaknya sudah lebih dari lima belas abad, telah pula menjadi bagian dari kebudayaan yang ideal, khususnya di pedesaan.[71] Merupakan hal yang pantas jika saja akar Islam merupakan motor penggerak bagi kebudayaan Indonesia, hingga tercapainya Indonesia merdeka, di mana para pejuangnya memiliki pandangan Islam yang luas bahkan telah memberikan banyak andil di berbagai pertemuan internasional, seperti HOS Cokroaminoto, KH. Agus Salim, Buya Hamka, dan lain sebagainya. Dalam memahami Islam fundamental di Indonesia dapat menarik ulur mempelajari sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia, dengan maksud dapat

---

[70] Hamilton A.R. Gibb, *Modern Trend in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), hlm. 25, 29, 33, 43, dan 45.

[71] Clifford Geertz, "Religious Belief ang Economic Behavior in a central Javanes Town: Some Preminary Consideration," Economic Development and Cultural Change Jilid IV, Januari 1956, hlm. 32-59.

mengetahui perkembangan Islam fundamental. Maka dari itu penulis lebih mengalihkan pandangan kepada pemahaman umat Islam dalam pergerakan Islam sejak datangnya Agama Islam ke Indonesia sekitar abad ke- 7 dan ke- 8 M Pada saat itu umat Islam Indonesia telah berusaha meletakkan dasar identitas bangsa Indonesia, sebagai bangsa beragama atau homo religius. Yakni bangsa yang menjadikan ajaran agama sebagai dasar pemikiran dan cara hidupnya.

Sikap yang demikian ini menempatkan ulama di tengah rakyat sebagai pemimpin yang dipercaya dan menjadikan dirinya sebagai juru penerang terhadap problema yang dihadapi rakyat. Sebagai konsekuensi selanjutnya rakyat menjadikan Islam sebagai lambang tanah air, pribumi dan anti segala bentuk penindasan.

Para ahli sejarah pada umumnya sependapat bahwa kehadiran Islam mendapat sambutan dengan penuh keterbukaan dari masyarakat dan kemudian berkembang dengan begitu pesatnya. Sebagai fakta sejarah, bahwa pertumbuhan dan perkembangan Islam adalah melalui kerelaan para anggota masyarakat tidak ada paksaan atau tipu daya.[72]

---

[72] Secara historis pertumbuhan dan perkembangan Islam di Indonesia dapat dilihat dalam beberapa fase: *Pertama,* masa awal Islam ke Indonesia diawali dari pintu gerbang Aceh menyebar ke Malaka, Sumatera Barat, Sulawesi, Maluku tembus ke Filipina, kemudia pula ke Jaw Barat, Jawa Timur, Jawa Tengah, serta kepulauan Nusantara lainnya . Lihat Prof H. Mahmud Yunus, *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1979), hlm. 10-11. Dan bahkan kerajaan Nusantara yang konon kesohor waktu itu, Majapahit, berakhir dengan memeluk Islam. *Kedua,* masa Kolonial Portugis- Belanda. Para kolonialis setahap demi setahap telah mencaplok kerajaan atau kesultanan Islam, merampok harta benda rakyat, secara tragis memaksa rakyat untuk memeluk Kristen. Lihat H. Aqib Sumunto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), bab II, III dan IV. Lihat juga Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), pada bagian 3. *Ketiga,* masa kolonial Jepang. Jepang sebaliknya mempersatukan organisasi-organisasi Muslim dalam satu lembaga yang menyeluruh, pada masa itu Ulama dilibatkan dalam Shumubu (Kantor Departemen Agama, dan memberikan peluang kepada para ulama dan santrinya untuk dilatih kemeliteran, baik Hizbullah maupu PETA. Lihat

Berdasarkan pendekatan perbandingan sejak periode penyebarannya, Islam harus menghadapi dari pada berbagai corak pemikiran dan pemahaman dari penganutnya. Dalam keadaan ini dapat pula dilihat bahwa aspek-aspek ajaran tidaklah selalu secara seimbang mendapatkan berbagai tekanan.Tambahan pula Indonesia memang selalu dipengaruhi oleh gerakan-gerakan dan persoalan-persoalan di Asia pada umumnya. Berbagai revolusi di negeri Cina, kebangkitan Jepang sebagai salah satu kekuasaan besar dengan mengimbangi kekuatan orang-orang Eropa di Timur Tengah Jauh, berbagai gerakan di Timur Tengah, terutama pertahanan Islam terhadap penetrasi Barat melalui sikap kolonialnya serta melalui penyebaran missi Kristen mereka, tidak lepas dari perhatian orang-orang Muslim. Jumlah orang-orang yang dapat membaca dan menulis memang kecil, dan jumlah persuratkabaran pun demikian pula pada masa itu, tetapi hal-hal ini tidak perlu menyebabkan terisolasinya orang-orang Indonesia dari kejadian-kejadian penting di dunia. Mengenai dunia Islam, dan ini berarti juga hubungan dengan dunia luar lainnya, orang-orang Islam di Indonesia dapat mengikuti perkembangan di luar negeri itu dengan melalui surat kabar yang dimasukkan dari Timur Tengah atau dari berita-berita yang dibawa oleh orang-orang yang pulang haji. Berita-berita itu disebarkan melalui cerita dari mulut ke mulut dalam

---

Nourouzaman Shiddiqi, *Menguak Sejarah Muslim.* Yogyakarta: PLP2M, 1984), hlm. 95. Meskipun, terjadi perlawanan keras dari kaum Muslimin pada akhirnya. *Keempat,* Masa kemerdekaan Indonesia, yang dimulai jauh hari sejak dirintisnya organisasi perjuangan yang melibatkan seluruh etnik Nusantara yang tergabung dalam Serikat Dagang Islam (1905). Masa di mana penuh dengan polemik antara penguasa terhadap umat Islam dalam preambul Piagam Jakarta, tentang dicoretnya 7 perkataan di belakang ketuhanan, yaitu "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi penduduknya".

percakapan-percakapan yang dilakukan di warung-warung, lepau-lepau ataupun di langgar-langgar dan mesjid terutama setelah sembahyang magrib.[73]

Merupakan suatu realitas sejarah bahwa proses Islamisasi yang berkembang di Indonesia dilakukan dengan cara damai, kendati pada awalnya, hampir dapat dikatakan bahwa sejak masuknya Islam ke Indonesia, kekuatan Agama inilah yang menjadi tombak perjuangan melawan bentuk kezaliman para penjajah. Semangat dan isi pembaruan pemikiran Islam ini pada mulanya mendapatkan perhatian dari umat Islam. Secara geografis dan kultural, dengan mengikuti alam pembaruan yang sedang berkembang mereka menempatkan diri sebagai kelompok modernis Islam. Secara ringkas, teori Taufik Abdullah tentang gelombang-gelombang dinamika sosial dan pemikiran intelektual ini terdiri dari: *pertama*, gelombang penyebaran awal Islam di Nusantara yang terjadi ketika Islam telah "lulus ujian" menghadapi pemikiran Persia, Hellenisme, India, dan lain-lain. Gelombang ini disebut Taufik Abdullah sebagai "dunia fana yang kosmopolitan". Gelombang *kedua*, ketika Islam semakin menyebar dengan membawa pemikiran ortodoks sehingga menghasilkan apa yang disebutnya sebagai "Islamisasi realitas". *Ketiga*, gelombang akselerasi ortodoksi khususnya melalui "proses ortodoksi fikih". *Keempat*, gelombang modernisme dengan intelektualisme bercorak politis dan pan-Islamis, dan *kelima*, gelombang neo-modernisme kontemporer.[74] Oleh karena itu, perkembangan kebudayaan Islam di Indonesia sebagian besar merupakan hasil dialog antara nilai-nilai Islam yang universal dengan ciri-ciri

---

[73] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), hlm. 35.

[74] Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban,Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 150.

kultural kepulauan Nusantara. Clifford Geertz, antropolog Amerika, meneliti Islam di Indonesia khususnya di Jawa menjadi tiga varian Islam, yaitu: Priyayi, Santri, dan Abangan. Perkembangan penting ketiga kelompok tersebut terjadi pada masa kolonialisme Belanda di mana kelompok Abangan dan Priyayi bergabung melawan kelompok Santri. Dengan bantuan pemerintah kolonial, sedikit banyaknya mereka telah berhasil mengurangi dan menyingkirkan dari posisi sosial masyarakat.[75] Dalam penilainnya, hanya varian santri, yang secara numerik agak kecil jumlahnya, dan agak kental orientasinya kepada pola-pola kultural Timur Tengah yang dipandang lebih dekat kepada ajaran Islam yang sesungguhnya.

Azyuamardi Azra menyebut, di abad ke 17 ada dua gelombang Pemikiran intelektualisme; gelombang Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani dengan corak *"Waḥdat al-Wujūd"* yang kental.[76] Dengan demikian, banyak pembentukan pemikiran Intelektual Islam pada saat itu dipengaruhi oleh karya-karya yang mewakili ortodoksi Islam dengan waktu yang cukup lama. Dalam perkembangannya Dhofier menyebutnya *(Islam Tradisional)*. Kemudian, struktur pola pemikiran Islam tradisionalis bergantung sepenuhnya pada kelompok pendukung dan pelakunya; artinya pikiran-pikiran keislaman yang masih terikat kuat dengan pikiran-pikiran ulama ahli fiqh, hadits, tasawuf, tafsir, dan tauhid, yang hidup antara abad ke tujuh hingga abad ke-tiga belas.[77] Meskipun pemikiran tersebut sempat mengalami kemandegan, dalam arti kata tidak mengalami perubahan dalam pengamalannya karena

---

[75] CliffordGeertz, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), cet., ke-2, hlm. 22

[76] Azra, *Konflik Baru*, hlm. 150-151.

[77] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 1.

tidak banyak diikuti oleh kalangan luas bukan berarti telah kehilangan vitalitas, namun pada kenyataannya, hal itu justru telah menjadi perilaku kesehariannya di tengah kehidupan masyarakat setempat. Dalam arti kata telah menjadi kekuatan sosio kultural pergerakan di berbagai bidang yang sangat menentukan dalam perkembangan Islam di Indonesia. Hingga perkembangan selanjutnya berlanjut pada abad berikutnya yang melahirkan sejumlah Ulama pada abad dua puluh seperti, HOS Cokroaminoto, KH. Agus Salim, Hasyim Asy'ari, Samanhudi, Buya Hamka dan lain-lain. Sayyed Husein Alatas membagi tipologi keberagaman Indonesia menjadi empat butir, sebagai berikut :

1. Tipologi I, anti terhadap agama, representsinya adalah Tan Malaka.
2. Tipologi II, netral terhadap agama, representasinya adalah St Syahrir.
3. Tipologi III, Nasakom, representasinya adalah Soekarno.
4. Tipologi IV, beragama secara bersungguh-sungguh dan menyeluruh (kafah), representasinya adalah Syafruddin.

Secara kebetulan keempat nama yang dicontohkan di depan adalah empat putra terpilih bangsa, yang dalam menjalankan aspirasi sosial, ekonomi dan politiknya mengambil sudut pandang secara berturut-turut bercorak komunis, sosialis, nasionalis dan Islam.[78] Dalam konteks ini bisa dimengerti bahwa ada persoalan yang berkenaan dengan "normatif serta kualitatif" yang mengarah kepada pola Ideologi.[79] Hal itu terjadi karena ketika komunitas

---

[78] Edi Ryanto, Suharsono, *Partai Politik Era Reformasi* (Jakarta: Abadi, 1998), hlm. 22-23.

[79] Ideologi dalam pemikiran Marx adalah refleksi dari kesadaran kelas bahkan pada tahap yang ekstrim lebih merupakan suatu, "kesadaran palsu", yang dirumuskan oleh borjuis. Namun dari sudut sejarah Indonesia usaha ke arah perumusan ideologi Islam dirintis oleh para reformis Islam, yang memang sebagian besar adalah para pekerja bebas, bukan petani, dan bukan pula

menghadapkan dirinya pada berbagai faktor luar di sisi lain, mengadakan sistematisasi nilai-nilai dasar, maka munculah Islam sebagai ideologi. Dalam proses ini terjadilah artikulasi dari nilai-nilai dasar keislaman yang trasendental dipertanggungjawabkan, dengan memperjelas atau membuat doktrin lebih eksplisit. Reformis ini tidak hanya mengembalikan Islam kepada al-Qur'ān dan Hadits, tetapi juga menjadikan agama yang telah dimurnikan itu sebagai dasar ideologis dari suatu perubahan sosial. Para modernis, yang mengadakan ideologisasi Islam, pada dasarnya adalah universalis dan idealis. Akan tetapi, seseorang berangkat memahami Islam dalam artian sebuah ideologi dengan cara lain. Islam, sebagai sebuah ideologi, bukanlah spesialisasi ilmiah, melainkan perasaan yang dimiliki seseorang berkenaan dengan aliran pemikiran sebagai satu sistem keyakinan, dan bukan sebagai sebuah ide dan bukan sekumpulan Ilmu. Ini berarti memandang Islam sebagai suatu gerakan kemanusiaan, historis. Dari sudut ini bisa dimengerti terjadinya peralihan gerakan reformis dari ikatan solidaritas kepentingan menjadi ideologi. Dari sudut pendekatan proses ke arah terjadinya ideoligsasi ini, maka bisa dilihat pula betapa kemudian gerakan Islam berusaha menjadi ikatan solidaritas sebagai alat ke arah terbentuknya nilai-nilai normatif yang dicitakan ideologi sebagai tujuan perjuangannya.

Aliran Wahabiyah yang timbul pada abad ke- delapan belas, sebenarnya hanyalah suatu gerakan reformisme dengan corak lama, sesuai dengan ucapan Duncan B. Macdonald: *"attempts at reformation ini Islam*

---

pegawai negeri. Perlu pula fitekankan bahwa usaha ini bermula di saat Islam dirasakan berada di bawah kekuasaan kolonial. Demikian di Indonesia dan begitu pula dinegeri-negeri Islam lain. Uraian ringkas dari sejarah pemakaian kata Ideologi, Lihat, George Rude, *Ideology and Popular Protest* (New York: Pantheon Books, 1980), hlm. 88

have never led to anything but the founding of new dynasties (...)The Wahhabites were no exception.[80] Dengan kata lain, Gerakan Reformisme yang muncul pada abad kesembilan belas dan kedua puluh merupakan gerakan keagamaan. Gerakan yang timbul di berbagai negara yang penduduknya Islam terbesar, seperti Mesir, Turki, India dan Indonesia mempunyai corak dan ragam perbedaan dalam pelaksanaannya, hal ini karena mengingat budaya yang satu dengan yang lain tidak sama. Namun, pengertian reformisme (Salafiyyah).[81] Dalam hubungan ini ada dua kecenderungan: *pertama,* kecenderungan untuk mempertahankan pemahaman Islam secara keseluruhan seperti pemahaman ulama-ulama yang terpercaya yang mengikuti Sunnah Nabi dan Khulafa ar-Rasyidin (*Salafiy/Fundamentalis*). *Kedua,* berpegang teguh kepada dasar-dasar Agama Islam, dengan mengikuti beberapa pandangan baru yang datangnya dari Barat (Modern). Dilihat dari peta reformisme di atas, tampaknya hal inilah yang menjadi faktor pertama yang menyebabkan lahirnya fundamentalis.

Adapun faktor kedua, yang ide sebenarnya dari Muhammad 'Abduh (1849-1905) adalah awal kali pemikiran Islam modern yang berlandaskan tradisi salaf, generasi pertama Islam seperti al-Banna maupun tokoh pembaharu Mesir lainnya. 'Abduh berdiri dengan latar belakang ajaran Ibn Taimiyah tetapi lebih memberi tekanan pada semangat liberal dan asimilasi budaya ilmiah modern. Pikiran-pikirannya dalam hukum menunjukkan usahanya menembus kekakuan penafsiran fiqih klasik dan mengedepankan

---

[80] D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurispondence and Constitutional Theory (*New York: tpb, 1903), hlm. 60.

[81] Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad adaby Darban, *Muhammadiyah*, hlm. 44.

pertimbangan keadilan, kesejahteraan dan *common sense*, walau sepintas lalu tampak tidak pas benar dengan nas al-Qur'an.[82] Sampai dengan tahun-tahun permulaan abad sembilan belas, kehidupan keagamaan di Indonesia menjadi aliran ideologi yang marak dengan pergolakan mempertahankan dan membela Agama dan tanah air dari kolonialisme, yang mendorong pemuka Islam HOS Tjokroaminoto berangkat ke Mekkah untuk membicarakan "kekhalifahan" dengan langkah-langkah selanjutnya.

Dua perhimpunan yang sesungguhnya lebih tepat disebut perhimpunan keagamaan merupakan pintu gerbang suatu masa yang baru, yaitu *Sarekat Islam* dan *Muhammadiyah*. *Sarekat* (Arab: *Syarika*) *Islam* yang didirikan pada tahun 1912, dalam anggaran dasarnya mempunyai tujuan untuk memajukan perdagangan, menolong anggota-anggotanya yang susah, memajukan kehidupan kerohanian, meluruskan pendapat-pendapat yang salah tentang Islam, memajukan kehidupan keagamaan sesuai dengan hukum dan kebiasaan Islam. Mula-mula *Sarekat Islam* mengalami suatu kemajuan yang sangat pesat, tetapi tidak lama kemudian dia berubah menjadi suatu gerakan rakyat yang bergejolak dan akhirnya menjadi suatu partai politik biasa berdasarkan sendi-sendi Islam dengan nama *Partai Sarekat Islam*. Nafas keagamaan P.S.I. (Partai Sarekat Islam) yang kuat baru timbul setelah

---

[82] Dapat dilihat dalam hal ayat yang hanya mengizinkan pria muslim mengawini wanita *ahlul Kitab*, 'Abduh memakai penafsiran dengan melihat keadaan. Juga dalam hal bunga bank. Ia juga yang menyatakan, misalnya, bahwa 'Isa benar-benar wafat di dunia ini dan bukan naik ke langit, menunggu turun kembali seperti kepercayaan Muslimin sebelumnya yang mirip dengan dogma kristiani formal.

seorang yang berbakat dan berpandangan luas, bernama Haji Agus Salim menggabungkan diri dalam P.S.I.[83]

Muhammadiyah yang juga didirikan pada tahun 1912 oleh Ahmad Dahlan dari golongan menegah. Tempat kelahirannya ialah Jogyakarta, yaitu di daerah Kauman, suatu daerah tempat tinggal orang-orang yang salih. Perhimpunan yang pada mulanya hanya kecil saja, mempunyai tujuan untuk menyebarkan agama Islam di dalam negeri. Perserikatan ini terus menerus berkembang dan melebarkan sayapnya ke seluruh pulau Jawa dan lambat laun ke Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi. Maka Muhammadiyah menjadi suatu perkumpulan keagamaan yang terbesar di Indonesia. Muhammadiyah tidak pernah meninggalkan prinsip keagamaannya dan tidak pernah menjadi suatu partai politik, walaupun para pemimpinnya jelas memperlihatkan kecenderungan untuk berpolitik. Berdasarkan Anggaran Dasarnya, perhimpunan ini mempunyai tujuan "memajukan pendidikan dan ilmu pengetahuan di Hindia-Belanda berdasarkan ajaran Islam dan meningkatkan kehidupan beragama di antara para anggotanya," sampailah Muhammadiyah menjadi gerakan Kebangkitan Agama Islam yang fundamentalis. Sifat toleransi Muhammadiyah memungkinkannya untuk melaksanakan tugasnya dengan baik, tanpa mengalami pertentangan yang hebat dari golongan-golongan Islam yang berpendirian lain. Lawan Muammadiyah sering memperlihatkan kebencian mereka dengan cara-cara yang sangat menyolok, seperti yang pernah terjadi di Kudus pada tahun 1926, seorang ayah yang

---

[83] G.F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1985), hlm. 109.

akan menikahkan anak perempuannya, mengajukan suatu syarat kepada calon mempelai pria, untuk mencantumkan ke dalam persyaratan talaq, jika dia nanti menjadi anggota Muhammadiyah, maka jelas tidak akan jatuh dan pernikahan menjadi batal. Pada tahun yang sama terjadi suatu perselisihan hebat antara pengikut Muhammadiyah dan penyokong aliran ortodoks yang kuno, yaitu perhimpunan *Nahdatul Ulama* (NU) di suatu masjid di Babat (Jawa Timur), yaitu setelah ia selesai menunaikan salat, perselisihan disebabkan oleh perbedaan pendapat tentang pemerintahan Wahabi di Tanah Suci. Orang NU mencela pemerintahan Wahabi karena pada waktu itu tersiar berita yang tidak baik, sedangkan Muhammadiyah justru memujinya dengan mengatakan, bahwa keamanan di Tanah Suci menjadi lebih terjamin. Perselisihan tersebut berakhir dengan perkelahian.[84] Begitupun reformisme perhimpunan *al-Irsyad,* didirikan oleh Ahmad Sukerti pada tahun 1915, berlangsung sebagai suatu gerakan keagamaan yang murni. Tidak mencampuri politik. Sebagai seorang Muslim yang baik, dia menjauhkan diri dari para pejabat pemerintah. Di Bandung *Persatuan Islam* di singkat (*Persis*)oleh Ust A. Hassan. Walaupun dia bukan dari lulusan sekolah reformis di Mesir. Dia tahu akan *Risalat at-Tauhīd,* karangan Muhammad 'Abduh. Meskipun tidak seluruh isinya disetujuinya. Ia Menjadikan Persis obor bagi pergerakan Islam di Bandung. Namun demikian, apa yang menjadi sajian dari penulis bukanlah mempersoalkan pertentangan yang kontras dalam menjalankan peribadatannya, yang masing-masing memiliki rujukan kepada

---

[84] *Ibid.*, hlm. 107-113.

nilai-normatif. Lebih dari itu, sesungguhnya adalah bahwa telah terjadi perubahan dari sekedar pemikiran menjadi kepada pergerakan ideologi pada sebuah pergerakan di Indonesia.

Abuddin Nata memberikan gambaran bahwa di Indonesia terdapat sejumlah kelompok yang memiliki kecenderungan paham fundamentalisme sabagai gagasan oposisi yang diilhami al-Ikhwan al-Muslimin dan Jama'ah Islam, dan muncul juga dalam gerakan Komando Jihād pada tahun 1970-an . Di kalangan pelajar dan mahasiswa pada awal dekade 1980-an pernah muncul bulletin *al-Haqq* yang menyuarakan oposisi terhadap pemerintah dengan bahasa yang keras.[85]

Pada bagian terdahulu telah digambarkan dua kecenderungan reformisme yang merupakan peta pemikiran Islam Indonesia hingga kini, sebagai faktor yang melahirkan kaum *fundamentalis* dan *Modernis*. Dari dikotomi yang disertai dengan para pendukung tersebut dapat dikatakan bahwa pola-pola pemikiran ini merupakan reproduksi baru dalam alam pemikiran Islam, sebagai hasil dari interaksi antara realitas perkembangan dan perubahan sosial dan politik, serta budaya.

Hal ini penulis kelompokkan kepada dua kategori, dari yang telah disebut di atas yaitu: *pertama,* penggunaan istilah "*Salafi*"[86] yang mempunyai

---

[85] Abiddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 23.

[86] Penulis lebih menekankan salafi kepada sebuah fase sejarah, sebagaimana telah diketahui bahwa pada masa salaf banyak bermunculan golongan dan kelompok. Semua golongan dan kelompok itu mengaku sebagai bagian dari Islam. Tetapi, di antara mereka ada yang tidak sepakat terhadap rujukan oleh jumhur ulama umat Islam dan imam-imam mereka di dalam memahami dan menafsirkan nash-nash syar'i. Di antaranya golongan Mu'tazilah, Murji'ah, Khawarij dan lain sebagainya. Hal ini menyebabkan beberapa ulama memerikan penilaian kepada kelompok itu sesat, maka salafiah bisa dikatakan terbatas pada madrasah yang menjaga akidah dan manhaj Islami, setelah munculnya firqoh berbagai macam firqoh sebagai aplikasi pemahaman

arti berlalu *(salafa)*, dan yang telah berlalu *(as-salifu)*. Al-Jauhari berkata, *salafaan, yaslufu, salafa* semisal dengan *thalabaan, yatlubu, talaba,* yakni telah berlalu. Jika yang diinginkan dengan kata *salaf* itu ditinjau dari arti bahasa, maka maknanya sangat nisbi (relatif) karena maknanya sangat terkait dengan zaman atau waktu yang datang sesudahnya, dan sebagai *khalaf* dari zaman-zaman yang datang sebelumnya dan yang telah terlewati. Akan tetapi, makna ini telah identik dengan makna *istilah,* sehingga makna yang dimaksud sudah jelas dan sudah tidak ada maksud lain. Hal ini didasari dengan hadist Nabi saw, tentang masa dalam Islam yang paling utama dan terbaik untuk ditiru dan dijadikan suri teladan, yaitu dari riwayat Abdullah bin Mas'ud:

"Sebaik-baik manusia adalah pada zamanku, orang yang paaa zaman berikutnya, dan zaman orang berikutnya, kemudian datanglah suatu kaum yang sama kesaksian salah seorang dari mereka mendahului sumpahnya, dan sumpahnya mendahului kesaksiannya" (Bukhari dan Muslim).

Mażhab-mażhab *salaf* adalah mażhab-mażhab terdahulu dalam Islam dan syari'at orang-orang dahulu bagi siapa yang bertaqlid dan mengikuti benar tentang agama.[87] Dari segi istilah kata, *salafiyah* menjadi lebih dari dikenal oleh para pengikut *manhaj salaf* dengan:

1. Pendahulu, dari para sahabat dan tabi'in yang hidup pada masa-masa pertama.
2. Setiap yang mengikuti mereka dari para imam, seperti imam yang empat (Imam Ahmad, Imam Syafi'i, Imam Malik dan Imam Abu Hanifah),

---

generasi pertama yang diterima dari generasi ke genaerasi. Dalam satu masa mereka juga menamakan dengan sebutan Ahlus Sunnah wal jama'ah, ini didasari atas komitmen mereka kepada jama'atul muslimin yang selalu menjaga aqidah umat dan sebagai pembeda bagi siapa saja yang telah keluar dari aqidah umat serta mengasingkan diri dari al-jam'ah

[87] Ibn Mandhur, *Lisan al'Arob* Juz 3 (ttp: Dar al-Maarif, tth) hlm. 2068-2070.

Sufyan ats-Tsauri bin Uyainah, Abdullah bin Mubarok, Bukhari, Muslim, serta seluruh penulis Sunnah.

3. Syaikh Islam memasukkan salaf, mereka yang meniti jalan para generasi pertama walaupun ada perbedaan masa dan muncul musykilah (problem-problem), serta tantangan baru Seperti Ibn Taimiyyah,[88] Ibn al-Qayyim dan Muhammad bin Abdul Wahab (bangkit berdakwah untuk membasmi kesyirikan dan keberhalaan).
4. Demikian pula bagi para pengikut gerakan-gerakan salaf pada masa kini di jazirah Arab, kepulauan India (termasuk Indonesia), Mesir, Afrika Utara, dan Suria.[89]

Berdasarkan konteks ini, sudut pandang terhadap gerakan fundamentalis sebagai gerakan pemikiran (*Intellectual movement*) menggunakan pendekatan normatif *doktrinal* (*jumud* dan *taklid*) dan *literal* (hanya pada lahiriah teks-teks agama) tanpa dikaitkan dengan konteksnya, yang memiliki pengertian jihād sangat luas. Dakwah *Salafiyah* adalah pelopor gerakan *Iṣlah* (reformasi) yang muncul menjelang masa-masa kemunduran dan kebekuan pemikiran di dunia Islam. Dakwah ini menyerukan agar 'Akidah Islam dikembalikan kepada asalnya yang murni, menekankan pada *pemurnian* arti tauhid dari syirik dengan segala manifestasinya, dan dalam fatwa-fatwanya tidak selalu terikat dengan salah satu mażhab meskipun

---

[88] Dengan tantangan antara pendapat-pendapat ahli kalam dan para filosof, yang sedang naik daun bersama firqah Sufi

[89] Mushtofa Hilmi, *al-Salafiyah bayna al-Aqidah al-Islamiyah wa al-Falsafah al-ghorbiyyah* (Iskandariyah: Dar ad-Da'wah, tth), hlm. 3-4. Dicukil dari Anwar Jundi dalam "*Al Islam wa ats-Tsaqafah al'Arabiyah fi muwajahati tahaddayat al isti'mar wa syubuhat at Taghrib*" hal 49, cetakan Ar Risalah.

dalam studi-studinya bermażhab Hambali, yang mulai menggelar dakwahnya menyerukan tauhid pada tahun 1143 H/1730) yang dipopulerkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab. Sering gerakan salaf ini diklaim dan dinilai sebagai gerakan salafisme kepada wahabisme.[90]

Di antara golongan *salafi* (*Intellectual movement*) ini, juga terdapat pula kelompok tajdid yang merujuk kepada jawaban terhadap realitas modern, seperti Gerakan Salafiyah yang lahir di Mesir pada abad 19 ini dipelopori oleh tiga tokoh, yaitu:

1. Jamaluddin al-Afghani (1838-1897)
2. Muhammad Abduh (1849-1905)
3. Rasyid Ridha (1856-1935)

Meskipun mereka itu adalah reformis yang hidup pada satu zaman dan representatif dari ulama-ulama pada saat itu, yang memiliki kesepakatan yang sama dalam memperjuangkan tegaknya Islam dan kemuliaan kaum Muslimin, memiliki perbedaan dalam hal bagaimana cara mewujudkan cita-cita tersebut.

Jamaluddin al-Afghany dengan pengalaman dalam pengembaraannya ke berbagai negara, yang memiliki murid bernama Muhammad Abduh itu, melanjutkan pengembaraannya ke Paris dan mendirikan suatu organisasi yang bernama *al-Urwatul Wusqa* yang anggotanya dari Islam militan India, Mesir, Afrika Utara. Mendirikan Majalah yang berhaluan keras terhadap pemerintah Kolonial Barat. Pada tahun 1892 A Jamaluddin al-Afghani pindah ke Istambul atas permintaan dari Sultan Abdul Hamid untuk ikut memikirkan pelaksanaan

---

[90] Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya, terj. Lembaga Penkajian WAMY (Jakarta: al-I'tishom Cahaya Umat, 2002), hlm. 227-234.

politik Islam yang sesungguhnya berbeda dengan jalan pemikiran Jamaluddin al-Afghani (yang mengutamakan demokrasi), untuk menghadapi bangsa Eropa. Kemudian, Jamaluddin al-Afghani membentuk gerakan Pan-Islamisme yang berpusat di Kabul, ibu kota Afghanistan. Pergerakan ini menghentikan kemajuan umat Islam dengan mempergunakan aliran pikiran modern dan menghendaki persatuan umat Islam di bawah satu pemerintahan Islam pusat, seperti pada sistem zaman khalifah dahulu. Gerakan ini sebagai gerakan "Jihād Politik" dan anti penjajah. Oleh karena, itu Jamaluddin al-Afghani dalam pan Islamisme membangkitkan rasa solidaritas Islamiyyah ke seluruh dunia.

Berbeda dengan cara Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha (muridnya), setelah pulang dari Paris Muhammad Abduh diangkat menjadi Rektor Universitas al-Azhar. Ia mengadakan perombakan dan perbaikan; yaitu memasukkan mata kuliah Filsafat Islam yang masih dianggap tabu dan mengubah metode pengajaran. Sebagai pembaruan untuk merombak kejumudan yang menghambat kemajuan. Menurut pengamatan Muhamad Abduh, paham *jumud* dibawa oleh orang-orang luar Arab yang dapat menduduki puncak politik di dunia Islam. Muhammad Abduh sangat gigih dalam memberantas segala yang dianggap bid'ah dan ia menggaungkan untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadist. Di samping meraih kekuasaan politik kenegaraan merupakan keharusan, kembali ke paham *salaf* yang murni sebagaimana pada zaman sahabat dan ulama dahulu juga demikian. Dengan konsep perjuangan tarbiyahnya, beliau pun membuat majalah al-Manar, sehingga bangsa Mesir mencapai kemerdekaan.

Muhammad Rasyid Ridha, bersama-sama dengan Abduh membuat majalah al-Manar yang bertujuan sama dengan *al-Urwah al-Wusqa* di Paris. Di dalam majalah tersebut Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha menuangkan sistem pembaruan (*tajdīd*) di bidang Agama, sosial, ekonomi dan memberantas bid'ah, serta meningkatkan mutu pendidikan dan membela umat Islam terhadap grand politik negara-negara Barat.

Alur pemikiran tersebut di atas telah banyak mewarnai sejumlah tokoh pergerakan Islam dan ulama Indonesia, yang ditandai dengan munculnya organisasi Islam baik bersifat keagamaan *(konservatif* dan *moderat*) maupun yang bersifat politik (tegaknya syari'ah di pemerintahan atau hadirnya partai Islam tanpa menggunakan jihād (*revolusi*) atau angkat senjata), sebagai kelanjutan dari pembaharu terdahulu, yang merupakan cerminan kebangkitan Islam di Indonesia. Kelompok atau golongan dalam kategori ini adalah:

Pra Kemerdekaan Indonesia:

1. Syarikat Islam (1912, di Jawa Tengah).
2. Jamiyatul Khair (1905, di Jakarta).
3. Muhammadiyah (1912,Yogyakarta Jawa Tengah).
4. Perhimpunan Al-Irsyad (1914, di Jakarta).
5. Syarikat Dagang Islam (1911, di Solo).
6. Nahdhatul Ulama (1926, Surabaya).
7. MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia).
8. Dan lain-lain,

Pasca Kemerdekaan :

1. Pelajar Islam Indonesia (PII) (Yogyakarta)

2. Himpunan Mahasiswa Islam HMI
3. Jama'ah Darul Islam Imam Kartosuwiryo (Tasikmalaya)
4. Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPI)
5. Masyumi
6. Partai Persatuan Pembangunan (PPP)
7. Partai Keadilan Sejahtera.
8. Partai bulan bintang (PBB)
9. PBR (Partai Bintang Reformasi) (PBR)
10. Front Pembela Islam (FPI)
11. Forum Komunikasi Ahlusunah Wal Jama'ah (FKAW)

12 Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)

12. Dewan Dakwah Islamiyah (DDI)
13. Ngruki Ikatan Alumni Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki (IKAPPIM)

Di antara *salafi* yang tersebut di atas, ada yang memiliki organisasi secara politik (pemerintahan) dan memiliki pemahaman bahwa *jihād* adalah perang, di samping pemahaman *salafi* pada umumnya. Kelompok ini di Indonesia adalah, Jama'ah Darul Islam *(DI/TII)* Pimpinan Imam Kartosuwiryo, di mana dalam gerakannya menunjukkan kontradiksi-kontradiksi yang kemudian tercermin pada sebuah aksi untuk mendirikan negara Islam dan gerakannya sangat non kooporatif pada pemerintah yang berkuasa.[91]

---

[91] Karl D. Jakson, *Kewibawaan Tradisional Islam dan Pemberontakan, Kasus Darul Islam Jawa Barat* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1990), hlm. 31; lihat pula Cornolis van Djik, *Darul Islam, Sebuah Pemberontakan* (Jakarta: Grafiti Pers, 1983), hlm. 11.

Fundamentalis Islam Indonesia telah berkembang pesat dengan corak dan ragam pola gerakannya, namun secara substansi, sikap dan keyakinan keagamaan, mereka semua adalah orang Muslim yang taat, dan gigih dalam memperjuangkan ajaran Islam, dan penuh optimisme dalam menegakkan cita-cita Islam.

SKEMA FUNDAMENTALISME ISLAM DI INDONESIA

Reformis Islam (*salafi*)	
Salafi yang *taqlidi*	Salafi yang *haditsi*
I. Salafi yang *taqlidi* (konservatif/ mereka yang bertaklid pada tradisi lama). Dengan ciri-cirinya: 1. Tekstual. 2. Monopoli kebenaran 3. Eksklusif 4. Monologis Pada kelompok ini ada dua aliran, yaitu: a. *Salafi Ta'limi* (menyebarkan Ilmu dengan cara *Mulazamah* yaitu belajar ilmu agama Islam dipimpin oleh ustadz/syaikh, sistem penyampaiannya monolog). Di antara kelompok ini adalah : FKAW, NU b. *Salafi Jihādi* (di samping menyebarkan ilmu dengan metode di atas, namun konsentrasi kelompok ini lebih berhaluan jihād (perang), anti terhadap ideologi non Islam dan bercita-cita untuk tegaknya syari'at Islam). Di antara kelompok ini adalah: Gerakan Darul Islam.	II. Salafi yang *haditsi* (modern atau mereka yang mengacu pada ketentuan yang bersifat tetap untuk dijadikan dasar pedoman dan mengambil pelajaran dari pengalaman empirik. Kadangkala mereka memadukan antara masa lalu dan kenyataan kekinian). Ciri-cirinya: 1. Kontekstual. 2. Inklusif. 3. Dialogis, dan 4. Pluralitas. Kelompok ini, di antaranya: Hizbu-tharir, PKS, Muammadiyah

D. Keterlibatan Alumni Pesantren al-Mukmin dalam Tindak Kekerasan di Sejumlah Tempat

Istilah fundamentalisme merupakan beberapa pandangan dan sikap dari ciri gerakan sempalan yang terdapat di dalamnya penyimpangan dari setiap ajaran yang diyakini. Gejala tersebut biasanya ada pada suatu ajaran (agama) sebagai legalitas pembenaran prilaku dalam menjalankannya dengan munculnya aksi perjuangan berkedok agama.[92]

Aksi teror yang dilakukan oleh pelaku yang menjalankannya pada enam tahun belakangan ini banyak didominasi dari pandangan semangat keagamaan. Agama senantiasa dijadikan justifikasi dalam berbagai aksi teror. Dengan kata lain, paham keagamaan ada di balik aksi terorisme, dan secara tidak langsung fundamentalisme sebagai pelaku utamanya.[93]

Berbagai kerusuhan, konflik etnis, bahkan peledakan bom yang dilakukan anggota yang lebih akrab disebut teroris, mulai peledakan di World Trade Center (WTC) Amerika Serikat, 11 September 2001. Beberapa tempat peledakan bom di Indonesia seperti peledakan Atrium Pasar Senen, 11 Desember 1998, bom malam Natal di sejumlah Gereja (tahun 2000), bom Bali I (12 Oktober 2002), bom JW. Marriot Kuningan Jakarta (5 Agustus 2003), hingga serangkaian peledakan lain yang terkini bom Bali II, (1 Oktober 2005),[94] juga kebetulan dilakukan oleh orang Islam. Pandangan di atas akan

---

[92] Republika, 27 November 2005, hlm. 20.

[93] Sejumlah kasus aksi teror yang semarak di Indonesia lebih banyak ditemukan aktornya adalah beragama Islam yang memiliki pemahaman ideologi Islam dan latarbelakang pendidikan agama tradisional serta pendidikan tinggi Timur Tengah maupun umum yang mengikuti kajian keagamaan tradisional Dan Lihat. http//islamlib.com/id/id/indek/php? Page=article & id=909)

[94] Wawasan, 10 Nopember 2005.

memunculkan klaim bahwa fundamentalisme, adalah ideologi yang terkenal dengan kekerasan, kekejaman dan kebiadaban tersebut identik dengan Islam.

Perjalanan sejarah menyebutkan bahwa orang yang menjadi aksi kekerasan di Indonesia maupun di negara lain, selalu diawali dengan sikap keberagamaan yang militan dan menginduk pada organisasi dan sejumlah tokoh spiritualnya. Dalam hal ini kita dapat melihat bagaimana dunia menilai bahwa gerakan Pan Islamisme, Ikhwanul Muslimin Mesir (Hasan al-Bannā tahun 1927), Jama'tul Muslimin Pakistan (Abul'ala al-Maudūdī), Revolusi Islam Iran (Ayatullah Khumaini 1979), *Jama'ah Jihād Fisabīlillah* Lampung (Warsidi), Komando *Jihād* Warman, Jama'ah Imran (Bandung) dan lain sebagainya, merupakan kelompok keagamaan yang memperjuangkan prinsip-prinsip keagamaan secara mendasar dengan cara yang ketat, tegas, dan keras tanpa kompromi, yang disebut dengan fundamentalis, militan.

Mochtar Buchori menjelaskan, aktivitas yang dilakukan oleh kelompok radikal keagamaan secara realistik memang sering menimbulkan ketegangan dalam kehidupan masyarakat. Meskipun demikian, adanya ketegangan tersebut bukan berarti mereka bisa begitu saja disebut radikal.[95] Sebab keterkaitan radikalisme ini akan mengundang isu kesejahteraan umat manusia secara topikal dan krusial. Cara pandang dan penghayatan serta tindakan sesorang atas dasar agama dan kepercayaannya, yang berkembang pada sosial-relijius di lingkungannya, dapat saja kuat berpengaruh pada pola perilaku umat beragama pada umumnya.

---

[95] Bukhari Mochtar, *Radikalisme Keagamaan, Perubahan sosial, dan kewaspadaan Masyarakat : Sebuah Catatan* (Jakarta: LPI, 1986), hlm. 39.

Menurut Bruce Lawrence, memasukan sosiologis fundamentalisme ke dalam suatu "tuntutan kolektif", yaitu tuntutan agar keyakinan dan nilai-nilai etika yang diajarkan oleh agama diterima oleh mayarakat dan secara legal wajib dilaksanakan.[96] Suatu keniscayaan bagi setiap kelompok untuk dapat menanamkan apa yang menjadi tujuan pandangan hidupnya. Maka berangkat dari pengertian tersebut, radikalisme muncul karena adanya suatu keterkaitannya atas pertentangan secara tajam antara nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kelompok tertentu, dengan tatanan nilai yang berlaku atau dipandang mapan pada saat itu, sehinga pandangan tersebut lebih menafikan pluralisme dan kecenderungan untuk menggolongkan manusia hanya berdasarkan agama atau kepercayaan yang dianutnya.[97]

Kefatalan dari sebuah "doktrin" yang sempit pada suatu ajaran agama menjadikan tingkat ekslusifitas dan fanatisme kepada kelompok lebih utama dari pada suatu ajaran agamanya itu sendiri, dan pada puncaknya berakibat kepada suatu kebencian, ketidakpuasan dan keputusasaan yang berlebihan, sehingga menyebabkan munculnya sikap kekerasan sebagai konsekuensi menampilkan potensi diri dari sebuah proses indoktrinasi (dogma ideologis). Hal itu merupakan salah satu ciri dari fundamentalisme sebagai aliran yang lebih mementingkan "slogan-slogan revolusioner" yaitu "*jihād* " dan "menegakkan Hukum Allah", dibandingkan dengan kemampuan

---

[96] Bruce Lawrence, T*he Defenders of God: The Fundamentalis Revolt Againts the Modern Age* (London and New York: I.B. Tauris, 1990), hlm. 27.

[97] Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil* (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), hlm. 38; dan lihat Fouad Ajmi, *In the Pharao's Shadow : Religion and politics in Egypt* dalam James P. Piston (ed), *Islam and the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 12-35.

mengemukakan gagasan secara terperinci.[98] Selain ciri ini menurut Dekmeijan, kaum fundamentalis cenderung untuk membakar emosi dengan slogan-selogan "mempertahankan" dan "syahid" membela Islam, dibandingkan dengan penggunaan cara-cara "rasional" dan intelektual.[99]

Meskipun keberadaan predikat aksi kekerasan itu sangat santer terhadap pandangan fundamentalis, bukan berarti predikat itu bersifat final dan berhenti tanpa suatu kajian-kajian ilmiah. Hal itu terjadi karena aksi-aksi yang dipandang sebagai suatu perbuatan sadis itu dapat dipertanggungjawabkan oleh sebuah penelitian, sebagai tindak lanjut mencari akar kekerasan sehingga apakah cara pandang dan penghayatan atas agama yang selama ini menjadi fokus pemberitaan berbagai media adalah keliru, atau merupakan ekspresi dari ketidakadilan dan kezaliman dari suatu aksi hegemoni kekuasaan atau juga merupakan suatu gerakan dari jaringan internasional yang menanamkan rasa solidaritas. Sebagaimana adanya isu jaringan teroris *Jama'ah Islamiyah* dan al-Qaidah pimpinan Usamah Bin Laden, serta sejumlah peneliti asing yang mempunyai kepentingan-kepentingan terhadap ideologi global seperti Sidney Jones dan pengakuan Mantan Anggota Jama'ah Islamiyah Nasir Abas yang menulis buku "Membongkar Jama'ah Islamiyah".[100]

---

[98] *Ibid.*, hlm. 36

[99] Hrair Dekmeijen, *Islam and Revolution* (ttp: tpb, tth), hlm. 5

[100] Tempo 23 Oktober 2005; lihat Nasir Abas, *Membongkar Jama'ah* Islamiyah (Jakarta: Grafindo, 2005), hlm. 11

1. Fenomena Aksi Kekerasan

Pada dasarnya aksi kekerasan merupakan suatu ekspresi dari perilaku yang menggunakan suatu kekuatan sebagai pembelaan diri dengan motif yang berbeda-beda. Aksi kekerasan tersebut tidak sedikit yang mendatangkan banyak korban sehingga kekerasan dipandang sebagai wasilah untuk mencapai tujuan. Hal ini banyak dijadikan landasan pada semua paham atau ideologi tertentu, di mana langkah tersebut diambil sebagai proses siasat memperoleh suatu perubahan yang diinginkan.

Kekerasan pada perjalanan sejarah manusia, sesungguhnya sudah dimiliki sejak lahir,[101] dan hal itu telah terjadi pada peradaban manusia masa silam, yang dikisahkan atas pembunuhan Habil terhadap Qabil. Meskipun demikian, Rousseau menolak anggapan Hobbes yang menyatakan kekerasan ada sejak semula dalam diri manusia. Menurut Rousseau, kemajuan dalam bentuk peradabanlah yang membuat manusia melaksanakan kekerasan.[102] Akan tetapi, tindakan suatu kejahatan dalam Islam merupakan perbuatan intoleran yang sangat dominan karena mendatangkan kerusakan (*fasad*). Adalah suatu pernyataan yang menarik bahwa perang saudara pada kenyataannya jauh lebih kejam dan lebih memicu kepada tindakan yang destruktif bahkan tingkat eksalasinya melebihi peperangan antar negara, dengan asumsi bahwa peperangan memiliki keterbatasan.

---

[101] Dalam pandangan agama Islam telah tersurat dalam QS. Al- Maidah ayat 27-31.

[102] Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Sciences* (London: Routledge, 1991), hlm. 89.

Secara terminologi, kekerasan berarti perbuatan seseorang atau sekelompok orang yang menyebabkan kerusakan fisik atau barang orang lain.[103] Sementara itu kekerasan yang dimaksud berasal dari kata bahasa Inggris yaitu "violence" yang berarti membawa kekuatan.[104] Dengan pengertian di atas dapat dimengerti bahwa kekerasan cenderung berlangsung pada setiap lini pergerakan manusia di saat menjalankan fungsinya, yang juga merupakan suatu aktivitas kelompok atau individu, yang disebut kekerasan individu dan kolektif. Bagi Galtung, kekerasan lebih ditentukan pada segi akibat atau dampak dan pengaruhnya pada manusia, tidak membedakan *violent acts* (tindakan yang keras, keras sebagai sifat) dengan demikian *acts of violence* (tindakan-tindakan kekerasan).[105]

Lebih lanjut diuraikan bahwa ada enam dimensi penting dari kekerasan, yaitu sebagai berikut:

a. Kekerasan fisik dan psikologis. Dalam kekerasan fisik, tubuh manusia disakiti secara jasmani bahkan sampai pada pembunuhan. Sementara itu, kekerasan psikologis adalah tekanan yang dimaksudkan meredusir kemampuan mental atau otak.
b. Pengaruh positif dan negatif. Sistem orientasi imbalan (*reward oriented*) yang sebenarnya mengandung unsur "pengendalian". Tidak

---

[103] *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka, 1988), hlm. 425.

[104] I Marshana Windhu, *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 20.

[105] *Ibid.*, hlm. 77.

bebas, kurang terbuka, dan cenderung manipulatif, meskipun memberikan kenikmatan dan eufhoria.

c. Ada objek atau tidak. Dalam tindakan tertentu tetap ada ancaman kekerasan fisik dan psikologis. Meskipun tidak memakan korban kekerasan membatasi tindakan manusia.

d. Ada subjek atau tidak. Kekerasan disebut langsung atau personal jika ada pelakunya, dan bila tidak ada pelakunya disebut struktural atau tidak langsung. Kekerasan tidak langsung sudah menjadi bagian struktur itu (strukturnya jelek) dan menampakkan diri sebagai kekuasaan yang tidak seimbang, yang menyebabkan peluang hidup tidak sama.

e. Disengaja atau tidak, bertitik berat pada akibat dan bukan pada tujuan. Pemahaman yang hanya menekankan unsur sengaja tentu tidak cukup untuk untuk melihat, mengatasi kekerasan struktural yang bekerja secara halus dan tidak disengaja. Dari sudut korban, sengaja atau tidak, kekerasan tetap kekerasan.

f. Yang tampak dan tersembunyi. Kekerasan yang tampak, nyata (*manifest),* baik yang personal maupun struktural, dapat dilihat meski secara tidak langsung, sedangkan kekerasan tersembunyi adalah sesuatu yang memang tidak kelihatan (laten), tetapi bisa dengan mudah meledak. Kekerasan tersembunyi yang struktural terjadi jika suatu struktur egaliter dapat dengan mudah diubah menjadi feodal, revolusi hasil dukungan militer yang hirarkis.[106]

---

[106] *Ibid.*, hlm. 67-72.

Tafsiran di atas memberikan keprihatinan, yang dengan demikian berkembanglah pemikiran alternatif untuk mengatasi kekerasan, sebagai gerakan menentang kekerasan, di mana Gandhi merupakan tokoh nama papan atas yang menurutnya ada tiga jenis perjuangan tanpa kekerasan. Yang paling penting adalah *non-violence of the strong*, yang dilakukan dengan keyakinan akan kekuatan diri. Kemudian *non-violence of the weak,* yang dilakukan karena tidak ada senjata dan sumber daya lain yang diperlukan untuk melakukan pertempuran. Yang terakhir adalah *non-violence of the coward*, yang begitu saja menyerah karena lemah dan takut. Beliau menganjurkan agar manusia yang berperang untuk memberi makna positif pada peperangan yang mereka lakukan, yaitu berperang untuk memperjuangkan sesuatu, bukan hanya menentang sesuatu.[107]

Islam sebagai ajaran, sejak dini telah memberikan keterangan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan anti kekerasan. Menurut al-Qur'an, Allah swt tidak senang pada tindakan kekerasan yang merusak (*fasad*)[108], karena pada dasarnya tindakan fasad adalah tindakan yang menghasilkan kerusakan pada tatanan sosial, dan menyebabkan hilangnya harta benda dan porak-porandanya kehidupan manusia.

Wahiduddin Khan menjelaskan bahwa anti kekerasan janganlah disamakan dengan non-aksi, atau pasif. Anti kekerasan di sini adalah

---

[107] *Ibid.*, hlm. xxii.

[108] Apa yang dimaksud tindak kekerasan yang merusak.itu dapat kita lihat dalam QS al-Baqarah pada ayat 205, artinya: "Dan apabila ia berpaling (dari mukamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak taman-tamanan dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan," Keterangan dari *Foot note* ayat tersebut bahwa ungkapan ini adalah ibarat dari orang-orang yang berusaha menggoncangkan iman orang-orang Mu'min dan selalu mengadakan pengacauan.

sebuah aksi dalam arti yang sesungguhnya. Anti kekerasan bahkan lebih dahsyat kekuatannya dari kekerasan itu sendiri. Fakta menunjukkan, bahwa aktivisme dari anti kekerasan jauh lebih hebat dari aktivisme kekerasan. Aktivisme anti kekerasan tidak memiliki batasan dalam lapangan geraknya. Ini adalah sebuah aksi yang bisa dilakukan dalam banyak hal. Kapan saja seseorang, kelompok atau masyarakat tertentu dihadapkan pada sebuah persoalan, maka jalan satu-satunya yang mereka jadikan sandaran untuk memecahkan persoalan itu adalah dengan kekerasan. Padahal cara terbaik untuk memecahkan persoalan adalah dengan cara-cara damai, dengan menghindari kekerasan serta konfrontasi. Cara-cara damai bisa saja bervariasi bentuknya. Maka dari itu, dalam usaha menyelesaikan sebuah problem diperlukan kejelian memilih metode mana yang dianggap paling *applicabble* (efektif) untuk memecahkan persoalan tersebut. Sebaliknya, kita bisa mengatakan dengan pasti, bahwa Allah sangat cinta anti kekerasan. Dia benci aktivitas kekerasan yang dilakukan sekehendak hati manusia. Di mana hasilnya adalah manusia harus membayar mahal harga kekerasan itu dengan kehilangan harta miliknya, dan juga nyawanya.[109]

Aksi kekerasan semakin tampak tatkala tuntutan menjadi sebuah keharusan, sehingga tidak sedikit keterpaksaan berubah sangat frontal, yang berakibat pada hilangnya nilai-nilai kemanusiaan. Fatalnya menjadikan korban yang berjatuhan telah direnggut semua haknya. Dalam

---

[109] Maulana Wahiduddin Khan, *Islam anti Kekerasan* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000), hlm. 152-153.

perjalanan prakteknya, ekspresi dari sebuah aksi kekerasan merambah pada aktifitas keagamaan dan menjadi radikal. Meski istilah ini tidak tepat dan merupakan hal pemaksaan, paling tidak ada pernyataan(pada kawasan wacana pemikiran) dengan istilah Islam radikal terhadap gerakan fundamentalisme.

Pandangan Alumni al-Mukmin Ngruki dalam menyikapi kekerasan sudah jelas bahwa kekerasan berbeda dengan *'jihād'* atau *'irhab'* yang selama ini selalu menjadi sterotip bagi sebagian kalangan. Dikatakan oleh Ali Usman bahwa definisi teror yang merupakan perbuatan dengan menggunakan kekerasan untuk menimbulkan ketakutan dalam usaha mencapai suatu tujuan, terutama tujuan politik dan bahkan istilah 'teror' dalam bahasa Arab sering disalahartikan dengan dicantumkannya kata *'irhab'*, selalu tertuju kepada umat Islam. Dengan tegas dikatakan bahwa pengertian dalam bahasa Arab ini tidak sama dengan kata *'irhab'* yang dipergunakan dalam al-Qur'an, ketika memerintahkan agar orang beriman melakukan 'irhab' terhadap orang kafir,[110] pendapat sama dikatakan oleh direktur Pondok Pesantren Ngruki Ustadz Wahyudin dan beberapa ustadz. Sebagaimana hal itu juga telah menjadi tujuh butir kesepakatan dalam ikrar bersama pada acara Silaturrohim Internasional alumni Pondok Pesantren Islam al-Mukmin Ngruki Sukoharjo, tanggal 22 Januari 2006.[111]

---

[110] Lihat QS. al-Anfāl ayat 60, yang artinya: "Siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggetarkan musuh-musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya."

[111] Lihat Teks Ikrar alumni IKAPPIM.

Jawahir Thantawi, dalam tulisannya, menjelaskan bahwa timbulnya persepsi keliru tentang syariat Islam yang identik dengan kekerasan yang pada umumnya karena dikaitkan dengan pelaksanaan hukum pidana Islam. Misalnya, ada hukuman mati (*qiṣāṣ*) yang dikenakan kepada kejahatan nyawa, murtad, dan pemberontakan, sanksi hukuman potong tangan bagi pencuri lelaki atau perempuan, sanksi hukuman lempar batu (*rajam*) bagi pezina lelaki atau perempuan. Dengan demikian, kekeliruan pemahaman yang menyamakan syari'ah Islam sebagai kekerasan karena diidentikkan, dengan hukuman pidana Islam itu tidak tepat.[112]

Islam telah menganjurkan dan memberikan instruksi pada kaum Muslimin untuk berjuang, berperang dan menggunakan kekerasan terhadap penindasan, musuh-musuh Islam dan pihak luar menunjukkan sikap bermasalah, dan tidak mau hidup damai dengan Islam dan kaum Muslimin.[113] Dari kasus kekerasan yang berwujud; sweeping terhadap tempat-tempat maksiat, dan terhadap orang asing juga peledakan bom di sejumlah tempat yang terjadi di Indonesia, merupakan suatu tindak missal yang memungkinkan dorongan tindakan kekerasan langsung (*direct violence*) terhadap suatu sikap dan perilaku yang dicurigai melecehkan simbol-simbol suci yang dihormatinya.

---

[112] Jawahir Thontowi, *Islam Neo-Imperialisme*, hlm. 20-21.

[113] Lihat QS. al-Baqarah ayat 190, yang artinya:"Perangilah di jalan Allah orang-orang yang telah memerangi kamu, tetapi jangan kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui."

J. Sumardianto mengatakan bahwa kekerasan sudah menjadi modus dalam masyarakat kita tatkala menyelesaikan berbagai masalah yang tumbuh dan berkembang.[114] Oleh karena itu, aksi kekerasan yang terjadi di tengah kehidupan masyarakat baik secara individu maupun kelompok tidak terlepas dari motif dan asumsi yang didasari rasa sentimen, permusuhan yang tidak berdasarkan kepada sumber syariat. Maka, cara-cara yang digunakan untuk mencapai tujuannya akan menggunakan segala cara, yang jelas-jelas sangat bertentangan dari tujuan ajaran Islam yang menganjurkan untuk beramar *ma'ruf nahi mungkar* dan ber*jihād fī sabīlillāh.*

2. *Jihād* dan Term Radikalisme, Terorisme

Jika melihat berbagai gerakan *jihād* sepanjang sejarah Muslim dapat diketahui terdapat kelompok-kelompok muslim yang menggunakan atas nama *jihād* untuk mencapai agenda sendiri. Namun, terdapat pula kecenderungan yang keliru di Barat yang menganggap radikalisme *jihād* merupakan fenomena umum dalam masyarakat Muslim secara keseluruhan. Tragedi peledakan Gedung WTC, 11 September 2001, sebagai kali pertama slogan momentum "perang melawan teroris" kepada dunia oleh Amerika, sebagai reaksi lanjutan kesepakatan Ronald Reagan dengan George Bush, pada tanggal 14 April 1986 yang memerintahkan pengeboman terhadap dua kota negara di Libya, Tripoli dan Benghhazi, dan disusul serangan militer kedua pada tanggal 21 Agustus 1998 oleh

---

[114] Lisiyono Santoso, *Agama dan Sakralisasi Kekerasan: Agenda Umat Islam* (Surakarta: LSI UMS, 2001), hlm. 77

Amerika Serikat terhadap negara Sudan dan Afghanistan.[115] Pada aksi tersebut, tidak sedikit dari elemen bangsa mengeluarkan pernyataan sikap keras mengutuk pemboman yang dilakukan oleh Amerika Serikat atas negara Muslim tersebut. Bercermin pada aksi tersebut, aksi kekerasan merupakan fenomena di dalam kehidupan modern.

Menurut seorang pakar perang Israel Martin van Craveld, jika seseorang atau negara memerangi aksi kekerasan *(terorisme),* maka dia akan menjadi teroris. "*When you fight terrorism, you become a terrorist*".[116] Sama halnya dengan wacana 'terorisme', 'radikalisme', dan 'militan', suatu hal yang sangat sulit dipahami oleh kalangan akademisi. Antropolog Filipina F Landa Jocano dalam tulisannya *Ideology and Radical Movements in the philippines: A Preliminary View* menyatakan bahwa pada umumnya sejumlah gerakan radikal yang muncul di negara-negara berkembang merupakan manifestasi atas penolakan terhadap proses modernisasi. Secara historis, menurut Joccano, gerakan radikal selalu mengarah pada upaya menggulingkan atau paling tidak menantang kemapanan kekuasaan agama ataupun sipil yang selama ini dianggap sebagai penyebab penderitaan rakyat. Meski gerakan radikal ini memiliki bentuk yang berbeda-beda, mereka memiliki elemen-elemen yang hampir sama, yakni memiliki kesadaran dan upaya kolektif dalam sebuah organisasi untuk menantang kemampuan kekuasaan, sebagai upaya melakukan perubahan ke arah kondisi yang mereka yakini lebih baik dan

---

[115] Media Dakwah September 1998.
[116] The Economist 15 Agustus 1998.

lebih memuaskan. Sementara itu, gerakan-gerakan radikal tumbuh karena berbagai inspirasi, agama, sosial, dan politik.[117]

Menurut Hoarce M. Kallen, radikalisme ditandai oleh tiga kecenderungan umum.[118]

Pertama, radikalisme merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Respon tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga, atau nilai-nilai yang dapat bertanggung jawab terhadap keberlangsungan keadaan yang ditolak.

Kedua, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti dengan tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisme terkandung suatu program atau pandangan dunia *(world view*) tersendiri.

Ketiga, kaum radikalis memiliki keyakinan yang kuat akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Dalam gerakan sosial, kaum radikalis memperjuangkan keyakinan yang mereka anggap benar dengan sikap emosional yang menjurus pada kekerasan.

Kartodirjo mendefinisikan gerakan sosial radikal sebagai gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlaku dan ditandai oleh kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan bermusuhan dengan kaum yang mempunyai hak-hak istimewa dan yang berkuasa. Keanggotaan gerakan-gerakan sosial yang radikal itu terbatas

---

[117] Miftahuddin, *Radikalisasi Pemuda PRD Melawan Tirani* (Jakarta: Desantara Utama, 2004), hlm. 11.

[118] www.detik.com indo.net.news.

pada strata sosial rendahan, kaum yang tertindas, atau orang-orang yang kurang mampu.[119] Yang mempunyai ciri dari kegiatan radikal ini menurut Calhoum, *"Radicalism is to designate to basic or extreme challenge to establish order"* adalah adanya tujuan untuk mengubah tatanan yang dianggap tidak benar atau merugikan secara mendasar atau ekstrim.[120]

Predikat tersebut dapat berupa pada suatu pemikiran atau paham sehingga muncul istilah gerakan radikalisme. Maknanya bahwa radikalisme adalah suatu paham yang menginginkan perubahan atau pembaruan sosial dan politik dengan cara kekerasan, dan sikap ekstrem pada suatu aliran politik. Dengan demikian, jika term tersebut dikaitkan dengan istilah Islam radikal, maka memiliki arti sebagai paham keislaman yang menginginkan dilakukannya perubahan sosial dan politik sesuai syari'at Islam dengan cara kekerasan dan drastis. Melihat pemahaman ini, maka muncul asumsi jika setiap aksi yang mengedepankan cara pandang pergolakan untuk sebuah perubahan masyarakat dengan perlawanan ideologi menggunakan Islam sebagai acuannya maka akan memberikan gambaran bahwa di sana adanya kekerasan. Tidak sedikit aksi kekerasan yang dilakukan seringkali diletakkan pada kelompok agama fundamentalis. Fakta ini memberikan penilaian bahwa doktrin dan praktik agama mendorong pada aksi kekerasan, yang pada umumnya terjadi dengan motif yang di antaranya: gerakan keagamaan yang berubah menjadi gerakan sosial poitik ataupun kepentingan. Mengenai hal tersebut

---

[119] Ipong S Azhar, *Radikalisme Petani Orde Baru* (Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia, 1999), hlm. 26.

[120] *Ibid.*

Islam telah memberikan jawaban bahwa *Jihād* berbeda dengan aksi kekerasan. Agama telah menjadi suatu kekuatan dunia yang tidak lagi terbatas memberikan pengaruh bagi kehidupan politik melalui interaksi dengan lapisan penguasa. Bahkan yang terpenting adalah perpindahan agama dari tingkat global dan kolektif ke tingkat bagian-bagian atau individu. Islam sebagai kekuatan memiliki prinsip bahwa kebenaran tanpa kekuatan tidak memiliki arti. Islam dalam sejarahnya didominasi oleh pengertian *jihād* yang berarti kemampuan seseorang dalam mengetengahkan dirinya untuk merealisasi tujuan luhur dakwah Islamiyah. Sehingga pengertian seperti ini hanya merupakan wajah lain dari pengertian terdahulu yang dinamakan dengan 'terorisme internasional'.

Pandangan Barat sering menghubungkan antara *jihād* dengan terorisme. Yang sesungguhnya dua hal tersebut mempunyai sudut pandang yang berbeda. Penggunaan kekerasan atau teror tidak dapat langsung dikatakan sebagai terorisme, karena teror bisa dilakukan untuk mencapai tujuan-tujuan kriminal dan personal. Sebaliknya, seperti yang dikemukakan Thornton, terorisme adalah penggunaan teror sebagai tindakan simbolis yang dirancang untuk mempengaruhi kebijaksanaan dan tingkah laku politik dengan cara ekstra normal, khususnya penggunaan ancaman kekerasan. Dalam lingkup pengertian ini, Thornton membedakan dua teori pembedaan teror. *Pertama, enforcement terror,* yang digunakan penguasa untuk menindas tantangan terhadap kekuasaan mereka. *Kedua, agitational terror,* yakni kegiatan teroristik yang dilakukan mereka yang

ingin mengganggu tatanan yang mapan untuk kemudian menguasai tatanan politik.[121] Dengan demikian terorisme, menggunakan ketakutan sebagai alat untuk mencapai tujuan politik, dan segala hal-hal ketakutan adalah sebagai alat atau metode.

Pandangan Islam jelas bahwa terorisme sangat bertentangan dengan ajaran Islam, di mana terorisme sangat erat kaitannya dengan kekerasan. Islam tidak pernah mengajarkan terorisme. Meskipun pada kenyataannya dalam kekinian, *Jihād* adalah perang yang tidak terlepas atau melibatkan instrumen kekerasan yang dapat dikategorikan sebagai terorisme. Makna *Jihād* dalam Islam diletakkan dalam fokus kajian pergeseran dari perperangan antarsuku beralih kepada perang di luar dunia Islam (secara luas). Islam melarang segala macam bentuk perang kecuali *jihād*, yaitu perang yang dilakukan menurut petunjuk-petunjuk Allah. *Jihād* bukan merupakan suatu fenomena kekerasan yang kebetulan terjadi tetapi timbul dari himpunan unsur-unsur dan di dalam Islam telah diberi doktrin *syar'i*.[122]

Kata *Jihād* berasal dari kata kerja '*jahada*' (kata benda abstrak adalah: *juhd*) yang berarti: "berusaha segiat-giatnya".[123] Artinya, menurut ilmu hukum keagamaan *(yuridis-teologis) jihād* ialah usaha sesorang yang mempergunakan tenaganya dengan menempuh jalan-jalan yang ditunjukkan Allah, yaitu menyebarkan kepercayaan kepada Allah dan

---

[121] T.P Thornton, *Terror as a Weapon of Politikal Agitation*", dalam Eckstein (ed) *Internal War* (New York: tpb, 1964), hlm. 73-74.

[122] *Ibid.*, hlm. 75

[123] Fairuzabadi, *Qomus al-Muhit* Jilid I (Kairo: tpb, 1933), hlm. 286. Tentang arti jihad sebagai "usaha" lihat QS. al-An'am: 108; al-Haj: 77.

berusaha supaya firman Allah menjadi satu-satunya kata yang benar di dunia. Ganjaran atas usaha itu bagi individu Islam merupakan pembebasan atau keselamatan di akhirat yang menghantarkan ke surga. Hal ini didasarkan pada al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (١٠) تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١١) يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢)

Artinya :

"Hai orang yang beriman, sukakah kamu aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkan kamu dari adzab yang pedih?, (yaitu) kamu beriman kepada Allah dan Rasulnya dan berjihād di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahuinya. Niscaya Allah akan mengampuni dosa-dosamu dan memasukkan kamu kedalam syurga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, dan (memasukkan kamu) ketempat tinggal yang baik di dalam syurga 'Adn itulah keberuntungan yang besar.".[124]

Jihād, menurut arti yang luas, bersal dari kata usaha, dan tidak selalu berarti bertempur hal ini dikarenakan usaha dengan menempuh jalan yang ditunjukkan Allah dapat dilakukan dengan jalan damai maupun dengan cara kekerasan. *Jihād* dapat dipandang sebagai salah satu bentuk propaganda yang dapat dilakukan dengan jalan mengajak atau dengan mempergunakan pedang. Pada pertama kalinya wahyu turun di Mekkah. Penekanannya adalah mengajak secara persuasif dengan memperingatkan orang-orang yang menyembah kepada berhala, sebagaimana terdapat dalam ayat yang berbunyi:

---

[124] QS. al-Ṣaff ayat (10-12), *al-Qur'an dan Terjemahannya Revisi Terbaru*, *Op. Cit*, hlm. 1253-1254

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ

Artinya:

"Seseorang yang berjihād, hanya berusaha untuk keselamatan dirinya".[125]

Dan menunjukkan, bahwa jihād adalah usaha membebaskan diri dari segala dosa, bukan usaha untuk mengislamkan orang yang tidak percaya akan agama Islam.[126] Pada periode Madinah jihād diartikan sebagai perselisihan dan tidak menyangsikan lagi bahwa dalam beberapa ayat tentang jihād memiliki arti perang atau bertempur."[127]

Akan tetapi, para ahli hukum membedakan empat metode yang dapat ditempuh oleh umat Islam dalam melakukan *Jihād*, yaitu: dengan hati, lidah, tangan dan pedang.[128] Metode pertama perang melawan syaitan dalam usaha menghindari perbuatan-perbuatan yang jahat. Macam *jihād* ini penting bagi Nabi Muhammad saw, dan dipandang sebagai *jihād* yang tertinggi nilainya.[129] Metode kedua dan ketiga dilakukan dengan menegakkan hal-hal yang baik dan memperbaiki hal-hal yang salah.

Metode *jihād* yang keempat berarti perang, yaitu bertempur melawan mereka yang tidak percaya (kafir) dan merupakan musuh agama Islam.[130] Umat Islam wajib mengorbankan "jiwa dan raga"[131] dalam melakukan perang tersebut.[132]

---

[125] QS. Al-Ankabut ayat (6), *Ibid*, hlm. 880

[126] Syafi'i, *al-Umm Jilid 4*, hlm. 84-89.

[127] QS. Al-Baqarah: 216; QS. At-Taubah: 41; QS. Al-Hujurat: 15; QS. Al-Ṣaff: 11; dan QS. At-Tharim: 9.

[128] Ibn Hazm, *al-Faṣl*...Vol. IV, hlm. 135; Ibn Rusydi, *al-Muqaddimat*...Vol.I, hlm. 259; Buhuti, *Kaṣṣhaf al-Qina'*...Vol.III, hlm. 28.

[129] Ibn al-Humam, *Syarḫ Fatḫ al-Qadir* Jilid IV, hlm. 277.

[130] Ibn Hazm, *al-Faṣl*... Jil IV, hlm. 135.

[131] QS. aṣ-Ṣaff: 11.

[132] Bukhari, Kitab al-Jami' al-Ṣaḥiḥ, Jil.II, hlm. 199; Abu Daud, *Sunan* Jil III, hlm. 5; Darimi, *Sunan Jilid II*, hlm. 213.

Pada prinsipnya, *jihād* (perang) sesungguhnya dalam ajaran Islam dimaksudkan untuk menyingkirkan halangan, baik berupa politik, ekonomi maupun sosial, dalam segala yang mengganggu laju perjalanan dakwah Islamiyah. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa esensi *Jihād* (perang) adalah penghancuran dan pendobrakan setiap sekat penghalang dakwah Islamiyah.

Apabila orang telah menerima ajaran Islam, kemudian memeluknya, maka tidak perlu lagi menghunus pedang, menumpahkan darah, merusak proyek-proyek atau harta benda orang itu karena dienullah (Islam) ini datang untuk kebaikan dan ketentraman, bukan untuk pengrusakan dan penghancuran. Dengan demikian, sudah menjadi kebutuhan darurat yang tidak dapat dielakkan lagi bahwa keadaan darurat tersebut diukur menurut kepentingannya.[133] Abdul Baqi Ramdhun menyatakan bahwa pada *jihād* memiliki fase-fase dalam turunnya perintah *jihād fī sabīlillāh*, sebagai berikut:

a. *Jihād dakwah* tanpa pedang. *Jihād* ini pada awalnya adalah berdakwah kepada manusia untuk menerima dinul Islam. Untuk mewujudkan hal tersebut adalah melalui hujjah, nasehat yang baik, serta bantahan dengan cara yang baik. Mengangkat pedang pada saat itu bahayanya lebih besar dari pada manfaatnya.

---

[131] QS. as-Saff: 11.

[132] Bukhari, Kitab al-Jami' al-Ṣaḥiḥ, Jil.II, hlm. 199; Abu Daud, *Sunan* Jil III, hlm. 5; Darimi, *Sunan Jilid II*, hlm. 213.

[133] Abdullah Azzam, *Fī Jihād Adabun wa Aḥkāmun*, hlm. 4.

b. Kewajiban *Jihād difa'iy* (defensif). Kemudian turun perintah untuk memerangi orang-orang yang memerangi siapa saja. Dalam *jihād* ini, bukan kaum muslimin yang memulai. Peperangan ini semata-mata hanya untuk mempertahankan diri, menolak serangan dan mematahkan serbuan saja. Dimaksudkan *jihād* ini supaya kaum Muslimin tidak dibantai sampai ke akar-akarnya, dan tidak ditumpas secara total lantaran sedikit dan lemahnya keadaan mereka dan agar orang-orang kafir tidak tambah sewenang-wenang.[134]

c. Kemudian turun izin memerangi orang-orang kafir dan melakukan penyerangan terhadap mereka. Sama saja apakah mereka yang memulai perang atau tidak. Yang demikian itu ketika orang-orang kafir terus menerus dalam tindak kezaliman dan kesewenang-wenangannya, telah memuncak kebengisan dan kekejamannya, dan tidak bergeming dari kekafiran dan kesombongannya, serta jauh melampaui batas perbuatan mereka. Sebagaimana firmanya:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠)

---

[134] Abu Ja'far ath-Thahari meriwayatkan dengan sanadnya dari ar-Rabi' mengenai tafsir firman Allah, artinya: "Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kalian (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas."(al-Baqarah:190). Ia mengatakan, ini adalah ayat yang pertama kali turun dalam soal perang di Madinah Munawarah. Ketika ayat ini turun, Rasulullah memerangi mereka yang memeranginya dan mencegah diri dari memerangi mereka yang tidak memeranginya, sampai dengan turunnya surat at-Taubah. Syamsyuddin asy-Syarkhasi mengatakan dalam kitab *al-Mabsuth* pada Bab Peperangan, adalah rasulullah diperintah untuk berpaling dari kaum musyrikin pada awal mulanya Allah berfirman. Qs. 15:85, 94. Kemudian beliau diperintahkan untuk menyeru manusia kepada dienullah lewat nasehat dan perbantahan dengan cara yang baik. Allah berfirman. Qs. 16:125, Qs.22 :39.

Yang artinya:

"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (Yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Rabb kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong oraang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa."[135]

d. Kewajiban jihād secara mutlak. Kemudian turun perintah yang mewajibkan jihād secara mutlak terhadap kaum muslimin, untuk memerangi semua orang kafir, mempertahankan diri ataupun menyerang dengan tujuan meninggikan kalimat Allah, menyebarkan dakwahnya dan memberlakukan syari'atnya di seluruh muka bumi, Timur dan Barat, dan kepada seluruh umat manusia dengan segala perbedaan bangsa, warna kulit, bahasa negeri serta daerah mereka. Sebagaimana perintah Allah:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ

Yang artinya:

"Diwajibkan atas kalian berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kalian benci. Boleh jadi kalian membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagi kalian, dan boleh jadi kalian menyukai

---

[135] QS. Al-Ḥajj ayat (39-40), *Al-Qur'an dan Terjemahannya Revisi Terbaru, Op. Cit*, hlm. 732.

sesuatu, padahal ia amat buruk bagi kalian. Allah mengetahui sedangkan kalian tidak mengetahui."[136]

Pembahasan ini, maka dapat dimengerti perbedaan antara Jihād dan perang yang antara keduanya memiliki *marhala* (tahapan) dan adab-adab jihād. Bahkan Teresa Watanabe menjelaskan: "Kitab suci Islam tidak hanya mempersoalkan peperangan tetapi juga memberikan pengaturannya".[137] Pandangan yang banyak berkembang di kalangan para ilmuwan Barat lebih banyak bahwa Islam berkembang dan disyi'arkan dengan pedang tanpa melihat proses ataupun syarat-syarat dan adab dalam jihād (perang). Lebih luasnya bahwa pengertian jihād harus ditinjau dari berbagai aspek (etimologi, istilah, dan syar'i).

Sayyid Qutb, menjelaskan tahapan-tahapan *jihād*, yang lebih memberikan penegasan kepada petunjuk-petunjuk ringkas, yang bercirikan:

Pertama: adalah realisme yang hebat dalam metode agama ini. Agama ini adalah suatu gerakan yang diarahkan dengan cara-cara yang sesuai dengan wujud eksistensinya. Agama ini sekarang sedang menghadapi suatu kejahiliyahan ideologis konseptual di atas mana didirikan sisitem-sistem realitas praktis. Sistem-sistem ini didukung oleh kekuasaan-kekuasaan yang mempunyai kekuatan-kekuatan materi. Oleh karena itu, gerakan Islam ini menghadapi seluruh kenyataan itu dengan dakwah dan keterangan yang jelas, untuk meluruskan kepercayaan dan

---

[136] Syaikh Abdul Baqi Ramdhun, *Al-Jihād Sabīluna* (Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah, 1410/1990), hlm. 55.

[137] Teresa Watanabe, *The Influence of Islam* (Seattemsawource.Com/html/nstionworld/ 134355213-islam html), hlm. 66.

konsepsi. Islam adalah suatu gerakan yang tidak cukup hanya memberikan keterangan-keterangan di depan kekuasaan materi itu. Islam juga tidak akan mempergunakan kekuatan materi dalam menghadapi hati nurani manusia. Kedua hal ini sama dalam metode agama ini, hanya bergerak untuk membebaskan manusia dari menjadi hamba manusia lain, sehingga manusia itu hanya menjadi hamba Tuhan saja.

Kedua: dari metode agama ini adalah realisme yang aktif, yang penuh gerakan. Gerakan ini mempunyai tahapan-tahapannya. Setiap tahap mempunyai cara yang sesuai dengan persoalan-persoalan yang dihadapinya dan kebutuhan-kebutuhannya yang riil. Setiap tahap melapangkan jalan untuk tahap selanjutnya. Islam tidak menghendaki kenyataan hanya dengan teori-teori saja. Islam juga tidak menghadapi tahap demi tahap itu dengan cara-cara yang beku.

Orang-orang yang menyebut ayat-ayat al-Qur'an sebagai bukti dari metode agama ini dalam soal *jihād* , dalam hal ini tidak memperhatikan ciri ini, dan juga tidak memperlihatkan keadaan setiap tahap yang dilalui oleh metode ini, dan tidak memperhatikan hubungan ayat-ayat al-Qur'an yang dibacanya itu dengan setiap tahap yang dilalui. Maka orang yang melakukan hal yang seperti itu sesungguhnya telah mencampuradukkan persoalan dalam bentuk yang gawat sekali dan telah mengacaukan metode agama ini dalam bentuk yang membawa kita kepada kesesatan. Mereka ini telah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tafsiran-tafsiran yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah *ultimate* dari agama ini. Sebabnya adalah karena mereka menganggap setiap ayat al-

Qur'an itu seolah-olah suatu ayat yang final, yang merupakan kaedah final dari agama ini. Mereka inilah sesungguhnya kalangan defitis. Mereka berkata: Islam hanya melakukan *jihād* untuk mempertahankan diri saja. Dengan mengucapkan perkataan itu mereka mengira bahwa mereka telah melakukan sesuatu hal yang baik sekali untuk agama Islam. Padahal mereka telah menghilangkan semua tiran dari permukaan bumi, sehingga seluruh manusia ini hanya menjadi hamba dari Tuhan saja. Bukan dengan memaksa mereka menganut akidahnya, tetapi dengan melapangkan jalan bagi mereka untuk sampai kepada akidah ini, setelah meruntuhkan sistem politik yang berkuasa, atau sampai mereka itu dipaksa untuk membayar iuran negara (*jizyah*), mengumumkan menyerah, memberikan kesempatan bagi massa manusia ramai untuk berkenalan dengan aqidah ini, sehingga mereka mempunyai kebebasan yang penuh untuk memeluk atau tidak memeluk agama ini.

Ketiga: bahwa gerakan yang berjalan terus ini dan cara-caranya yang selalu berubah itu, tidak akan menyelewengkannya dari tujuan-tujuannya yang telah digoreskan sejak semula, yaitu meminta satu tujuan saja: ikhlas dalam menghambakan diri kepada Tuhan. Jangan menyembah manusia lagi. Islam terus berusaha untuk merealisasikan tujuan yang satu ini dengan menuruti suatu garis yang telah ditentukan, suatu rencana yang mempunyai tahapan tertentu, dan setiap tahapan itu dihadapi dengan cara-cara yang selalu baru, selalu berubah-ubah sesuai dengan kondisi dan situasi.

Keempat: batasan legal yang mengatur hubungan antara masyarakat Islam dan masyarakat lain. *Jihād* adalah suatu yang mesti ada untuk dakwah. Kalau yang menjadi tujuan dakwah menyatakan kebebasan manusia dalam bentuk yang bersungguh-sungguh, ia akan menghadapi kenyataan realistis manusia yang ada dengan mempergunakan cara-cara yang seimbang dengan segala sendinya.

Islam pada waktu berusaha untuk mencapai perdamaian, maka yang ditujunya bukanlah perdamaian yang murah, yaitu dengan pengertian bahwa suatu daerah tertentu di atas dunia ini yang penduduknya telah memeluk agama Islam, telah berada dalam kedaan aman dan tentram. Yang selalu diperhatikan adalah tahap terakhir yang telah dicapai oleh gerakan *jihād* dalam Islam, dengan perintah dari Tuhan. Bukan permulaan massa *da'wah* dan bukan pula pertengahannya.[138]

Hal tersebut juga terdapat pada keterangan Imam asy-Syafi'i, di mana beliau berpendapat mengenai tahapan-tahapan disyari'atkannya perang:

> "*Sesungguhnya kaum Muslimin di Mekkah, pada awal mula bi'tsah, hidup tertindas dan teraniaya. Mereka belum diizinkan untuk berhijrah maupun berperang. Kemudian mereka diizinkan berhijrah, tetapi masih sebatas diperbolehkan, tidak sampai diwajibkan atas mereka. Maka berhijrahlah sekelompok kaum Muslimin ke negeri Habasyah. Kemudian Allah mengijinkan Rasul-nya untuk berhijrah ke Madinah. Kemudian dibolehkan bagi mereka berperang untuk mempertahankan diri. Kemudian diwajibkanlah hijrah terhadap orang-orang yang mampu atasnya dari kaum Muslimin yang masih tinggal di Mekkah kemudian perang (jihād) menjadi perkara yang wajib bagi kaum Muslimin.*"[139]

Tahapan dalam perjuangan Islam di Indonesia pernah dilakukan oleh Gerakan Darul Islam Imam Kartosuwiryo (memproklamasikan NII,

---

[138] Sayyid Quṭb, *Petunjuk Jalan*, hlm. 87-105.

[139] Asy-Syafi'i, *al-Umm* IV, hlm. 84; al-Syaf'i, *Ahkamul Qur'an*II, hlm. 11-18.

19 Agustus 1949), yang dikenal dengan Konsep Iman, Hijrah, dan *Jihād.* Tahapan ini dilakukan melalui proses waktu yang cukup panjang di antara tahapan tersebut terkait satu dengan yang lainnya.[140]

Abdullah Azzam menjelaskan bahwa tidak diragukan lagi bahwa *jihād* merupakan tingkatan yang paling sempurna dan paling tinggi. Dan manakala seseorang itu ber*jihād fī sabīlillāh*, maka pada saat itu pula dia dekat dengan Allah. Adapun ayat yang menjelaskan tentang hijrah yang dikaitkan dengan *jihād* secara berurutan, karena tidak ada *jihād* tanpa Hijrah, dan tidak ada Hijrah tanpa Iman, karena *Iman, Hijrah* dan *jihād* adalah tiga rukun yang dijadikan wasilah orang yang beriman untuk mendapatkan *Rahmat Rabbul 'Alamin.* Derajat pemula yang sangat asasi adalah derajat Iman. Derajat yang dijadikan fondamen bagi setiap bangunan ibadah, dan ditegakkan atasnya setiap cabang dari cabang-cabang syariat. Kemudian derajat berikutnya adalah hijrah, kemudian derajat yang paling tinggi adalah *jihād* . Adapun *Jihād* sendiri ada empat

---

[140]Darul Islam menghadirkan Islam melalui ajaran-ajarannya dalam Qur'an yang mempunyai efeknya yang aktual, yang dalam refleksitasnya disimbolkan dalam wujud ibadah sehingga tujuan yanga hendak dicapai selaras dengan apa yang menjadikan makna ibadah kepada nilai-nilai keimanan. Maka hal ini akan melahirkan kepribadian yang mampu mengendarai perjuangan ini tanpa menggantungkan kekuatan-kekuatan di luar Allah. Ekspresi dari pengakuan iman ini lahir dengan sikap Hijrah, sebagai sikap politik yang tidak sama sekali melibatkan diri dengan keragaman partai-partai yang ada ataupun loyalitas kepada pemerintahan sebagai langkah menghindari "Fitnah dalam Agama". Sesudah pembahasan arti hijrah, Kartosuwiryo melanjutkan dengan mengatakan, hampir di setiap tempat di mana kata hijrah digunakan dalam Qur'ān, kata ini diasosiasikan dengan jihad. Sementara menghubungkan Hijrah dan Jihad, beliau sangat berhati-hati menghindarkan penafsiran yang terlalu agresif mengenai kedua konsep itu. Dalam pembicaraan jihad berikutnya beliau dikemukakannya, kata ini tidak berarti "perang dalam arti yang sering dipahami oleh orang Barat. Dengan membedakan uraian jihad yang digolongkan kepada dua pengertian, yaitu *Jihad al-Asghar* dan *jihad al-Akba r*(jihad kecil dan besar), menjadikan pihak lawan memperhitungkan atas sikapnya yang mewujudkan wilayah darul Hijrah (Madinah) dengan dideklarasikannya Negara Madinah atau "Darul Islam" pada tahun 1949. Lihat. al-Chaidar, *Wacana Ideologi Negara Islam*, hlm. 73-74, juga bandingkan Cornelis *Van Dijk. Darul Islam*, hlm. 23-24.

macam: 1) *jihād* melawan hawa nafsu, 2) *jihād* melawan syetan, 3) *jihād* melawan orang-orang kafir, 4) *jihād* melawan orang-orang munafik.[141]

Alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki telah memaklumi bahwa rintisan IKAPPIM mengenai pemaknaan *jihād* tak terpisahkan dengan pemahaman *jihād* yang telah menjadi kesepakatan para *ulama as-salāf aṣ-ṣālih* dalam menegakkan *kalimatullāh hiya 'ulya*. Pada tahapan yang sama merupakan suatu proses berskala menegakkan syariah di belahan bumi berada dan sebagai wujud untuk mensikapi berbagai kezaliman. Tidak sebagaimana yang dikatakan oleh sejumlah pernyataan Barat bahwa kekerasan merupakan perisai bagi setiap perlawanan terhadap hegemoni Barat. *Jihād* sesungguhnya berbeda dengan kekerasan yang selalu muncul di benak para pemikir Barat.[142]

Di wilayah konflik (*dār al-harb*) di luar dunia Islam, kekuatan merupakan alat untuk melanggengkan kelangsungan kultural *(cultural survivel)*. Dalam konteks semacam ini, menegakkan kemurnian eksistensi agama (*the purity of religious existence*) dianggap sebagai perkara *jihād*, satu kata yang secara literal berarti 'berjuang keras' dan sering diterjemahkan dengan 'perang suci'. Pandangan sebagaimana di atas bukan saja terhadap sejumlah alumni yang terlibat dalam *jihād* tersebut, tetapi terjadi kepada siapa saja yang merasa memiliki misi yang sama dan terpanggil untuk mengadakan perlawanan dan pembelaan terhadap

---

[141] Abdullah Azzam. *Fī al-Hijrah wa al-I'dādi*, hlm.
[142] Wawancara, Ustadz Abdullah, alumni, 22 Januari 2006 di Surakarta.

saudaranya yang muslim yang sedang dizhalimi. Bukti sebagai rasa solidaritas. Sikap inipun diungkapkan oleh Ustadz Abu Bakar Baasyir terhadap Al-Ghazi (ketika sebelum meninggal):

> *"Kalau memang ia murid Ngruki dan berjihād di Filipina, menolong umat Islam Moro yang tertindas, serta sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah, saya bersyukur kepada Allah SWT. Pondok yang ikut saya dirikan dapat menghasilkan murid dengan kesadaran membela umat Islam dan kaum Muslimin. Saya bersyukur kepada Allah. Jika bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah, saya kecewa."*[143]

Sebagaimana Mark Juergensmeyer dalam bukunya mengatakan,. Ayatollah Khomaini, membenarkan bahwa banyak prinsip-prinsip ajaran Islam yang menganjurkan berjuang dan memperkenankan penggunaan kekuatan (*force*). Di samping larangan-larangan al-Qur'an tentang pembunuhan, ada juga prinsip-prinsip ajaran Islam yang menjustifikasikan (membenarkan) perbuatan ini. Kekerasan dibutuhkan untuk tujuan-tujuan hukum, misalnya dan kekerasan kadang-kadang dianggap perlu untuk mempertahankan akidah (agama).[144] Jawahir Thontowi, mengungkapkan beberapa alasan utama penggunaan kekerasan. Pertama adalah untuk pertahanan diri atau melawan kejahatan. Yang lain terkait dengan lawannya apakah negara atau komunitas.[145] Kepedulian terhadap sesama saudara seiman inilah yang melandasi pemikiran dan sikap sebagai rasa ukhuwah, terpanggil untuk menolong memberikan solusi dengan kemampuan yang dimilikinya. Oleh karena itu, kekerasan yang terjadi pada akhir-akhir ini bukanlah suatu aksi yang kebetulan tanpa sebab,

---

[143] Gatra 2 Februari 2002, hlm. 29.
[144] Mark Juergensmeyer, *Terorisme Para Pembela Agama*, hlm. 116.
[145] Jawahir Thontowi, *Neo-Imperialisme dan Terorisme*, hlm. 25.

tetapi karena merupakan reaksi dari suatu hegemonitas kekuasaan yang menzalimi terhadap kaum yang tertindas di mana saja berada, dalam hal ini adalah Umat Islam. Kebetulan dari sejumlah aksi kekerasan tersebut di Filipina maupun di Indonesia didapatkan beberapa alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki.

Munculnya budaya perjuangan ideologi, yang diklaim sebagai bahan bakar perjuangan, merupakan metodologi untuk memberikan karakter khas dalam wacana pergerakan itu sendiri. Hal ini diposisikan karena sebagai payung yang mempersatukan perbedaan-perbedaan yang ada, juga sebagai pembuktian konsistensi yang terukur sebagai bentuk formulasi aktualisasi aspirasi. Bisa jadi pergulatan ideologis di tengah-tengah para aktivis disebabkan; *pertama*, munculnya kelompok-kelompok ataupun partai-partai Islam yang membela kepentingannya; *kedua*, adanya asumsi bahwa isue ideologisasi yang digambarkan sebagai aksi kekerasan yang dilakukan oleh pihak-pihak non Islam ataupun asing; *ketiga*, sebagai wujud untuk kembali kepada Islam Kafah (pemurnian agama secara keseluruhan). Fenomena tersebut merupakan wacana untuk dapat dijadikan sebagai tantangan ke depan, dalam memperbaiki pandangan ataupun sikap keagamaan yang beragam sebagai perwujudan kesadaran terhadap agama yang menjadi keyakinan. Oleh karena itu, tuduhan kekerasan terhadap pembelaan keyakinan agamanya sangat tidak berdasarkan kepada suatu kajian yang objektif dan analitis atau sangat apriori dan alergi terhadap gejala aktifitas keagamaan yang membawa kepada pembelaan keyakinannya sebagai ideologi.

3. Aksi Peledakan Bom dalam Persfektif Pergerakan

Munculnya aksi bom bunuh diri pada satu dasawarsa belakangan ini, di berbagai dunia khususnya Indonesia merupakan fenomena modern di dunia Islam pada masa sekarang ini. Yang menjadi sasaran aksi adalah satu wilayah atau komunitas di mana merupakan lawan atau sekutunya. Mulai dari aksi bom bunuh diri di Paddy's Café, Bali (12 Oktober 2002), yang disebut dengan Bom Bali I, kemudian menyusul aksi bom bunuh diri di Hotel Marriot, Jakarta (5 Agustus 2003), dan terakhir ini bom bunuh diri Bali II, (1 Oktober 2005), yang kemudian menjadi perhatian dunia internasional.

Hal ini mengingat bahwa dalam catatan sejarah peledakan bom bunuh diri ini ternyata melibatkan pula seorang perempuan seperti yang terjadi di tempat penjualan tiket di pintu masuk bandara pada konser terbuka yang dipadati pengunjung. Bahkan aksi bom bunuh diri ini juga sering terjadi di Israel dan pos-pos militer tentara AS, seperti di Hotel Palestina, Baghdad. Sebagai taktik baru bagi bagian terkecil dari kelompok pergerakan Islam, juga sangat efektif dalam mematahkan lawan dan sekutunya.[146]

Trend bom bunuh diri dalam sejarahnya muncul pada abad ke-20 yang dipelopori oleh Hizbullah ini telah diklaim oleh Amerika Serikat sebagai terorisme internasional yang dengan interprestasi sebagai

---

[146] John L. Esposito, *Unholy War* (Yogyakarta: LKIS, 2002), hlm. 120-125.

pembelaan terhadap agama. Persepsi umum bahwa kekerasan agama muncul secara global dikarenakan adanya catatan-catatan peristiwa aksi kekerasan semacam itu. Pada tahun 1980, Departemen Intelijen Amerika Serikat mencatat hanya satu agama. Di tahun 1998, Menteri Luar Negeri Amerika Serikat, Madeleine Albright, mencatat ada 30 kelompok teroris dunia yang sangat berbahaya, lebih dari separuhnya berbasis agama (Yahudi, Islam, Kristen, dan Budha).[147]

Meskipun sesungguhnya bom bunuh diri ini banyak didapatkan di negara yang konflik, tapi yang menjadi monumental di Indonesia secara antropologis sosial adalah negara yang menganut asas kekeluargaan dan kelompok kekerabatan, di mana dalam masyarakat yang terdiri dari hampir semua suku bangsa di Indonesia, adat sopan santun yang menentukan bahwa kelakuan terhadap kerabat-kerabat yang dapat dipergauli dengan sikap bebas. Pembuktian dari prilaku tersebut, adalah adanya konsepsi bahwa hal yang bernilai tinggi itu apabila manusia suka bekerja sama dengan sesamanya berdasarkan rasa solidaritas yang besar. Konsep ini, yang biasanya disebut nilai gotong royong, mempunyai ruang lingkup yang sangat luas karena dipastikan bahwa hampir semua karya manusia itu biasanya dilakukannya dalam rangka kerja sama dengan orang lain.[148]

Sebagaimana pembahasan terdahulu, penulis memberikan perspektif bahwa ada keterlibatan dari para alumni yang melakukan

---

[147] Mark Juergensmeyer, *Terorisme Para pembela Agama*, hlm. 7-8.

[148] Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitet dan Pembangunan* (Jakarta: Garamedia, 1974), hlm. 21.

pengeboman di sejumlah tempat, baik di Indonesia maupun di luar negeri, bahkan sampai pada tingkat aksi bom bunuh diri. Oleh karena itu, penggunaan kekerasan yang mengorbankan jiwa atas nama agama di masa kontemporer merupakan fenomena modern yang sebenarnya lebih banyak disebabkan oleh banyak faktor mengapa mereka melakukan itu semua. Tentunya ada suatu korelasi kuat dengan Islam, mengingat para pelakunya yang kesemuanya beragama Islam. Namun demikian, dari jawaban singkat tersebut tidaklah dapat dibuat menjadi alat tunggal untuk menjelaskan tren terorisme bunuh diri yang marak pada dekade terakhir. Itu karena, sampai saat ini pelaku bom bunuh diri yang paling mematikan dan paling banyak memakan korban nyawa justru dilakukan oleh suku Tamil di Jaffna, Sri Langka, yang nota bene beragama Hindu, pengikut setia gerakan separatis Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE).[149] Adalah benar bahwa agama sebelum Islam. Yudaisme, seperti halnya tradisi (agama) lain, menjustifikasi aksi-aksi kekerasannya dalam arti yang lebih luas, setidaknya dalam kasus-kasus perang demi kebijakan (*righteous warfare*). Sebenarnya, gambaran-gambaran tradisi perang (dalam agama) masa-masa awal adalah bentuk kekerasan. "Tuhan adalah Pejuang Perang," demikian disebutkan dalam Injil Keluaran 15:3, dan kitab-kitab awal Bibel Yahudi menyebut-nyebut skenario adegan penghancuran yang disebabkan oleh campur tangan Tuhan.[150] Dengan demikian, peledakan bom Bali II (sebagai bom bunuh diri) telah menjadi isu Internasional, yang dilakukan

---

[149] Suara Karya, 30 Desember 2003.
[150] Mark Juergensmeyer, *Terorisme Para Pembela Agama*, hlm. 80-81.

dengan tidak sekedar meledakkan bahan peledak semata, tetapi ikut pula meledakkan jasadnya bersama bom yang meledak (bunuh diri).

Meskipun sesungguhnya aksi bom bunuh diri adalah mata rantai dari sebuah pembelaan dan perlawanan untuk tercapainya cita-cita perjuangan, tulisan ini perlu memberikan suatu pemandangan ke depan bahwa motif tersebut dapat dilihat pada tinjauan secara luas dari suatu aksi tersebut.

4. Kedudukan aksi Bom Bunuh Diri

Istilah bom bunuh diri seolah tak lagi menjadi suatu kajian pada suatu pembicaraan ilmiah. Dikarenakan aksi tersebut merupakan bagian dari aksi teroris yang memiliki nilai keutamaan bagi pelakunya, dari aksi bom bunuh diri ini dapat di kedepankan kepada suatu pemahaman bahwa secara global bom bunuh diri adalah aktifitas yang dilakukan oleh seseorang untuk mencari mati syahid, *istisyhadiyyah*, mati syahid, dan bunuh diri, memiliki rentetan dalam sejarah Islam yang cukup panjang, sehingga kesan yang ada melukiskan sadisme pergolakan mitos. Yang selalu menjurus kepada *dogmatism* dalam bentuk *self defence* yang kongkret.

Ada perbedaan yang sangat krusial dalam memandang istilah "bunuh diri", "mati syahid" dan "*istisyhad* atau *istimata*". bunuh diri itu, secara umum, dapat dilihat dari motivasi yang dilakukannya, yakni hanya untuk menghabisi diri atau umur karena putus asa tidak dapat mengatasi persoalan. Sehingga cara-cara yang ditempuh semata-mata mengorbankan

diri-sendiri, tidak menjadikan orang lain sebagai korban. Dalam pandangan Islam cara-cara seperti ini tidak dibenarkan karena merupakan bentuk tindakan keputusasaan *(al-ya'su)* dan mencelakakan diri sendiri.[151] Bahkan Dr. Fathi Yakan dalam tulisannya mengatakan bunuh diri itu suatu upaya mencari jalan pintas oleh sebab kondisi hidup yang depresif dan ingkar terhadap apa yang datang dari Allah. Hal ini merupakan pelanggaran yang jelas terhadap ajaranya.[152] Adapun aksi *istisyhadiyah* atau *istimata* adalah aktifitas *jihād* yang dilakukan oleh sesorang untuk mencari syahid dengan penuh kesungguhan dan kerelaan. Mengenai mati syahid itu sendiri, sebagaimana dalam pengertian Islam, adalah mati dalam berperang membela agama Allah. Meski demikian ada beberapa keterangan yang menjelaskan jenis-jenis dari mati syahid itu, yang biasa disebut dengan syahid dunia. Sebagaimana terdapat dalam hadist riwayat Bukhari yang artinya:

> *"Orang yang mati syahid itu ada lima jenis; yaitu orang yang terkena wabah penyakit, dan orang yang mati karena sakit perut, dan orang yang mati karena tenggelam tenggelam, dan orang yang mati karena tertimpa reruntuhan dan orang yang mati dalam fi sabīlillāh."*[153]

Dalam lintasan sejarah pernah diceritakan bahwa al-Barra' bin Malik termasuk sahabat Rasulullah saw yang berjasa besar dalam penaklukan Musailamah al-Kadzdzab, si pembohong yang mengaku nabi. Karena keberaniannya, ia bersedia melemparkan diri ke dalam benteng

---

[151] Fatwa MUI, Tempo Ineraktif.Com, 19 November 2005.

[152] Al-Mujtama' No.1465, Agustus 2001, hlm. 25-31.

[153] 'An Abi Hurairah ra:Asyuhadau khomsatun: Al mat'unu wal mabtunu, wal ghariqu wa shohibul Hadmi wasyahidu fii sabilillah". *Shahieh Bukharie*. K.Al-Adzan, Bab 32.

lawan yang tak bisa ditembus (baca: *ibrah* memburu syahid).[154] Terlepas dari kontroversi istilah yang ada, kisah kepahlawanan al-Barra' bin Malik dalam peristiwa ini sering dijadikan tamsil (percontohan) dalam aksi syahid atau istisyhadiyah, yang mempunyai makna melakukan tindakan menyerang musuh dengan cara yang membuat dirinya sendiri menjadi korban atau kemungkinan besar dirinya sendiri menjadi korban.[155] Kemudian pada perkembangan selanjutnya, perubahan ini dikenal dengan sebutan *istimata* (mencari kematian). Namun pada dekade belakangan ini, ia telah menjadi suatu spektakuler karena menggunakan perangkat dan

---

[154] Khalid Muhammad Khalid, *Karakteristik Perihidup 60 Shahabat Rasulullah* (Bandung: CV Diponegoro, 1983), hlm. 501-508.

[155] Contoh peristiwa, dalam perang Uhud, Anas bin Nadzr menerjang ke tengah barisan musyrikin dan berakibat dia dicincang, gugur dengan luka lebih dari 80 tususkan sehingga tidak dikenal lagi kecuali oleh adiknya yang mengenali salah satu ruas jarinya. Terkait dengan ayat 23 Surat al-Ahzab. Lihat Ṣahih Bukhari, J.4 hal 23, K.Al-Jihad,B.12, Hadist no 2805. Juga terjadi dalam satu perperangan menghadapi tentara Romawi, salah seorang tentara muslim menerjang ke tengah barisan musuh seorang diri, lalu dia dikeroyok dan dicincang oleh musuh. Sebagian muslim bertasbih,mengeluhkan saudaranya itu yang diaanggap *"mencampakkan dirinya dalam kebinasaan"*.Dianggap menyalahi ayat 195 Surat al-Baqarah- maka Abu Ayyub al-Anshari menegur mereka dan mengatakan bahwa ayat itu turun dalam kaitan para sahahabat nabi yang ingin tidak ikut perang karena akan mengerjakan ladang atau urusan mata pencaharian mereka (*lihat Sunan At-Turmidzi J.5 hal212 K.48-Tafsir al-Qur'an. Bab III. Hadits 2972)*, sedang maksud ayat 195 Surat al-Baqarah itu akan tampak jelas apabila kita pahami dalam rangkaian ayat sebelumnya, mulai ayat 190; yang artinya: "*Dan perangilah di jalan Allah, orang-orang yang memerangi kamu(tetapi), janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Dan bunuhlah mereka dimana saja kamu jumpai mereka dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (mekkah); dan fitnah itu lebih besar bahyanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (ditempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir(ayat 191). Kemudian jika mereka berhenti(dari memusuhi kamu), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang(ayat 192). Dan perangilah mereka itu, sehingga sa tidak ada fithna lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah, jika mereka berhenti(dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang zhalim(ayat 193). Bulan Haram dengan bulan haram, dan padasesuatu yang patut dihormati, berlaku hukum qishash. Oleh sebab itu barang siapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia seimbang dengan serangannya terhadapmu. Bertaqwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertaqwa. (ayat194) Dan belanjakanlah (harta bendamu) dijalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri kedalam kebinasaan, dan berbuat baiklah karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik(ayat 195).* hasil wawancara dengan Ust Wahyudin sebagai Direktur Pondok Pesantren al-Mukmin, 20 Desember 2005.

sarana perang modern yang belum pernah ada pada jaman sebelumnya, yaitu dengan istilah bom bunuh diri. Adapun yang dimaksud mati syahid pada pembahasan ini adalah mati membela atau berjuang menegakkan *kalimatullāh*. Akibatnya, pada waktu dan keadaan tertentu bermunculan sejumlah fatwa dari ulama yang membenarkan dan menyepakati, bahwa *istisyahadiyah* adalah bagian dari *jihād*, yang tentunya bersyarat.

Oleh karena itu, dalam tinjauan berbagai istilah tersebut dapat dipahami bahwa ada perbedaan yang sangat kuat dari pengertian bom bunuh diri (istilah umum) dengan *istisyhadiyah* atau *istimata* Meskipun sangat tipis letak perbedaannya, yakni di sekitar pada masalah niat serta sikon dimana aktifitas tersebut dapat terlaksana.

5. Beberapa Pendapat Ulama tentang Aksi Bom Bunuh Diri

Kontroversi antara aksi bom bunuh diri (dalam pengertian umum) sebagai sikap keputusasaan yang bertentangan dengan syari'ah Islam dan aksi bom bunuh diri sebagai pencapaian syahid, yang terjadi pada belakangan ini telah menumbuhkan rasa ketegangan dan konflik yang berkepanjangan dan telah melahirkan sejumlah fatwa ulama yang membidik persoalan dalam menjustifikasi aksi bom bunuh diri tersebut. Tidak menutup realita. Bahwa tren aksi bom bunuh diri merupakan aksi produk Timur Tengah, dan memiliki hubungan kuat antara aktivis dengan nilai-nilai perjuangan serta masyarakat pendukungnya. Aksi terorisme dengan menggunakan metode modern menjadi fenomena mencolok dalam dasa warsa belakangan tersebut telah memasuki tahap yang cukup

menakutkan masyarakat dunia. Terlebih di Indonesia menurut sumber data peneliti dari sejumlah peristiwa peledakan bom yang ada, tiga peristiwa di antaranya terdapat aksi bom bunuh diri. Pelakunya terdiri dari orang-orang usia muda terbilang santri, di antara korban yang meninggal ditemui bernama Asmar Latinsani, alumni Pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki.[156]

Beberapa pendapat ulama yang membolehkan dan membenarkan (justifikasi) keberadaan aksi bom binuh diri tersebut, di antaranya :

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah *rahimahullah*, berkata, "Di dalam kitab *ṣahihnya*, Muslim meriwayatkan kisah '*aṣḥāb al-ukhdūd*', dalam kisah itu disebutkan bahwa si anak muda memerintah sang raja untuk membunuh dirinya demi tercapainya *maslahat* kemenangan agama. Oleh karena itulah, empat imam mażhab menyatakan kebolehan seorang Muslim yang terjun ke barisan orang-orang kafir walaupun menurut perkiraannya ia pasti akan terbunuh oleh mereka. Ini jika di dalam apa yang dilakukannya tersebut ada *maslahat* bagi kaum muslimin. Apabila demi maslahat *jihād*, ada orang yang melakukan suatu operasi di mana ia yakin bahwa dengan melakukan operasi itu ia akan terbunuh, dengan satu catatan bahwa ia membunuh diri tentu dirasa lebih berat daripada ia dibunuh oleh orang lain, maka apa pun yang mengakibatkan terbunuhnya orang lain demi tercapainya maslahat agama dan sirnanya bahaya musuh yang merusak agama tentunya lebih utama untuk diperbolehkan. Yaitu jika

---

[156] Pikiran Rakyat.11 Agustus 2003. Kemudian diadakan *cross chek* oleh penulis kepada Ustadz Wahyudin sebagai Direktur PP al-Mukmin.

maslahat agama dan sirnanya bahaya musuh tersebut tidak dapat dicapai kecuali dengan operasi itu.[157]

Yusuf Qaradhawi memberikan fatwa bahwa aksi bom bunuh diri ini hanya boleh dilakukan dalam gerakan *intifada* di Palestina. Tidak ada alasan yang membolehkan aksi ini bisa dilakukan di tempat lain. Karena memang, melawan pasukan Zionis di Israel nyaris seperti membentur dinding." Mereka tidak termasuk orang-orang bunuh diri dan bukan teroris. Masyarakat Israel adalah masyarakat militer. Laki-laki dan wanitanya adalah prajurit yang dapat dipanggil kapan saja." (Fatwa ini dikeluarkan pada bulan September 1996).[158]

Front Ulama al-Azhar Mesir juga berfatwa yang sama. *Istisyhadah* di Palestina halal dilakukan, "Yahudi telah merampas tanah Palestina, tidak ada perbedaan antara orang-orang sipil dan militer. Mereka semua adalah tentara perang." (Fatwa ini lebih dahulu turun, pada bulan Mei 1996).[159]

Muhammad Said Ramdhan Al-Buthi dalam tulisannya memberikan keterangan. Aksi-aksi *istisyhadiyah* adalah aksi yang disyariatkan seratus persen, apabila tujuan pelakunya adalah untuk mengalahkan musuh dan tidak sekedar untuk membuang nyawa. Apabila hanya untuk melepaskan

---

[157] Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Fatawa* (ttp: tpb, tth), hlm 28 dan 540.
[158] Buletin Sabili No.11 TH.XIII.15 Desember 2005
[159] Ibid.

nyawanya, maka termasuk bunuh diri bukan syahid. Karena itu, ia wajib untuk berniat mengalahkan musuh bukan untuk mati.[160]

Fathi Yakan dalam tulisannya mengungkapkan, bentuk operasi *syahadah* antara syari'ah dan optimisme, ia mengatakan bahwa perbedaan antara syari'ah dan optimisme dan dengan bunuh diri adalah sebagaimana perbedaan antara yang halal dan yang haram. Perjalanan keduanya sangat bertolak belakang, ada yang menuju surga dan ada yang ke neraka. Ditegaskan lebih lanjut bahwa bunuh diri adalah upaya mencari jalan pintas oleh sebab kondisi hidup yang depresif dan ingkar terhadap apa yang datang dari Allah. Hal ini merupakan pelanggaran yang jelas terhadap ajarannya. Adapun operasi *syahadah* adalah pengorbanan dengan jiwa di jalan Allah dengan mengesampingkan kemewahan hidup duniawi dan berzuhud.[161]

Syaikh Nashiruddin al-Bani berpendapat, operasi-operasi *syahadah* yang terjadi dewasa ini ada yang boleh dan ada yang tidak. Adapun yang dibolehkan bila hal itu berlaku di dalam sistem-sistem Islam dan *jihād* Islam yang berdasarkan pada hukum Islam. Di antara hukum Islam ini adalah bahwa seorang prajurit tidak boleh bergerak kecuali dengan perintah pimpinannya.[162]

Komisi Fatwa Majelis Ulama se-Indonesia (MUI) memberikan ketegasan sikapnya dengan menyatakan mendukung aksi bom syahid atau

---

[160] Nawaf Hail Takuri, *Al-Amaliyyah al-Istisyhadiyyah fil Mizan al-Fiqhi* (ttp: Maktabat Al-Asad,1997), cet., ke-2. hlm.

[161] Al-Mujtama', No 1465 .25-31/8/ 2001.

[162] http://www.hidayatullah.com/2002/04/ikhwal33.shtml.

amaliyah al-istisyhad sebagian dari *jihād* yang dilakukan di daerah perang *(dār al harb)* dan bukan negara negara damai (*dār as Salam*) atau negara dakwah (*dār al-da'wah*). Seperti yang terjadi di Palestina atau Iraq, kami dukung karena merupakan bentuk perlawanan di daerah yang dilanda perang, tetapi bukan Indonesia.[163]

Hal tersebut di atas memberikan gambaran dan sekaligus sebagai tantangan kepada umat Islam, bahwa bom bunuh diri (dalam bentuk modern) bukan sekedar aksi brutal yang harus dikecam. Tetapi suatu yang harus dikaji sebagai wacana pada tatanan teoretik yang harus direspon secara arif dan objektif. Mengingat dari sejumlah Ulama telah membolehkan dan membenarkan terhadap aksi bom bunuh diri. Namun demikian, sesungguhnya sangat tipis jika melihat perbedaan bunuh diri (secara umum) dengan bunuh diri menuju kesyahidan. Apa pun bentuknya, cara pelaksanaan aksi tersebut sesungguhnya terfokus untuk bagaimana menghancurkan lawan atau mencapai kesyahidan. Maka penulis menyoroti kepada dua persoalan, yang sangat musykil untuk dapat diterima. *Pertama*, motivasi sebab aksi tersebut digerakkan oleh motif. Sebagai kekuatan yang tidak terlepas dari bisikan-bisikan untuk dapat dibelokkan dari motif sebelumnya, seperti; ingin disebut menjadi pemberani, karena riya, ataupun hanya sekedar semangat. Terdapat kasus yang terjadi di Timur Tengah (Palestina, oleh HAMAS) dan di Indonesia (terhadap kelompok Azhari dan Nurdin Top cs.) dalam masalah rekrutmen

[163] TempoInteraktif. Com. 19 Nopember 2005.

sebagai kader untuk melakukan sebuah misi bom bunuh diri, yang sangat relatif singkat dalam proses indoktrinasi. Karena begitu sangat pentingnya persoalan ini, Nabi Muhammad saw pernah bersabda dalam hadistnya yang diriwayatkan Abu Hurairah, yang artinya:

"*Sesungguhnya manusia pertama yang akan dihisab pada hari kiamat adalah seorang yang syahid, lalu ia didatangkan dan Allah menyebutkan nikmat-nikmat-nya. Allah bertanya, 'Apa yang telah engkau perbuat terhadap nikmat-nikmat itu?'Ia menjawab,'Aku berperang karena engkau hingga aku syahid.' Dia berkata,'Engkau bohong, tetapi engkau berperang agar dikatakan berani, dan benar-benar dikatakan seprti itu.'Kemudian, dilemparkan ke neraka. Seorang laki-laki yang menuntut ilmu, mengajarkannya dan membaca al-Qur'ān, ia didatangkan dan diberitahukan nikmat-nikmat-nya. Allah bertanya,'Apa yang telah engkau perbuat terhadap nikmat-nikmat itu?'Ia menjawab,'Aku menuntut ilmu, mengajarkannya dan membaca al-Qur'an karena Engkau.'Allah menjawab, 'Engkau dusta, tetapi engkau menuntut ilmu agar dikatakan sebagai orang alim, dan engkau membaca al-Qur'an supaya disebut sebagai Qari, dan benar-benar dikatakan seperti itu.'Kemudian ia dilemparkan ke dalam neraka. Seorang laki-laki yang diberikan keluasan suatu rezeki oleh Allah dan dianugerahi berbagai macam kekayaan materi. Ia didatangkan dan diberitahukan nikmat-nikmat-nya. Allah bertanya,'Apa yang telah engkau perbuat terhadap nikmat-nikmat itu? Ia menjawab,"Aku tidak pernah meninggalkan satu jalan yang Engkau cintai untuk menafkahkan harta kecuali aku menafkahkannya hanya karenamu.'Kata Allah, 'engkau bohong, tetapi engkau melakukan semua itu agar dikatakan dermawan, dan benar-benar telah dikatakan kemudian ia dilemparkan ke neraka.*"[164]

Kedua, wilayah atau tempat di mana aksi itu dilakukan. Kriteria geografis menentukan akan ada dan bolehnya aksi itu dijalankan. Dengan maksud bahwa wilayah tersebut memang wilayah konflik yang berkepanjangan disertai dengan intimidasi (berupa ancaman fisik) dan meningkatnya korban pembunuhan atas kaum Muslimin karena membela hak dan keadilan. Seperti, Palestina (terhadap Israel), Irak (atas invasi

[164] HR.Muslim (dalam Syarh An-Nawawi:13/75-76, Kitab Al-Imarah, no 1905) dan An-Nasai (dalam Kitab Al-Jihad, Bab 22), hlm. 6/23.

Amerika terhadap rakyat iraq), Mujahidin Sudan (melawan pasukan Salib Uganda dan Etiopia), dan lain-lain tempat.

Kriteria wilayah atau tempat, penulis lebih memberikan rincian sebuah isu. Artinya, apakah konflik itu merupakan skala nasional atau hanya lokal. Jika saja aksi itu ada karena skala lokal maka hal tersebut bisa dimungkinkan akan mendatangkan kemudharatan yang maha dahsyat. Jika aksi itu ada karena skala nasional maka pertimbangannya sejauh mana tingkat konflik dan kasus itu terjadi tentunya penuh bersyarat, karena melibatkan banyak instrumen. Maka yang menarik dalam pembahasan ini adalah aksi bom bunuh diri yang selama ini terjadi di Indonesia, yang dilakukan beberapa kelompok seperti Azhari dan Nurdin Top Cs. Apakah sebuah perwujudan dari pertentangan konflik yang dimaksud di atas? Jawabnya dengan tidak mengurangi keikhlasan mereka dan rasa hormat mereka sesungguhnya aksi tersebut belum bisa dijadikan operasional di negeri ini. Untuk mendudukkan persoalan ini referensi yang digunakan adalah bahwa sekian banyak fatwa para ulama dunia Islam, tak satupun menghalalkan aksi ini dilakukan di wilayah yang aman. Namun, penulis tidak masuk kepada wilayah menghukumi (mengingat bukan pada bidangnya dalam penelitian ini). Sebagaimana MUI menegaskan bahwa bom bunuh diri yang dilakukan di negara damai seperti Indonesia hukumnya haram karena merupakan bentuk tindak keputusasaan (*al ya'su*) dan mencelakakan diri sendiri dan orang lain.[165] Di lain kesempatan juga,

[165] Tempointeraktif.com, 19 Nopember 2005

Dr. Yusuf Qaradhawi mengecam pengeboman di wilayah Riyad, hukumnya haram.

6. Aksi Bom Bunuh Diri sebagai Strategi Perlawanan

Jihād sering kali diinterprestasikan sama dengan perang suci yang agresif dan frontal. Bagi banyak masyarakat di Barat, *jihād* telah menjadi simbol Islam sebagai agama kekerasan. W. Montgomery Watt menyebutnya: "*The change from the razzia to the jihād may seem to be nomore than a change of name, the giving of an aura of religion to what was esentially the same activity.*"[166] Sesungguhnya seperti yang sering disaksikan, Muslim sepanjang masa telah membahas dan berselisih tentang makna *Jihād* (antara defensif dan yang ekspansionis). Di mana pandangan awam di Barat menyatakan bahwa Islam adalah agama pedang, bahwa orang-orang Muslim wajib menggunakan segala cara, termasuk kekerasan dan perang, untuk menyebarkan dan memaksakan agama mereka. Meski hampir semua ilmuwan Muslim sepakat bahwa tidak pernah ada penghalalan atas semua bentuk *jihād* terhadap non muslim yang semata-mata didorong alasan untuk mengislamkan mereka. Meskipun pada abad pertengahan Ibn Khaldun secara terbuka pernah mengatakan, "*Dalam masyarakat Islam, jihād adalah tugas relijius, karena dakwah Islam yang bersifat universal dan (kewajiban untuk) mengajak tiap orang kepada Islam baik secara persuasif maupun dengan*

---

[166] W Mongomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesmen* (London-New York: Oxford University Press, 1969), hlm. 108.

paksaan",[167] hal demikian tidak menutup kemungkinan menjadikan negara-negera Barat mengambil alih perhatian bahwa Islam akan bangkit kembali sebagaimana pasukan Ṣalaḥuddin al-Ayyubi muncul dengan kekuatan yang dahsyat. Berbarengan dengan Perang Salib yang terus berkelanjutan, negeri-negeri Barat berupaya mengadakan serbuan pada bidang ideologi ke negeri Timur. Sebagai awal jajahan untuk menciptakan misinya dengan menggoyahkan pemikiran dan keyakinan kepada masyarakat Islam.

Gaung kebangkitan dunia Islam di awal abad 20, sebagaimana yang melanda Indonesia, juga terasa di berbagai negeri Islam lainnya. Di Palestina (*sebagai kiblat pertama umat Islam, dengan Masjid al-Aqṣanya*) yang menjadi milik dunia Islam. Dalam konteks, ini prospek ke depan telah banyak memperlihatkan kesadaran umat akan persatuan dan cita-cita perjuangannya bahkan dari kota tersebut telah melahirkan berbagai pergerakan Islam di dunia melawan kezaliman kekuasaan. Sama halnya tatkala Shalahuddin, yang berasal dari Kurdi (bukan Arab), berhasil membebaskannya dari kaum Salibis setelah mengumpulkan pasukan Islam dari seluruh penjuru dunia. Tidak ada tempat di Palestina bagi nasionalis, baik Arab maupun Palestina itu sendiri. Yang ada hanyalah Islam. Oleh karena itu, munculnya kesadaran tersebut diawali dari pemahaman bahwa konflik yang terjadi di Palestina bukan konflik Arab-Israel atau Palestina-Yahudi, melainkan konflik Yahudi-Islam. Metode perlawanan ala PLO

---

[167] Ibn Khaldun, *The Muqqadimmah: An Introduction*, terj. Franz Rosenthal (Princeton, NJ: Prienceton University Press, 1967), hlm. 183.

atau bangsa Arab yang tidak berdasarkan Islam adalah tipe perlawanan yang mandul, mengakibatkan berbagai keputusan merugikan pada pihak kaum muslimin, dibandingkan dengan negara Afghanistan yang dalam waktu relatif singkat telah berhasil mencongkel Uni Soviet (sebagai negara adidaya). Bahkan sampai mengakibatkan kehancuran internasional. Hal itu terlepas dari kenyataannya telah menjadi pemerintahan boneka Amerika.

Kondisi yang paling menyulitkan hari ini adalah umat Islam dihadapkan dengan ketidakadilan politik internasional yang diprakasai oleh Amerika dan sekutunya, yang menimbulkan gelombang perlawanan umat Islam di berbagai negeri Islam. Terlebih dengan dalih "perang melawan teroris" sebagai *counter* terhadap siapa saja yang melawan kebijakan, dalam hal ini adalah Amerika. Gejolak perlawanan ini dapat dilihat pada suatu kelompok dalam suatu negeri Islam maupun yang disebut sebagai negara Islam seperti Iran, Afghanistan, Palestina, Mesir, Aljazair, Pakistan, Sudan, Bangsa Moro (Philipina) dan lain sebagainya. Negara tersebut secara geografis harus merasakan tekanan, baik secara sosial, budaya, politik maupun ekonomi. Puncak ketidakberdayaan umat Islam dapat dipelajari sejak runtuhnya Khilafah Kerajaan Turki Usmani pada tahun 1924. Seusai itu, muncul ledakan gerakan-gerakan Islam terdengar di mana-mana dengan berbagai corak nama. Seperti Hizbullah (di Lebanon) dan Hamas (Palestina) dengan gagasan *show of force* bom bunuh dirinya. Gerakan-gerakan yang semacamnya semakin meluas dan semakin menampakkan kekuatannya. Akibatnya rezim-rezim setempat mengambil tindakan keras dengan berbagai cara agresi melibatkan

dukungan musuh-musuh Islam. Kekuatan-kekuatan anti-Islam tidak akan memberi kesempatan bagi lahirnya kekuatan politik Islam. Baik yang sifatnya intern maupun ekstern. Karena kalau Islam sampai mendapat posisi politik dalam bentuk negara, meski kecil sekalipun, hal itu sama dengan memberikan senjata kepada musuh atau seperti orang yang membangun rumah kemudian menghancurkannya, tanpa sebab alasan yang jelas dan tidak ada gantinya pula. Sebagai contoh, tatkala Albania satu-satunya negara Eropa berpenduduk mayoritas Muslim jatuh ke tangan Komunis, tidak satu negara Baratpun yang memprotes. Begitu pula ketika Kuba memilih komunisme sebagai haluan negaranya. Dunia luar tidak ada yang yang ikut campur tangan di kedua negara tersebut, dengan alasan hokum internasional, juga untuk menghindari konfrontasi langsung antara kekuatan-kekuatan dunia yang ada. Sebagaimana ketika Rusia memadamkan pemberontakan anti-komunis di Polandia, dunia diam sebagai imbalan sikap diam Rusia terhadap agresi Inggris dan Perancis serta Israel terhadap Mesir pada tahun 1956. Disusul kemudian dengan penyerbuan Rusia ke Chekoslowakia.[168]

Juga perjalanan dialog nasional Aljazair mengakibatkan sejumlah perubahan di dalam negeri sejak intifadah FIS (*Front Islamic du Salut*) atau Front Penyelamat Islam, Oktober 1988. Konflik politik negeri ini semakin rumit, setelah pemilu 1991. Pemerintah tidak mengakui kemenangan Partai Islam FIS, yang berhasil memenangkan suara

---

[168] Ali Gharishah, *Wajah Dunia Islam Kontemporer* (Yogyakarta: tpb, 1990), cet., ke-2, hlm. 70-71.

terbanyak dalam pemilihan umum demokratis. Penguasa dengan dukungan kekuatan asing, memberantas kekuatan FIS.[169]

Pada akhir April 1992, tumbangnya pemerintahan boneka Soviet Najibullah di Kabul dan kemenangan Mujahidin, di bawah pimpinan Ahmad Syah Mas'ud, memunculkan *euphoric* sekaligus kepahitan evolusi sejarah di Afghanistan. Tertendangnya rejim Najibullah merupakan hasil usaha gigih kaum Mujahidin mengubur sistem sosialisme Soviet di Afghanistan. Fenomena ini tidak bisa diterangkan dengan mengisolasi antara satu faktor dengan yang lainnya karena adanya konflik internal menjadikan pemerintahan Presiden Burhanuddin Rabbani yang sempat memimpin kabul dari bulan Juni 1992 hingga akhirnya dikalahkan oleh Milisi Taliban pada bulan September 1996. Taliban[170] adalah kelompok yang sangat konservatif (bermażhab Hanafi) dan menentang Barat sebagaimana juga para Islamis. Mereka mengakui warisan para Islamis dengan menolak menyerahkan atau bahkan mengusir para Islam militan yang masih ada di Afghanistan, seperti Usama Bin Laden. Dengan pemahaman Islam yang fundamental dan sikap tegas anti Baratnya, Taliban menjadi target dari negara Barat yang merasa terganggu dengan gerakan radikal Islamnya dan mengingatkan sejarah terburuk abad ke- 20 atas serangan pengeboman gedung WTC di Amerika.

Sejarah Islam Asia tengah tercatat sebagai kawasan penting dalam pertumbuhan dan perkembangan Islam, khususnya di bidang ilmu

---

[169] *Wahdah* Thn 1-Jum. Awal 1415 H/ Okt.1994

[170] Yang berarti penuntut ilmu yang diambil dari bahasa Arab kemudian di-Persiakan dalam bentuk jamak, sebagai Ppmpinannya adalah Mulla Mohammad Omar.

pengetahuan. Di sanalah lahir para ulama dan pemikir yang sangat berpengaruh di dunia Islam seperti Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Al-ghazali, Ibn Sina, al-Kindi dan lain-lain. Walaupun demikian, kekuatan Islam hingga kini masih sulit meraih kekuasaan politik, apalagi mengubah sistem pemerintahan. Bahkan, para oposan Islam ditekan rezim penguasa, di antaranya:

Di Tajikistan, gerakan Islam terus meningkatkan konfrontasinya dengan rezim Rakhmanov, terutama kelompok Islam yang tergabung dalam partai Hizb Nahdhah Islami. Gerakan inilah yang berupaya memobilisasi kekuatan umat Islam dari segala lapisan masyarakat dan mengerahkannya dalam bentuk *jihād* bersama gerakan posisinya. Di Uzbekistan, Presiden Islam Karimov menegaskan tekadnya untuk memerangi setiap gerakan Islam fundamentalis di negaranya. Selain itu, pemerintah melakukan penangkapan. Selain itu, pemerintah juga memperketat pengawasan terhadap berbagai aktifitas di masjid-masjid. Bahkan umat Islam yang menunaikan salat di masjid, memelihara jenggot, membawa *muṣḥaf* dan lain sebagainya. akan dicatat sebagai muslim fundamentalisme.

Negara-negara Barat yang diprakasai zionisme telah memeras keringat untuk menghentikan perjalanan Islam masuk lebih jauh. Dengan demikian, setiap usaha menuju k kejayaan Islam akan senantiasa ditumpas, baik pergerakan tersebut bersifat solidaritas maupun penerapan syariat. Adapun masalah yang berkenaan dengan dunia Islam, seluruh kekuatan sudah ada kesepakatan untuk menghalang-halangi setiap usaha berdirinya

pemerintahan Islam. Baik yang mengaplikasikan politik Islam terbatas pada masalah intern maupun politik eksternnya, yaitu politik luar negerinya.

7. Berkiprah pada Gerakan Islam

Strategi Barat untuk menghancurkan kekuatan Islam, khususnya gerakan-gerakan Islam yang berkarakter anti Barat, selalu diupayakan untuk bekerja sama dengan negara-negara lain demi terciptanya iklim penumpasan terhadap yang memberontak maupun yang berhaluan fundamentalisme agama.

Yang menarik adalah Pipes dengan mengutarakan kerisauannya tentang ancaman potensial dari 50 juta kaum muslimin di Uni Soviet. Dalam analisis yang dibuatnya atas nama CFR,[171]: mengatakan, *"...radical fundamentalists are the real danger. As even more profound enemies of The United States than the Marxist, their ascension to power almost always harms the United Stated and its allies."*[172]

Untuk mendukung gagasan '*single super-power*' dalam rangka membangun '*global hegemony*', para 'rajawali' Pentagon itu merasa harus menciptakan suatu justifikasi cukup besar untuk mengimplementasikannya

---

[171] Didirikan pada tahun 1921 oleh seorang Colonel House, yang bersama-sama dengan sahabat-sahabatnya keturunan Yahudi Amerika, yang bercita-cita mewujudkan illuminati, membangun dunia baru dengan konspirasi. Mengatur dunia yang semula terdiri kelompok bangsa-bangsa menuju pemerintahan global yang dikontrol oleh Yahudi, dalam operasionalnya menggunakan dua cara, *pertama* perekayasa konspirasi *(the conspiracy)*, *kedua*, makelar perang (*the warmakers)*.

[172] Charles E. Carlson, 'Attacking Islam', *The New American Magazine*, March 21, 1994, hlm. 19-24.

ke dalam suatu '*grand strategy*'. Sesuatu yang besar yang pantas untuk menjadi dalih yang besar pula. *kasus belli* itu adalah rekayasa serangan yang kemudian dinisbahkan kepada "kelompok teroris al-Qaidah", yang konon dituduh meluluh-lantahkan gedung-kembar WTC New York pada tanggal 11 September 2001.[173]

Kemudian keputusan untuk menyerang Afghanistan pada bulan Oktober 2001 dengan dalih "memerangi terorisme" dan menangkap Osama bin Laden hidup atau mati, serta menghukum pemerintahan Taliban yang dituduh terlibat dengan penyerangan pada 11 September 2001, ternyata tidak sepenuhnya sesuai dengan apa yang diucapkan. Sampai hari ini Amerika Serikat tidak mampu memberikan bukti-bukti tentang keterlibatan baik Osama bin Laden, organisasinya al-Qaidah, maupun pemerintahan Taliban, dalam tragedi serangan atas gedung kembar WTC New York dan Pentagon di Washington DC. Amerika juga tidak berhasil menangkap Osama bin Laden, dan tampaknya, bahkan seperti sudah melupakan urusannya dengan Osama. Kini Presiden Bush lebih tertarik dengan perang untuk menggulingkan Saddam Husein, keluarga kerajaan Saudi Arabia, Pemerintahan Islam di Iran, Pemerintahan di Suriah, Sudan, Libia, Lebanon dan entah siapa lagi. Selama ini Rezim Taliban yang ada di Afghanistan merupakan kekuatan satu-satunya di kawasan itu yang bebal dan menentang kehendak Amerika.[174]

---

[173] Z.A.Maulani, *Perang Afghanistan: Perang Menegakkan Hegemoni Amerika di Asia Tengah* (Jakarta: Daseta, 2002), hlm. 158-170.

[174] Z.A. Maulani, *Mengapa Barat Memitnah Islam?* (Jakarta: Daseta, 2002), hlm. 130.

Membunuh atau membantai apapun bentuknya, tentu saja merupakan kekerasan, meskipun dikemas dengan skenario konflik dan simbol-simbol kebebasan seperti yang dialami pada beberapa negeri Islam yang sedang mengalami masa transisi kekuasaan dari diktator kepada peralihan rezim yang didukung oleh Amerika, seperti Iraq, Afghanistan dan lain sebagainya. Mark Juergensmeyer memberikan simulasi pertanyaan tentang bagaimana kita menciptakan pengertian tentang bentuk-bentuk teatrikal kekerasan semacam itu? Maka, satu cara untuk menjawab pertanyaan tersebut adalah dengan melihat kekerasan dramatis sebagai bagian dari perencanaan strategi. Sudut pandang ini memberi asumsi bahwa terorisme selalu menjadi bagian strategi politik. Sebenarnya, beberapa ilmu sosial mendefinisikan terorisme hanya dengan cara, "Penggunaan kekerasan secara sembunyi-sembunyi oleh sebuah kelompok dengan tujuan-tujuan politik." Dalam beberapa kasus, definisi ini sebenarnya tepat karena suatu aksi kekerasan dapat memenuhi tujuan-tujuan politik dan memiliki pengaruh langsung terhadap kebijakan publik.[175] Maka jelas bahwa kekerasan yang dilakukan Amerika dan sekutunya terhadap sejumlah negeri Islam tersebut sesungguhnya telah melanggar kedaulatan suatu negara lain. Telah menyulut adanya kekerasan maupun teror yang berkelanjutan sebagai reaksi dari aksi hegemonitas kekuasaan, dalam hal ini adalah Amerika dan sekutunya. Bahkan dengan dalih sebagai simbol polisi perdamaian dunia, Amerika dapat leluasa

---

[175] Juergensmeyer,*Terorisme Para Pembela Agama*, hlm. 179-180.

merancang aksi strategi intelijennya untuk mematahkan lawan-lawannya meskipun harus mengorbankan jiwa tak berdosa. Salah satunya adalah membuat laporan majalah *Time,* edisi 17 September 2002, yang menyebut Ustadz Abu Bakar Ba'asyir sebagai operator al-Qaidah yang bertugas menyerang kepentingan-kepentingan Amerika di Asia Tenggara. Berdasarkan pengakuan Umar al-Faruq, warga Kuwait yang ditahan CIA-BIN per Juni 2002, Baasyir juga disebut terkait dengan serangkaian pengboman di Indonesia dan upaya pembunuhan Presiden Megawati Sukarnoputeri.[176]

Pernyataan keluar dari Presiden AS George W. Bush menyatakan pelaku teror itu adalah syaitan-syaitan kejahatan terbesar. Aksi global harus dilakukan untuk menghapus teroris dari muka bumi. Dia mengajak Indonesia bersama-sama negara-negara lain sama-sama bergabung dengan Amerika dalam menumpas jaringan teroris internasional. Melihat dampaknya, dia menduga al-Qaidah sebagai dalang di balik tragedi itu.[177] Penampilan Bush yang demikian itu, menempatkan dirinya dalam suatu posisi yang bermaksud untuk mengubah peta regional, terutama di Timur Tengah, dan untuk itu ia bertekad untuk menggulingkan pemerintahan negeri-negeri yang tidak disukainya melalui jalan kekerasan.

Selama satu dasawarsa terakhir ini Amerika Serikat tiada henti-hentinya menzalimi negeri-negeri Islam. Pada tahun 1990, Khartoum ibukota Sudan dihantam dengan rudal. Pada tahun 1991, berikutnya Iraq

---

[176] Time 17 September 2002
[177] CNN 15 Oktober 2002

diserang, setelah dipancing dan diberi isyarat oleh duta-duta besar Amerika Serikat di Baghdad April Glaspie, "Amerika tidak akan mengintervensi serangan anda atas Kuwait". Namun, janji itu tidak lebih dari janji buaya, setelah itu Iraq dihajar dalam perang Teluk 1991. Negara itu dikenakan embargo total yang menyebabkan kematian jutaan orang tua, wanita, dan terutama anak-anak yang tidak berdosa sampai dengan hari ini. Berikutnya, yang jadi korban adalah Somalia; setelah serangan 'teroris" atas gedung WTC New York dan Pentagon di Washington pada tanggal 11 September 2001 yang tidak pernah jelas siapa yang melakukan. Tidak pernah ada bukti-bukti konkrit tentang pelakunya. Amerika Serikat melakukan invasi ke Afghanistan dengan dalih perang menumpas terorisme", yang mengambil korban tewas lebih dari 30.000 jiwa kaum Muslim yang tidak tahu-menahu dan tidak berdoasa, sepuluh kali lipat jumlah korban 11 September 2001, negeri yang miskin itu rata menjadi arang.[178]

Rohan Gunaratna dalam bukunya, menyebutkan al-Qaidah sampai tragedi 11 September hanyalah organisasi virtual dan fiktif.[179] Dengan demikian bertambahnya sejumlah ketidakpastian akan drama peledakan bom disejumlah negeri. Adanya konspirasi internasional bahkan dogma agama besar (Yahudi, Kristen) di dunia bermain di balik aksi pengeboman yang ada. Suripto, pernah berpendapat bahwa Mossad dan CIA boleh jadi menjadi otak dibalik tragedi WTC, Karena "merekalah yang paling punya

---

[178] Maulani, *Mengapa Barat Memfitnah Islam*?, hlm. viii.
[179] Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror* (ttp: tpb, 2002), hlm. 12

motif dan punya kemampuan melakukan aksi teror itu".[180] Petualangan beliaupun tahun 1996, disaat perang Bosnia berkecamuk, dia pernah menyelundupkan senjata di pasar gelap dan kemudian mengirimkannya ke pos Mujahidin di Zagreb. Juga sekitar bulan Desember tahun 2000, CIA berusaha untuk mendekatinya, konon sempat menawarkan dana puluhan ribu dolar, asalkan Suripto mau bekerja sama, atau sekurang-kurangnya ikut membantu membuat daftar dan memata-matai tokoh-tokh Islam di Indonesia yang bersikap kritis terhadap Amerika. Tetapi ditolak oleh beliau.[181]

Sekretaris Umum MUI yang juga PP Muhammadiyah Din Syamsyuddin mengatakan, bahwa hal itu bukan sesuatu yang mustahil terjadi. "Banyak pihak yakin bahwa memang pemerintah Amerika tidak ingin melihat dunia Islam bangkit."[182] Maka, muncul berbagai pandangan dan pertanyaan spekulatif tentang Islam sebagai tumpahan dari berbagai aksi kekerasan yang dilakukan oleh beberapa pelaku peledakan di Indonesia, seperti: Mukhlas, Imam Samudera, Amrozi (pelaku Bom Bali I) serta kehadiran sejumlah orang-orang muda yang siap melaksanakan aksi bom bunuh diri. Seperti: Bom Bali I (2002), pelakunya: Iqbal dan Arsan; Bom Marriot (2003), pelakunya: Amar Latin Sani; Bom Bali II (2005), pelakunya: Salik Firdaus, Misno, Yanto.[183]

Meskipun didapati adanya alumni al-Mukmin Ngruki dalam aksi bom bunuh diri, hal ini memberikan indikasi bahwa aksi tersebut didorong

---

[180] Sriwijaya Post, 4 Februari 2002
[181] *Republika*, 8 Desember 2001.
[182] *Republika*, 17 Desember 2002.
[183] *Jawa Pos*, 28 Februari 2006, dan data dari berbagai sumber media.

oleh karena adanya berbagai tekanan dan pembataian umat Islam yang tidak berdosa serta ketidakadilan terhadap hak-hak umat Islam (wilayah, minyak, dan lain-lain) yang dilakukan oleh Barat (Amerika) terhadap umat Islam maupun negeri-negeri Islam yang kian hari kebrutalan tersebut semakin dirasakan. Hal ini dapat disaksikan pada negeri-negeri Islam di Palestina, Afghanistan, Irak, Bangsa Moro, dan lain sebagainya.

Aksi bom bunuh diri dapat dipastikan merupakan reaksi dari solidaritas sesama saudara Muslim di mana saja berada. Sebagai ancaman atas tindak kekerasan yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam. Sebagai simbol strategi perlawanan di saat keprihatinan dan banyaknya manuver ancaman kekuatan Barat terhadap umat Islam semakin dahsyat. Sementara kekuatan dan tingkat kepedulian sebagian umat Islam kurang dan lemah. Dengan kata lain adalah sebagai pembelaan.

Hal yang sama juga diungkapkan tokoh spiritual Islam Indonesia, Ustadz Abu Bakar Baasyir dalam salah satu item dari wawancaranya dengan Sydney Morning Herald, *"Do you believe that suicide bombing is a noble thing or Jihād?*

Answer: Well, the marty's bomb is anoble thing, it'is a Jihād of high value if we are forced to do, for instance in palestine, there is no other way to defend our selves or to defend Islam. All ulama agree to martyr's bomb, because we're forced, there is no other way to defend ourselves and to defend Islam. Just like my Muslim brothers in Palestine in facing Israel, They are forced to do such thing because of the unequal of weapons.

While Israel gets its weapon supplied Allah's enemy. The American government, while the Palestinians don't have weapons that have the capacity to fight, so there is no other way but the way of martyr's bomb. It is honorable because in Islam if it is attacked we are obliged to defend

ourselves and attack people who attack Islam. In Islam there is no word for hands-up, there is no word for surrender there are only two things, win or die"[184]

Apapun bentuk dari aksi perlawanan yang selalu dikaitkan kepada aksi kekerasan, baik dilakukan secara individu maupun kelompok dalam melawan penjajah di negerinya sangatlah beralasan. Seperti perlawanan terhadap penjajahan Israel di Palestina, Bosnia, Kashmir, dan lain sebagainya.[185]

Pandangan alumni Pesantren al-Mukmin Ngruki ini telah memiliki wacana paham yang sama (membenarkan) tentang aksi bom bunuh diri, tatkala digunakan sebagai aksi strategi perlawanan terhadap musuh-musuh Islam yang menjajah negeri Muslim. Sebagaimana yang terjadi pada negara Palestina. Namun demikian, sesuatunya penuh dengan bersyarat.[186]

Konsep pergerakan Islam dalam masalah aksi bom bunuh diri merupakan suatu pembahasan yang harus mendapat tempat untuk diteliti. Mengingat persoalan bom bunuh diri sesungguhnya bukan masalah yang baru dalam kajian fikih Islam. Pengkajian tersebut telah ditulis oleh para ulama terdahulu *al-salāf aṣ-ṣālih* dalam pembahasan mengenai *jihād*.

---

[184] Diambil dari situs *online* The Sydney Morning Herald, transkrip wawancara, 13 Desember 2002.

[185] Yusuf Al-Qardhawi, *Kebangkitan Gerakan Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), hlm. 391-392.

[186] Wawancara dengan Syaikh Mahmud, alumni angkatan lama Ngruki.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian, baik penelitian kepustakaan maupun penelitian lapangan, serta analisis dan pembahaan yang telah penulis lakukan pada bab-bab terdahulu, berikut disajikan kesimpulan yang merupakan jawaban terhadap permasalahan dalam disertasi ini sebagai berikut:

1. Paham keagamaan alumni pesantren al-Mukmin Ngruki didasarkan pada pemahaman awal sejak masih menjadi santri dengan mendasarkan pada ajaran *as-Salaf aṣ-Ṣalih*, yaitu mengikuti ajaran dari generasi terdahulu dengan baik. Paham keagamaan alumni Pesantren al-Mukmin ini diperoleh berdasarkan pengajaran akidah yang menitikberatkan pada pengertian *"wala' wa al bara'"* yang artinya kepada siapa kita memberikan loyalitas dan kepada siapa atau dengan apa kita berlepas diri yang didasarkan pada pengertian Syahadatain. Hal tersebut dapat dilihat dalam ikrar bersama para alumni dengan manhajnya: "Akan selalu berjamaah dan bermuamalah dengan elemen-elemen Muslimin lainnya demi terbentuknya wilayah damai yang diridhai Allah swt serta ingin menjalankan dan menerapkan Islam secara kaffah.
2. IKAPPIM adalah wadah yang menampung seluruh aspirasi alumni Pondok Pesantren Islam al-Mukmin Ngruki sebagai upaya menuju arah yang telah dicanangkan oleh almamaternya, senantiasa selalu memiliki

sikap *balance* terhadap kepentingan organisasinya yang tidak semata kepada intelektualitasnya tetapi juga mengakomodir beberapa usaha yang terkait kepada bisnis dan aktivitas kemasyarakatan secara luas. Dalam peran sertanya terhadap kelompok Islam lain, IKAPPIM menjalin kerja sama yang bersifat antar lembaga dan lebih ditekankan kepada hubungan kesamaan antar visi dan misi. Secara visi, sebagai fasilitator untuk membentuk dan mencetak para kader *da'i* dan *ulama 'amilin fi sabīlillah.* Dalam hal ini dapat selalu di temui kepadatan penggunaan tenaga ustadz pada bulan suci Ramadhan. Secara misi, sebagai wadah menyelenggarakan kajian-kajian untuk mempelajari kepakaran dan keulamaan. Seperti kegiatan bidang social, politik, ekonomi, hukum, dakwah dan pendidikan masyarakat yang kedepannya akan lahir kepakaran dan keulamaan yang menguasai pada bidangnya masing-masing. Berangkat dari pandangan visi dan misi ini, hubungan IKAPPIM secara lembaga banyak keterlibatannya kepada kegiatan sosial dan secara individu banyak alumni terlibat dalam kegiatan ormas keagamaan ataupun organisasi politik (Islam maupun nasionalis). Adapun relevansinya IKAPPIM merupakan sebuah jaringan teroris tidak dapat dibuktikan oleh karena dalam perjalan sejarahnya jaringan adalah sebuah aktivitas antar individu, bukan individu kepada lembaga atau sebaliknya, juga bukan lembaga antar lembaga legal. Secara individu, alumni bisa terjadi sebagai suatu agen jaringan yang menghubungkan individu satu dengan lainnya atau bagian dari suatu jaringan teroris.

3. Sejumlah kasus kekerasan yang nampak dan berwujud pada aksi peledakan bom di sejumlah tempat yang terjadi di Indonesia, merupakan suatu tindak massal memungkinkan dorongan tindak kekerasan langsung *(direct violence)* terhadap suatu sikap dan perilaku yang dicurigai melecehkan simbol-simbol suci yang dihormatinya dan juga biasa sebagai bukti wujud solidaritas sesamanya. Pandangan pemahaman jihad tersebut, bukan saja dimiliki oleh para alumni Pesantren Ngruki, tetapi juga dimiliki oleh setiap kaum Muslim yang merasa hak saudaranya dizalimi untuk terpanggil mengadakan perlawanan dan pembelaannya.

B. Saran

Berkaitan dengan disertasi ini penulis memberikan saran kepada para alumni bahwa bagaimana pun sepak terjang dari para alumnus akan sangat berdampak bagi kelangsungan kehidupan secara menyeluruh terlebih kepada hal yang dipandang sebelumnya. Sebagai sikap yang harus tertanam adalah bahwa para alumni harus selalu menjalin hubungan secara koordinatif pada lembaga yang di mana menampung aspirasi seluruh alumni, yaitu IKAPPIM.

Sebagai akhir dari penelitian ini, penulis memberikan harapan kepada segenap masyarakat luas bahwa apa yang menjadi pernyataan publik pada media cetak maupun elektronik tentang keterlibatannya IKAPPIM sebagai wadah aspirasi alumni untuk dapat memilah dan menyikapi secara arif dalam memberikan penilaian kepada semua aktivitas umat Islam yang sifatnya mencoreng Islam ataupun memecah belah

persatuan umat. Dalam hal ini mengenai tuduhan yang mengeneralisir aksi teror yang dituduhkan kepada seluruh alumni (IKAPPIM) ataupun tuduhan kepada sejumlah pondok pesantren sebagai jaringan teroris, seperti Pesantren al-Mukmin Ngruki, al-Muttaqin, dan Darussyahadah. Sebagaimana dalam pembahasan terdahulu diterangkan adanya beberapa para alumni yang terlibat dengan gerakan-gerakan radikal terkait dengan jaringan teroris internasional.

DAFTAR PUSTAKA

Achlis, 1991. *Pendekatan Sistem Sosial Masyarakat dan Kebudayaan Komuniti dan Organisasi*, Bandung: Koperasi Mahasiswa STKS.

Afifi, Anab, 2001. *Ngruki di Tengah Isu Terorisme Global*, Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Ahmad, Zainal Abidin, 2001. *Membangun Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Iqra.

Ahmed, Akbar S., 1997. *Living Islam*, Bandung.

Ajmi, Fouad, 1983. "In the Pharao's Shadow: Religion and Politics in Egypt" dalam James P. Piston (ed), *Islam and the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ala'Bakar, 1422. *Malamih Raisiyah l al-Manhaj as-Salafi* (*Muhadarat fi as-Salafiyah*), Darul Aqidah.

Ali, Fachry, dan Bahtiar Effendy, 1986. *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan.

Alim, Mahmu Amin, 1993. "al-Fikr al-Araby al-Mu'ashir bayna al-Ushuliyyah wa al-Almaniyah" dalam *al-Ushuliyah al-Islamiyah*, Qadhaya Fikriyah li al-Nasyr wa al-Tawzi.

Al-Mu'jam al-Wasith. II/446[1] Ibnu Mandlur, *Lisanul Arab* II (ttp: tpb, tth), hlm.184; dan *Al-Mu'jam al- Wasith* II (ttp: tpb, tth).

Alyani, Ali bin Nafayyi', 1972. *Ahammiyatul-Jihad fi Nasyrid Dakwah al-Islamiyyah,* Kuwait: Darul- Bayan.

Amal, Taufik Adnan (ed), 1990. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, cet. 3, Bandung: Mizan.

Anshari, Endang Saifuddin, 1969. *Pokok-pokok Pikiran tentang Islam*, Bandung: Pelajar.

Apter, David E., 1985. *Pengantar Analisa Politik*, Jakarta: LP3ES.

Arifin, 1991. *Psikologi Dakwah: Suatu Pengantar*, Jakarta: Bumi Aksara.

Arifin, Syamsul, 2000. *Merambah Jalan Baru dalam Beragama*, Yogyakarta: Ittaqa Press.

Armastrong, Karen, 2004. *Berperang Demi Tuhan*, Bandung: Mizan.

Artha, Arwan Tuti, dan Heddy Shri Ahimsa-Putra, 2004. *Jejak Masa Lalu Sejuta Warisan Budaya*, Yogyakarta: Kunci Ilmu.

Asad, Muhammad, 1961. *The Principles of State and Government in Islam*, Berkeley and Los Angles, U.S.A: University of California Press.

Attwood, 1990. *Corporate Culture: For or Againts You?*, Management Accounting.

Audah, Salman Fahad, 1412/1992 M. *Min Wasaili Daf'l al-Ghurabah*, Damam: Daaru Ibnil Jauzi, cet 1.

Awad, Mahmud, 2002. *Para Pemberontak di Jalan Allah*, Jakarta: Cendekia Sentra Muslim.

Azhar, Ipong S, 1999. *Radikalisme Petani Orde Baru*, Yogyakarta: Yayasan untuk Indonesia.

Aziz, dkk, 1996. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus.

Azra, Azyumardi, 2002. *Konflik Baru Antar Peradaban, Globalisasi, Radikalisme & Pluralitas*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

-------, 1996. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina.

Azzam, Abdullah Yusuf, 1990/1410 H. *Fi al-Jihādi Adabun wa Aḥkamun*, Beirut: Dāru Ibn Hazm.

-------, *Ilḥaq bi al-Qafilah* (ttp: tpb, tth).

-------, 1990. *Fi al-Hijrahti wa al-I'dādi*, Maktab Khitdmat al-Mujahidin, Peshawar, Pakistan.

Bakar, Osman, 1994. *Tauhid dan Sains*, Bandung: Pustaka Hidayah.

Bany al-Syaikh Muhammad Nasirudin. *Muqaddimat fi Dirasat al-Ahwa' wa al-Iftiraq*, (ttp: tpb, tth).

Berger, Peter L., dan Thomas, 1966. *The Social Construction of Reality*, Garden City, N.Y: Doubleday.

Bogdan dan Taylor, Steven, 1984. *Interduction to Qualitative Reseach Methode*, Jhon Wiley & Sons.

Boisard, Marcel A., 2003. *Humanism in Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust,.

Boissevain, Jeremy, 1974. "Friends of Friends: Networks, Manipulators, and Coalitions", dalam *Networks: Interaction and Structure*, Oxford Basil Blackwell: University of Amsterdam.

Buhuti, 1366 H. *Kaṣṣaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'*, Vol.III, Kairo.

Bukhari, 1349 H. *Kitab al-Jami' as-Ṣahih*, pen. Kreh (Leiden,1854), Jil.II, Abu Daud, Sunan, Kairo, Jil III, Darimi Sunan, Damaskus.

Buletin Sabili No.11 TH.XIII.15 Desember 2005, Jakarta: tanpa penerbit.

Burns dan G. Stalker, 1961. *The Management of Inovation*, London: Tovistock Publication.

Burrel, 1995. *Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Buthi, Muhammad Said Ramdhan, *As-Salafiyyah*, Beirut: Marhala Zamaniyah Mubarakah La Mazhab Islami, Darul Fikr.

-------, Muhammad Said Ramdhan, *Marhala Zamaniyah Mubarakah La Mazhab Islami*, Beirut: Darul Fikri.

Buzan, Barry, 1991. "New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century" dalam *International Affairs*, Vol. 67 (3).

Carlson, Charles E., 1994. *Attacking Islam*, The New American Magazine, March 21.

Cartwright dan A. Zander, 1968. *Group Dynamics, Research and Theory*, Harver and Row, Publisher.

Chaidar, *Wacana Ideologi Negara Islam*, Jakarta: Darul Falah

Charon, Joel, 1979. *Symbolic Interaction* (an introduction, an introduction, an interpretation an integration), New York: Prentice Hall.

Choueiri, Youssef M., 1997. *Islamic Fundamentalism*, British Library Cataloguing in Publication Data, Revised Edition,.

CNN, 15 Oktober 2002. http : www.cnn.go.id.

Cobban, Alfred, 1995. "The Rise of Nations-state System" dalam Hutchinson, John and A.D. Smith (eds), *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.

Collins, Gerald O', and Edward G Farrugta, 1993, *Kamus Teologi*, Jogja: Kanisius.

Counrtright, G T Faithhurst dan L.E. Robers, *Interaction Pattern in Organic and Mecanic System*, Academiy of Management. Journal 32 (4).

Dekmeijen, Hrair, 1996. *Islam and Revolution.,* Peghawan: Maktab Khitmat al-Mujahidin.

Depdikbud, 1989. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.

Dhofier, Zamakhsyari, 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES.

Djubaedi, Dedi, 2001. Lektur STAIN Cirebon, Seri XII.

Durkheim, Emile, 1964. "Search for positive Definition" dalam Louis Schneider (ed), *Religiaon, Culture and Society*, New York: John Wiley and Sons.

-------, 1969. *The Elementary Form of The Religious Life*, New York: The Free Press Paper Back.

Effendi, Bahtiar, 1998. *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina.

Effendy, Onong Uchjana, 2000. *Ilmu Komunikasi Teori dan Praktik*, Bandung: Remaja Rosda Karya.

Enayat, Hamid, 1982. *Modern Islamic Political Thougt*, Texas: University of Texas,.

Encyclopedia Americana, 1993. Penerbit Glorier Incorporated, USA.

Engineer, Asghar Ali, 2000. *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

-------, 1993. *Islam and it's Revelance to Our Age*, terj. Hairus Salim dan Imam Baihaqy, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: LKIS.

-------, 1999. *Islam dan Teologi Pembebasan*, Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

-------, 1980. *The Origin and Development of Islam*, Bombay.

Eshleman, J. Roos, dan Barbara .G. Cashion, *Sosiology an Introduction*, Second Edition, Bosron: Little Brown and Company.

Esposito, John L., 1996. "Yusril Ihza Mahendra: Fundamentalisme, Faktor dan Masa depannya" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Yayasan Paramadina.

-------, 1994. *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas?* Bandung, tp.

-------, 2005. *Islam Aktual*, Depok: Inisiasi Press.

-------, 2002. *Unholy War*, (terj), Yogyakarta: LKIS.

Euben, Roxane L., 2002. *Musuh dalam Cermin, Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern*, Jakarta: Serambi.

Fairuzabadi, 1933. *Qomus al-Muhit*, Jilid I, Cairo.

Farabi, 1982. *Madinatu 'l Fadilah* , Cairo: mahtabah, al-Jurdi.

-------, 1987. *Siyatsatu 'lmadaniyah*. Cairo: Martabah al-Jurdi.

Fath al-Qādir juz 5/187, (ttp: tp, tt)

Fazlurrahman, 1967. *Implementation of the Islamic Concept of State in Pakistan Milleu*, Islamic Studies, 6 September.

Gatra, 14 Desember 2002.

Gatra, 15 November 2003.

Gatra, 2 Februari 2002

Gatra, 26 Juli 2003.

Geertz, Clifford, 1983. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya.

-------, 1956. *Religious Belief and Economic Behavior in a central Javanese Town: Some Preminary Consideration*, Economic Development and Cultural Change, Januari.

Gharishah, Ali, 1990. *Wajah Dunia Islam Kontemporer*, (tarj) Hadir al-'alam al-Islamy, Yogyakarta: al-Kautsar,.

Ghazali, Abu Hamid, 1972. *Al-Iqtiṣad fi al-I'tiqad*, Mesir: Maktabah al-Jurdi.

Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, Jakarta: Tinta Mas, tt.

Gibb, Hamilton A.R., 1947. *Modern Trend in Islam*, Chicago: University of Chicago Press.

Glock, Charles dan Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally.

Gordon, Scott, 1991. *The History and Philosophy of Social Sciences*, London: Routledge.

Graudy, Roger, 1993. *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, terj: Afif Muhammad, Bandung: Pustaka.

Greisman, Harvey, 2002. *Teori-teori Kekuasaan*, Thomas Santoso, Jakarta: Ghalia Indonesia.

Gunaratna, Rohan, 2002. *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*, New York: The Free Profs Paper Back.

Haddad, Muhammad, 1995/1415 H. *Al-Islam fi Wajhi at-Tahaddiyat*, Beirut: Dāru Iba Hazan.

Haikal, M. Husein, 1983. *Al-Hukumah l-Islamiyah*, Mesir: Dar al-Ma'arif.

Hakim, Khalifah Abdul, 1999. *Islamic Ideology*, Lahore-Pakistan: Institue of Islamic Culture.

Hanafi, Hasan, 1990. "Akar Konservatisme Modern dan Fundamentalisme Islam" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.7 vol 3, Yogyakarta: Islamika.

-------, 2003. *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta: Islamika.

-------, dan Abid al-Jabiri, 2003. *Dialog Timur dan Barat*, Yogyakarta: Islamika Ircisod.

-------, 2001. *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer: Hakikat Kekerasan dalam Islam Kontemporer*, Yogyakarata: Jendela Grafika.

Hanbali, Ibnu Rajab, 1986. *Fadlu ilmi Salaf*, Kuwait: Darul Bayar.

Hasan, Ruz, 1985. *Islam dari Konservatisme Sampai Fundamentalisme*, Jakarta: Rajawali.

Hasbullah, 1999. *Sejarah Pendidikan Islam Indonesia*, Cetakan ke-3, Jakarta: LSIK.

Hassan, Muhammad Kamal, 1987. *Muslim Intelectual's Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia,1982, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia.

Hasyim, Umar, 1981. *Negeri Indah Adil Makmur di Bawah Ampunan Allah*, Surabaya: Bina Ilmu.

Hasym, Syafiq, 2002. "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam *Jurnal Afkar*, Vol. 13, 2002.Yogyakarta: Islamika.

Hatta, Muhammad, 1957. *Islam, Masyarakat, Demokrasi dan Perdamaian*, Jakarta: Tintamas.

Hilal, Syamsu, 2000. *Gerakan Dakwah Formal di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Tarbiyahtuna.

Hilaly, Syaikh Salim bin 'Ied, 2004. *Jama'ah-jama'ah Islam (2), Ditimbang Menurut Al-Quran dan As-Sunnah*, Solo: Pustaka Imam Bukhari.

Hilmi, Mushtofa, *As-Salafiyah Baina al-Aqidah al-Islamiyah wa al-Falsafah al-Harbiyyah*, Iskandariyah: Daru ad-Da'wah, tanpa tahun.

Hodgon, Marshall, 1974. "The Islamic Heritage and the Modern Concience" dalam *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press.

Hofstede, 1994. *Cultures and Organization: Intellectual Cooporation and Its Importance for Survival*, London: Harper Collins Publishers.

Hood. N, Jacqueline, and Koberg, Christine, 1991. *Accounting Firm Culture and Creativity Among Accountant*, Accounting Horrzon.

http:// www.hidayatullah..Com/2002/ 04/ ikhwal 33.shtml

Hunt, Elgin F. and David C. Colander, 1996. *Social Science: an Introduction to the Study of Sociology*, Boston: Allyn and Bacon.

Husaini, Waqr Ahmed, 1984. *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, Bandung: Pustaka.

Ibn al-Humam, 1972. *Ṣarh Fath al-Qadir*, Jil.IV, Kairo: Maktabah al-Jurdi.

-------, 1972.*Ṣarh Fath al-Qadir*, Kairo: Maktabah, al-Jurdi.

Ibn al-Qayyim, 1976. *I'Lamul Muwaqqi'in* IV, Kairo: Maktabah al-Jurdi.

Ibn Hajar Al-Asqalani, 1410 H. *Fathul al-Bari Syarhu Ṣahih al-Bukhari*, Beirut: Dārul Kutub al-Ilmiyah.

-------. 1409 H. *Fathul Bary*, VII, Bairut: Dārul Kutub Al'Ilmiyah.

Ibn Hanbal, Imam Ahmad, 1971. *'Aqaid as-Salafiyyah*, ed: Ali Sami' an-Nasysya' dan Ammar Thalibi, al-Iskandariah.

Ibn Hazm, 1971. *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, Vol. IV, Cairo: Maktabah al-Jurdi.

Ibn Khaldun, 1967. *The Muqqadimmah: An Introduction*, terj. Franz Rosenthal Princeton, NJ.: Prienceton University Press.

Ibn Mandhur, *Lisanul al'Arab*, juz 3, Daru al Ma'arif, tanpa tempat terbit: tanpa penerbit, tanpa tahun.

Ibn Rusydi, 1973. *al-Muqaddimat al-Mumahhidat*, Vol.I. Kairo: Maktabah al-Jurdi.

Ibn Taimiyyah, Majmu' Fatawa 28/540.

Ibrahim, Najib, 1993. et al, *Ikrar Amaliah Islami*, terj. Jakarta: Gema Insani Press.

-------, 1993. *Mitsaq al-'Amal al-Islamiyah*, Jakarta: Gema Insani Press.

……., 1992. *Iljamul 'Awaam an Ilmil Kalam,* Jakarta : Gema Insani Pacts.

Imarah, Muhammad, 1998. *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, Jakarta: Robbani Press.

Ishomuddin, 1997. *Sosiologi Perspektif Islam*, Malang: UMM Press.

Ismail, Faisal, 1999. *Islam Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*, Jogja: Tiara Wacana.

Jackson, Karl D., *Kewibawaan Tradisional, Islam, dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam*, Jawa Barat

Jainuri, Achmad, 2004. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*, Surabaya: LPAM.

Jakson, Karl D., 1990. *Kewibawaan Tradisional Islam dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam Jawa Barat*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Jauziyah, Ibnul Qayyim, 1990/1410 H. *I'Ilamul Muwqqi'in*, Beirut: Daaru Ibn Hazim.

Jawa Pos, 28 Februari 2006.

John O. Voll, 1995. "Fundamentalism" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. II*, London: Oxford University Pweps.

Juergensmeyer, Mark, 2003. *Terorisme Para Pembela Agama*, (terj), Yogyakarta: Tarawang Press.

Jundi, Anwar, 1987. *Al-Islam wa aś-Ŝaqafah al-'Arabiyah fi Muwajahati Tahaddayat al-Isti'mar wa Syubuhat at-Taghrib*, Ar-Risalah, Kuwait: Darul Bayan.

Ka'bah, Rifyal, 1984. *Islam dan Fundamentalisme*, Jakarta: Pustaka Panjimas.

Kamil, Sukron, 2002. *Islam dan Demokrasi*, Jakarta: Gaya Media Pratama.

Kammeyer, Ritzer, and Yetman, 1990. *Sociology, Experiencing Changing Society*, Fourth Edition, London: Allyn and Bacon.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, 1995. Jakarta: Balai Pustaka.

Kamus Lengkap Bahasa Indonesia, 1997. Jakarta: Difa Publisher.

Kartodirdjo, Sartono, "Ratu Adil", Jakarta: Sinar Harapan, 1985.

Kasdi, Abdurrahman, 2002. "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", dalam *Taswirul Afkar*, Vol.13, 2002., Yogyakarta: Jendela Grafika.

Khalid, Muhammad Khalid, 1983. (tarj) *Rijal Haolar Rasul, Karakteristik Perihidup 60 Shahabat Rasulullah*, Bandung: CV. Diponegoro.

Khan, Maulana Wahiduddin, 2000. *Islam Anti Kekerasan*, (tarj), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Khan, Qomaruddin, 1971. *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, terj. Anas Wahyudin, Bandung: Pustaka.

Kholil, Ghozali, *Muhaḍarat fi ad-Da'wah Salafiyyah.*

Koenjaraningrat, 1990. *Sejarah Teori Anrtopologi II*, Jakarta: Universitas Indonesia Press.

-------, 1974. *Kebudayaan Mentalitet dan Pembangunan*, Jakarta: Garamedia.

-------, 1990. *Sejarah Teori Antropologi II*, Jakarta: Universitas Indonesia–Press.

Kuntowijoyo, 1997. *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan.

Lajnah al-Syar'iyah, 2000. *Jama'atul Jihad Aqidatan wa Minhajan*, Yogyakarta: Jendela Grafika.

Langgulung, Hasan, 2003. *Asas-asas Pendidikan Islam*, Jakarta: PT. Pustaka Al Husna Baru.

Larrain, Jorge, 1996. *Konsep Ideologi*, Yogyakarta: LKPSM.

Lawrence, Bruce, 1990. *The Defenders of God: The Fundamentalis Revolt Againts the Modern Age*. London and New York: I.B. Tauris.

Lewis, Bernard, 1966. *The Arabs in History*, New York: Harper & Row Publisher.

Luthans, Fred, 1992. *Organizational Behavior Sixth*, Mc. Graw Hill International.

Macdonald, 1903. *Development of Muslim Theology, Jurisprundence and Constitutional Theory*, New York.

Madjid, Nurcholish, 1995. *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina.

Magul, Ceser Adib, 1973. *Muslim in the Philppines*. 2nd., Quezon City: University of the Philippines Press.

Mahardika, Timur, 2000. *Gerakan Massa*, Yogyakarta: Lapera Pustaka Utama.

Mahdi, Al-Shadiq, 1987. "Islam, Masyarakat, dan Perubahan", dalam John. L. Esposito (ed), *Dinamika Kebangunan Islam*, Jakarta.

Mahendra, Yusril Ihza, 1999. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, Jakarta: Paramadina.

Mahmud, Amir, 2004. *Konsep Jihad menurut Pesantren Al-Mukmin Ngruki Surakarta*, Thesis, Surakarta: Pascasarjana UMS.

-------, 2004. Makalah *"Ṭaifah Manṣurah: Perspektif Pergerakan Ideologi Kekinian"*, Surakarta: Pascasarjana UMS.

Majalah *Al-Mujtama'* No 1465 .25-31/8/ 2001.

Majalah *Al-Mujtama'* No.1465. 25-31 Agustus 2001.

Majalah *Dialogue*, Vol.12, No.1 tahun 1979.

Marah, Muhammad, 1998. *Perang Terminologi Islam versus Barat*, Jakarta: Rabbani Perss.

Marcel A, Boisard, 2003. *Human in Islam*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Mastuhu, 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS.

Maududi, Abu 'Ala, 1967. "Political Theory of Islam", dalam Khurshid Ahmad (ed), *Islamis Law and Constitution*, Lahore.

-------, 1984. *Al Jihad fi Sabilillah*, (terj) Jihad: Perang Suci, Bandung: Risalah.

-------, et al, 1978. *Al-Jihad fi Sabilillah*, Kuwait: Al-Ittihad Al-Islamy al-'Alimy.

-------, 1990. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan.

-------, 1990. *Khilafah dan Kerajaan*, Bandung: Mizan.

-------, 1990. *Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan.

-------, 1991. *Tafhimul Qur'an*, Bandung: Mizan.

Maulani, 2002. *Perang Afghanistan: Perang Menegakkan Hegemoni Amerika di Asia Tengah*, Jakarta: Daseta.

....., 2002. *Mengapa? Barat Memftnah Islam*, Jakarta: Daseta.

Mayer, 1974. "The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies, Network and Set", dalam *The Social Anthropology of Complex Societies*. Redaksi Michael Banton, London: Tavistock Publications

Media Dakwah, September 1998.

Miftahuddin, 2004. *Radikalisasi Pemuda PRD Melawan Tirani*, Jakarta: Desantara Utama.

Minardi, 1983. *Asas-asas Manajemen*, Bandung, Alumni.

Misbah, Ma'ruf, dkk., 1991. *Sejarah Peradaban dalam Islam*, Semarang: Wicaksono.

Misry, Abdul Hadi, 2002. *Ma'alim Intilaqil Kubro*, Jakarta: Yayasan Paramadina.

Mittelman, Alan L., 1993. "Fundamentalism and Political Development: The Case of Agudat Israel", dalam Laurence J. Silberstein (ed), *Jewish Fundamentalism in Comparative: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*, New York and London.

Mochtar, Bukhari, 1986. *Radikalisme Keagamaan, Perubahan Sosial, dan Kewaspadaan Masyarakat: Sebuah Catatan*, Jakarta: LPI.

Moleong, Lexy, 2000. *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya.

Muhajir, Noeng, 2000. *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarsin.

Mulkhan, Abdul Munir, 1992. *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: SIPRES.

Mulyana, Deddy, 2004. *Komunikasi Efektif, Suatu Pendekatan Lintas Budaya*, Bandung: Remaja Rosda Karya.

Munir, Baderel, 2001. *Dinamika Kelompok, Penerapannya dalam Laboratorium Ilmu Perilaku*, Palembang: Universitas Sriwijaya.

Mutawalli, 2003. "Islam Fundamentalis sebagai Fenomena Politik", dalam *Akademika*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2003, Jakarta: Yayasan Paramadina.

Nashir, Haedar, 2001. *Ideologi Gerakan Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Nasr, Seyyed Hossein, 1994. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim, Bandung: Pustaka.

-------, 2002. *The Heart of Islam*, terj: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan, Bandung: Mizan.

-------, 1987. *Traditional Islam in the Modern World*, Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies.

Nasution, 1982. *Azas-azas Kurikulum*, Bandung: L Jemmars.

Nasution, Harun, 1984-1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Jakarta: UI Press.

Nata, Abiddin, 2001. *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persanda.

Natsir, 2001. *Agama dan Negara dalam Persfektif Islam*, Jakarta: Media Dakwah.

Nawawy, 1991/1411 H. *Syarh Ṣahih Muslim*, Beirut: Dāru Iba Hazm.

Negoro, Adi, 1965. *Ensiklopedi Umum dalam Bahasa Indonesia*, Jakarta: Djambatan.

Noer, Deliar, 1980. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.

Nursalim, Muh., 2001. *Faksi Abdullah Sungkar dalam Gerakan NII Orde Baru*, Surakarta: Pascasarjana UMS.

O' Dea, Thomas F., *The Sociology of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc Englewood Cliffs.

O'dea, Thomas F, 1922. *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*, Jakarta: Rajawali Press.

Okbah, Farid Ahmad, dan Hartono A. Jaiz, 1993. *Solidaritas Islam*, Jakarta: Darul Haq.

Olessen, Osta, *Islam and Politics in Afghanisatan*, Brithis: Curzon Press

Oustewald, & Z. Alder, 2000. *Corporate Culture And How To Manage It*, Texas: Andrew University.

Pasha, Mustafa Kamal, Ahmad Adaby Darban, 2005. *Muhammadiyyah sebagai Gerakan Islam*, Yogyakarta: Cita Karsa Mandiri.

Pijper, 1985. *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. terj.: *Studien Over De Geschiedenis Van De Islam in Indonesia 1900-1950*. Jakarta: Universitas Indonesia.

Pikiran Rakyat, 11 Agustus 2003

Prasetyo, Eko, 2003. *Membela Agama Tuhan: Potret Gerakan Islam dalam Pusaran Konflik Global*, Yogyakarta: Insist Press.

Priono, 1986. "Peta Gerakan Kebangkitan Islam" dalam *Jurnal Keadilan*, No 3 Tahun XIII, Jakarta: YLBHI.

Qardhawi, Yusuf, 1993. *Agenda Permasalahan Umat*, Jakarta: Gema Insani Press.

-------, 2003. *Kebangkitan Gerakan Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Qodri, Abdullah Ahmad, 1405 H/1985 M. *Al-Jihadu fi Sabilillah Haqiqatuhu wa Ghayatuhu*, Jedah: Darul Manaroh.

Quṭb, Sayyid, 1987. *Petunjuk Jalan*, Jakarta: Media Da'wah.

-------, 1403 H. *Ma'alim fi aṭ-Ṭariq* (*Di bawah Panji-panji Islam*), terj. Ahmadie Thaha, Anwar Wahdi Hasi, Surabaya: Bina Ilmu.

-------, 1987. *Petunjuk Jalan*, Jakarta: Media Dakwah.

-------, 1992. *Social Justice, Tery A. Thaha,* Surabaya: Bina Ilmu.

-------, *This Religion of Islam*, Terj. *Hadha 'd-din*, International Islamic Federation of Student Organizatioans (IIFSO).

Radar Solo, 7 Desember 2003.

Raharjo, Dawam, 1996. "Fundamentalisme", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Yayasan Paramadina.

-------, 1985. *Pergulatan Diri Pesantren Membangun dari Bawah*, Jakarta: LP3ES.

Rahman, dalam Tilaar, A.R., 2002. *Pendidikan untuk Masyarakat Indonesia Baru*, Jakarta: Grandia.

Rais, Muhammad Diya ad-Din, 1973. *Al Islam* Al-*wal al-Khilafah fi al-Ashr Hadits*, Jeddah: Maktabah Al- Syurud.

Rakhmat, Jalaluddin, 1994. "Fundamentalisme Islam: Mitos atau Realitas", dalam *Prisma* No. Ekstra, Jakarta: LP3ES.

-------, 1991. *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosda Karya.

-------, 2000. *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar?*, Cetakan Kedua, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Ramdhun, Abdul Baqi, 1410/1990. *Al-Jihad Sabiluna*, Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah.

Republika, 17 Desember 2002

Republika, 27 November 2005

Republika, 8 Desember 2001

Riberu.J. et al, 1986. *Menguak Mitos-mitos Pembangunan: Telaah Etis dan Kritis*, Jakarta: Gramedia.

Ritzer, 1983. *Sociological Theory*, New York: Alfred A. Knopt Inc.

Robbins, 2001. *Organizational Behaviour: Concept, Controversies and Aplication*, Edisi Bahasa Indonesia, Jilid 1 dan 2, Jakarta: PT. Prenhallindo.

Robbins, Stephen, 1996. *Perilaku Organisasi: Konsep, Kontroversi, Aplikasi*, edisi 1, Jakarta: Prenhallindo.

Robertson, I AN, 1981. *Sociology*, 2nd ed, New York: Worth Publissher Inc.

Robertson, Rolan, 1986. *Sosiologi Agama*, terj: Paul Rusyadi, Jakarta: Aksara Persada.

Roidut Tullab, Jibran Mas,Ud. 576

Romli, Asep Syamsul M., 2000. *Demonologi Islam: Upaya Barat Membasmi Kekuatan Islam*, Jakarta: Gema Insani.

Roy, Oliver, 1985. *Islam and Resistance in Afganistan*, Cambridge: Cambridge University Press.

Roy, Olivier, 2005. *Genealogi Islam Radikal*, Yogyakarta: Genta Press.

Rude, George, 1980. *Ideology and Popular Protest*, New York: Pantheon Books

Ryanto, Edi, dan Suharsono, 1998. *Partai Politik Era Reformasi*, Jakarta: Abadi.

Sahrasad, Herdi, dkk. 2001. "Islam, Fundamentalisme, dan Ideologi Revolusi" dalam *http://www.geocities.com/mada.../ Islam Fundamentalisme*

Salim, Agus, 2001. *Hubungan Sosial dan Emosional (Teori dan Paradigma Penelitian Sosial, pemikiran Norman K. Denzim & Ebon Gub dan penerapannya)*, Jogja : PT. Tiara Wacana.

Samsuddin, M. Din, 1993. "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.2, vol. IV.

Santoso, Lisiyono, 2001. *Agama dan Sakralisasi Kekerasan, Agenda Umat Islam*, Surakarta: LSI UMS.

Saronto, Wahyu, dan Jasir Kaewita, 2001. *Intelijen: Teori, Aplikasai dan Modernisasi*, Surakarta: PT. Ekalaya Saputra.

Sharati, Ali, 1982. *Tugas Cendekiawan Muslim*, Yogyakarta: Salahuddin Press.

Shaw, *Group Dynamics: The Psychology of Small Group Behavior* (edisi ketiga). New York: McGraw-Hill.

Shddiqi, Nourouzaman, 1984. *Menguak Sejarah Muslim*, Yogyakarta: PLP2M.

Shepard, William E., 1988. *"What Is Islamic Fundamentalism?" Studies in Religion*, New York : MC Graw-Hill.

Showy, Sholah, 1990/1410 H. *aś-Ŝawabit wal-Mutaghayyirat.* Beirut: Dāru Ibn Hazm.

Simuh, 1993. *70 Tahun H.A. Mukti Ali, Agama dan Masyarakat H. Simuh*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Sivan, Emmanuel, 1985. *Radical Islam: Medieval Political Theory and Modern Politics*, New Haven: Yale University Press.

Sjadzali, Munawir, 1990. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press.

Smith, Huston, 1985. *The Religion of Man*, terj. Safroedin Bahar, *Agama-agama Manusia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Soekanto, Soerjono, 1990. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Soetapa, Djaka, 1993. "Asal-Usul Gerakan Fundamentalisme" dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan "Ulumul Qur'an"*, No 3, Jakarta: LSAF.

Soetarman S, 1996. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, peny. Abdul Aziz, Imam Tholkhah, Cetakan keempat, Jakarta: Pustaka Firdaus.

Solo Pos, 23 Januari 2006

Sriwijaya Post, 4 Februari 2002

Stoddard, Lothrop, 1966. *The New World of Islam (Dunia Baru Islam)*, Terj. Panitia, Jakarta: Penerbit.

Suhuf, 1997. FAI UMS No 1 Tahun IX- 1997.Surakarta: Universitas Muhammadyah Surakarta.

Sumarno, 1989. *Dimensi-dimensi Komunikasi Politik*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.

Sumento, Aqib, 1985. *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES.

Suny, Ismail, 1987. *Mekanisme Demokrasi Kita*, Jakarta: Aksara Baru.

Susanto, Astrid. S., 1983. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Bina Cipta.

Sweet, William W., 1965. "Fundamentalisme", dalam Ferm Vergilius (ed), *An Encyclopedia of Religion*, Little field Adams.

Syafi'i, *Kitab Al-Umm, IV/84* dan Kitab *Ahkamul Qur'an*, II/11-18

Syahratsani, *Al-Milal wa al- Nihal*, Beirut: Dar Al-Fikr, 146

Syaikh Abdul Baqi Ramdhun, 1410 H/1990. *Al-Jihad Sabiluna*, Mu'assasah Ar-Risalah, Beirut,

Syakir, Mahmud, 2005. *Ensiklopedi Peperangan Rasulullah SAW*, Jakarta: Pustaka Al- Kautsar.

Syam, Noor, 1986. *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila*, Surabaya: Usaha Nasional.

Takuri, Nawaf Hail, 1997. *Al-Amaliyyah al-Istisyhadiyyah fil Mizan al-Fiqhi*, Maktabat Al-Asad.

Tempo, 15 Desember 2002.

Tempo, 19 Oktober 2003.

Tempo, 23 Oktober 2005

Tempo, 26 Januari 2003

TempoInteraktif.Com. 19 Nopember 2005

Teresa Watanabe, *The influence of Islam*, seattemsawource.com/html/nstionworld/ 134355213-islam html

The Economist, edisi 15 Agustus 1998

Thoha, Anis Malik, 2005. *Tren Pluralisme Agama*: *Tinjauan Kritis*, Depok: Perspektif.

Thohan, Mustofa Mahmud, 2000. *Menuju Gerakan Islam Modernis*, Solo: Intermedia.

Thontowi, Jawahir, 2004. *Neo-Imperialisme dan Terorisme; Perspektif Hukum Internasional dan Nasional*, Yogyakarta: UII Press Yogyakarta.

-------, 2004. *Islam Neo-Imperialisme dan Terorisme*, Yogyakarta: UII.

Thornton, 1964. "Terror as a Weapon of Politikal Agitation", dalam Eckstein (ed), Internal War, New York.

Tibi, Bassam, 2000. *Ancaman Fundamentalisme Islam: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi, Jogyakarta: Tiara Wacana.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Depdikbud dan Balai Pustaka.

Time, 16 April 1979

Time, 17 September 2002

Toch, Hans, 1964. "Social Movement" dalam *Hand Book of Social Psychology*, vol. 4 ed. 6, New York: Lindsay and E. Aronson (Second Edition).

Van Djik, Cornolis, 1983. *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*, Jakarta: Grafiti Pers.

Wahdah Thn 1-Jum. Awal 1415 H/ Okt.1994

Wahhab, Muhammad bin Abdul, 1991. *Shilatu Da'wati Mazhabis-Salaf as-Shalih,* Beirut: Dar Al Fahr.

Wallaach, 1993. *Individual and Organizational: The Culture Match*, Training and Development Journal.

WAMY, 2002. *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya*, Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat.

Watt, Mongomery, 1969. *Muhammad Prophet and Satatesmen*, London-New York: Oxford University Press.

-------, 1972. *Islamic Philosopy and Theology*: *Islamic Surveys*, Edinburgh: The University Press.

-------, *Muhammad Prophet and Statesman*, terj: Djohan Efendi: Muhammad Nabi dan Negarawan, Cet. II, Jakarta: CV. Kuning Mas, 1984.

Whitten dan Wolfe, "Network Analysis", dalam: *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Redaksi J.J. Honigmann. Chicago : Rand McNally and Company,

William, Raymond, 1985. *Marxism and Literature*, London: Oxford Univ. Press

Windhu, I Marshana, 2002. *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung*, Yogyakarta: Kanisius.

www.detik .com indo.net.news

Yakan, Fathi, 1991. *Musykilatu-Da'wah Wa-d'Da'iyah*, cet III, Beirut: Daaru Ibn Hazn.

-------, 1986. *Pemuda dan Usaha Pembaharuan*, Madju Medan.

Yunus, Mahmud, 1987. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara.

Zahrah, Abu, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah fi Al- Siyasah wa al-'Aqidah*, Beirut: Dar-al-Fikr al-Arabi.

Ziemek, Manfred, 1986. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M.

Zuhri, Saifuddin, 1981. *Kaleidoskop Politik di Indonesia*, Jilid II, Jakarta: Gunung Agung.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama Lengkap	:	Amir Mahmud
Tempat/Tgl Lahir	:	Jakarta, 1 Desember 1965
Jenis Kelamin	:	Pria
Agama	:	Islam
Status Perkawinan	:	Kawin
Alamat lengkap	:	Ds Tuak Kulon. Rt 001 Rw 02. No 12c. Gonilan. Kartosuro-Sukoharjo- Jateng Telp/Hp : (0271) 739115/ 08170630773.

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
   a. SDN Tugu 03 Jakarta, tahun lulus 1979
   b. SMP Walang Jaya Jakarta, tahun lulus 1982
   c. STM Metros Jakarta, tahun lulus 1985
   d. S1 Univet Sukoharjo, tahun lulus 2002
   e. S2 UMS Surakarta, tahun 2004

2. Pendidikan Non- Formal
   a. Pesantren Istiqomah Jakarta, tahun 1983
   b. Harbiyah Pantun/ Academy of Military Afghanistan (1985 – 1987) di Peshawar, Pakistan
   c. Pendidikan Akupunktur tahun 1996

C. Riwayat Pekerjaan

1. Tenaga Pendidikan/Dosen : Fakultas Ekonomi, UMS (Universitas Muhamadiyah Surakarta)

Mata kuliah yang diasuh	:	Ilmu Sosiologi Politik
Fungsional Dosen	:	DTT (Dosen Tidak Tetap)
Alamat Kantor (tempat mengajar)	:	Jl. A. Yani, Pabelan, Tromol Pos 1, Kartasura, Surakarta. Telp (0271) 7177417,719483

2. Tenaga Pendidikan/Dosen	:	Program Pascasarjana Magister Studi Islam UMS Surakarta
Mata kuliah yang diasuh	:	Perkembangan Peradaban Islam.
3. Tenaga Pendidikan/Dosen	:	Ma'had Ali An-Nuur , Baki, Sukoharjo.
Mata Kuliah yang diasuh	:	Metodologi Studi Islam, Sosiologi Islam, Komunikasi Islam, Pendidikan Islam.
4. Direktur Ma'had Aly	:	Tahfizhul Qur'an , Jetis, Juwering, Klaten.
5. Tenaga Pendidik	:	Litbang SMPIT Ibnu Abbas Klaten

D. Prestasi/ Penghargaan

1. Pelajar Islam Indonesia, *Leadership Basic Training*, Jakarta 1983
2. Pelajar Islam Indonesia, Harla PII- Wati ke 33 Surakarta,1997
3. BEM-J Syari'ah STAIN Surakarta, Bedah Buku Terapi Kerasukan JIL 2006
4. Madrasah Diniyah Al Islamiyah Surabaya : "Thoifatu manshura dalam persfektif pergerakan Ideologi"

E. Pengalaman Organisasi

1. Keluarga Besar PII (Jakarta)
2. Anggota ICMI
3. Aktifis Forum Komunikasi Masjid Surakarta.
4. Pembina Laskar Jundullah Surakarta.
5. Lembaga Kajian Sosial Budaya Yogyakarta
6. Ketua Senat Mahasiswa Univet
7. Anggota PAKSI (Persatuan Akupunktur Seluruh Indonesia)
8. Anggota Alumni Fisif/ Komunikasi Univet Ketua Departemen Kajian ilmiah
9. Forum KITA, diskusi lintas umat beragama Surakarta
10. Ketua Litbang Pesantren Ma'had 'Aly An-Nuur Surakarta.
11. Ketua Litbang Pesantren Ibnu Abbas Kelaten
12. Direktur Pesantren Darul Taqwa, juwiring Kelaten.
13. Koordinator Dakwah, Forum Ukhuwah Jama'ah Masjid Surakarta
14. Pengasuh Kajian *Keluarga As-Sakinah*, Gonilan Kartosura-Sukoharjo

F. Karya Ilmiah

1. Buku
   a. *Konsep Jihad menurut Pesantren Al-Mukmin Ngruki*, Surakarta. Yahya Cendekia, 2004
   b. *Ilmu Laduni dalam pandangan Islam,* Surakarta. Samapta.1992
   c. *Bai'ah dalam harokah Islam kini*, Surakarta, Al-Jadi 1984
2. Artikel
   a. *Islam dan Demokrasi di Indonesia*, Semarang..2003
   b. *Partai Islam di Ujung Kehancuran,* Surakarta. 2005
   c. *Thaifatu al-Manshura dalam persfektif gerakan Ideologi.* Surabaya. 2006
   d. *Gerakan Tauhid dalam pergerakan pemikiran*. UNS. 2007
   e. *Jihad Pesantren al-Mukmin Ngruki.* Al-Mukmin Press. 2004
   f. *Al-wala wal barra dalam konteks kenegaraan*, Buletin Al-Mukmin Press 2007
3. Penelitian
   a. Pengaruh Program Mimbar Agama Terhadap Pengetahuan Agama. (Studi Mengenai Pengaruh Menonton Program Mimbar Agama Islam pada Televisi Terhadap Pengetahuan Agama Islam Siswa Kelas 2 MTs Negeri I Kodya Surakarta). "UNIVET", 2002.
   b. Konsep Jihad menurut Pesantren al-Mukmin Ngruki,Thesis, Surakarta: Pascasarjana UMS, 2004
   c. Pesantren dan pergerakan Islam (Studi tentang Alumni Pesantren al- Mukmin dan Fundamentalisme Islam). Disertasi, Surakarta : Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. 2007

Anggaran Dasar / Anggaran Rumah Tangga

Ikatan Alumni Pondok Pesantren Islam Al Muknin Ngruki

(AD/ART IKAPPIM NGRUKI)

ANGGARAN DASAR (AD) IKATAN ALUMNI PONDOK PESANTREN ISLAM AL-MUKMIN NGRUKI (IKAPPIM NGRUKI)

بسم الله الرحمن الرحيم

MUQODIMAH

Kehadiran *ulama' amilin fisabilillah* menjadi harapan setiap umat Islam yang mendambakan mutiara kebaikan dalam hidupnya, akan tetapi kehadiran dan kemunculannya di tengah-tengah masyarakat membutuhkan jalan yang panjang dan melelahkan. Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki telah memiliki garis tujuan (khitthoh) dan cita-cita yang sangat mulia yaitu ***mendidik generasi muda Islam menjadi kader ulama' amilin fisabilillah*** dan ***menyiapkan generasi muda Islam yang mampu melaksanakan Islam secara kaaffah.***

Berbagai upaya mulia yang telah dilakukan oleh lembaga ini tidak boleh berhenti di tengah jalan, namun harus ada proses berkelanjutan menuju khitthoh dan cita-cita di atas. Para alumni Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki yang menjadi produk lembaga tersebut dan telah memiliki jati diri sebagai kader *ulama' amilin fisabilillah* harus melanjutkan prosesnya sehingga dapat memenuhi harapan almamater dan umat pada umumnya.

Ikatan Alumni Pondok Pesantren Islam Al Mukmin Ngruki (IKAPPIM Ngruki) adalah sebuah wadah untuk menampung seluruh aspirasi alumni Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki sebagai upaya

menuju arah yang telah dicanangkan oleh al mamaternya. Wadah ini secara organisatoris berada di luar struktur pesantren, independen dan terbuka, namun menjadi mata rantai yang tak terpisahkan untuk menghantarkan generasi muslim,- *khususnya alumni Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki,-* menjadi ***Ulama' Amilin fie Sabilillah*** yang bertujuan mencari ridla Allah SWT.

BAB I
NAMA, TEMPAT DAN KEDUDUKAN

Pasal 1
Nama

Organisasi ini bernama Ikatan Alumni Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki disingkat IKAPPIM Ngruki.

Pasal 2
Tempat dan Waktu

IKAPPIM Ngruki didirikan di Ngruki, Sukoharjo, pada hari Ahad tanggal 13 Syawal 1424 H bertepatan dengan tanggal 07 Desember 2003 M untuk jangka waktu yang tidak terbatas, sebagai kelanjutan dari IKAPPIN yang telah didirikan pada tahun 1982 M.

Pasal 3
Kedudukan

IKAPPIM Ngruki berpusat dan berkedudukan di Sukoharjo.

BAB II
ASAS

Pasal 4
Asas

IKAPPIM Ngruki berasaskan Al-Qur'an dan As-Sunnah sesuai dengan pemahaman ***salafus sholeh***

BAB III
TUJUAN

Pasal 5
Tujuan

IKAPPIM Ngruki bertujuan :

1. Membina ukhuwah Islamiyah antar alumnus Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki
2. Meningkatkan peran alumni Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki dalam kiprahnya di tengah-tengah umat sebagai manifestasi kader *ulama' amilin fisabilillah*
3. Menyalurkan dan memberdayakan aspirasi alumni yang selaras dengan Al-Qur'an dan As-Sunnah

BAB IV
ORGANISASI

Pasal 6
Status, Sifat, Ciri dan Corak Organisasi

Status IKAPPIM Ngruki adalah organisasi independen, bersifat Islami, bercirikan Keilmuwan, dan bercorak

terbuka, bebas, dan kekeluargaan dalam bingkai Al-Qur'an dan As-Sunah.

BAB V
KEGIATAN

Pasal 7
Kegiatan

1. Menjalin silaturahim dan komunikasi antar alumni, BP-3, almamater dan umat Islam.
2. Menyelenggarakan kajian-kajian untuk mempertajam kepakaran dan visi keulamaan.
3. Meningkatkan sumber daya alumni secara optimal sesuai minat dan bakat yang mereka miliki.
4. Menyelenggarakan kegiatan di bidang sosial, politik, ekonomi, hukum, dakwah dan pendidikan masyarakat.

BAB VI
KEANGGOTAAN

Pasal 8
Anggota

Anggota IKAPPIM Ngruki terdiri dari anggota biasa aktif, anggota biasa pasif dan anggota luar biasa.

Pasal 9
Kewajiban dan Hak Anggota

1. Setiap anggota berkewajiban mematuhi AD/ART dan setia pada khithoh pesantren

2. Setiap anggota biasa aktif mempunyai hak bicara, hak memilih dan dipilih.
3. Setiap anggota biasa pasif mempunyai hak bicara dan hak memilih.
4. Anggota luar biasa memiliki hak bicara.

BAB VII
STRUKTUR DAN PIMPINAN ORGANISASI

Pasal 10
Sruktur Organisasi

Struktur Organisasi terdiri dari Organisasi Pusat dan Organisasi Cabang.

Pasal 11
Pimpinan Organisasi Pusat

Pimpinan organisasi pusat terdiri dari pengurus Majelis Tanfidzi, Majelis Syuro dan Dewan Pembina.

Pasal 12
Pimpinan Organisasi Cabang

Organisasi Cabang dipimpin oleh Ketua Pengurus Cabang (Kapercab) dilengkapi dengan Sekretaris, Bendahara dan Seksi lain yang diperlukan sesuai dengan kebutuhan.

BAB VIII
JABATAN PENGURUS

Pasal 13
Masa Jabatan Pengurus

1. Masa jabatan Pengurus Pusat IKAPPIM Ngruki dalam satu periode adalah 4 tahun (tahun hijriyah) dan setelah itu dapat dipilih kembali.
2. Masa jabatan Pengurus Cabang IKAPPIM Ngruki adalah 3 tahun (tahun hijriyah) dan dapat dipilih kembali.
3. Sebelum mengakhiri masa jabatanya pengurus pusat bertanggung jawab mengadakan muktamar untuk mempertanggungjawabkan masa kepengurusannya kepada peserta muktamar.
4. Jika pengurus pusat dipandang tidak dapat menjalankan fungsinya maka dapat diadakan Muktamar Luar Biasa (MLB).

BAB IX
Pasal 14
Permusyawaratan

1. Permusyawaratan-permusyawaratan dalam IKAPIM Ngruki meliputi musyawarah, koordinasi, dan muktamar.
2. Status, fungsi dan mekanisme permusyawaratan yang belum diatur dalam Anggaran Dasar ini akan diatur kemudian dalam Anggaran Rumah Tangga

BAB X
KEBERSAMAAN DAN JARINGAN

Pasal 15
Kebersamaan

Setiap anggota IKAPPIM Ngruki dapat mengembangkan kegiatan kebersamaan melalui kelompok dan jaringan antar anggota, antar tempat atau wilayah secara terkoordinasi sesuai dengan ketentuan dan kebijakan dasar organisasi.

Pasal 16
Jaringan Kerjasama

Jaringan kerjasama dapat dikembangkan dengan BP-3, lembaga profesional , ORMAS, Organisasi Kepemudaan (OKP), dan organisasi lainnya yang sejalan dengan tujuan dan kegiatan IKAPPIM Ngruki, sesuai dengan ketentuan organisasi.

BAB XI
KEUANGAN

Pasal 17
Sumber Keuangan

Keuangan IKAPIM Ngruki diperoleh dari iuran anggota, infaq, shodaqoh serta sumbangan dan usaha lain yang halal dan tidak mengikat serta tidak melanggar hukum syari'at Islam.

BAB XII
PENETAPAN DAN PERUBAHAN AD/ART

Pasal 18
Penetapan AD/ART

Penetapan dan perubahan AD/ART IKAPPIM Ngruki dilakukan melalui ***Muktamar*** dan disetujui oleh sekurang-kurangnya 2/3 peserta yang hadir.

BAB XIII
PEMBUBARAN

Pasal 19
Pembubaran IKAPPIM Ngruki

1. Pembubaran IKAPPIM Ngruki dapat dilakukan melalui muktamar yang diadakan khusus untuk keperluan itu.
2. Keputusan pembubaran dapat dilakukan dan dianggap sah dengan persetujuan dari 2/3 anggota yang hadir dalam muktamar dengan mendengarkan saran dari Majelis Syura dan Dewan Pembina.
3. Jika IKAPPIM Ngruki dibubarkan, maka seluruh harta kekayaan dapat dihibahkan kepada lembaga pendidikan pondok pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki dan atau umat Islam.

BAB XIV
ATURAN TAMBAHAN

Pasal 20
Aturan Tambahan

Hal-hal yang belum ditetapkan dalam Anggaran Dasar akan ditetapkan dalam anggaran Rumah Tangga

BAB XV
PENUTUP

Pasal 21
Pengesahan dan Pemberlakukan Anggaran Dasar

Anggaran Dasar (AD) ini berlaku sejak tanggal ditetapkan, dan disahkan.

ditetapkan di : Sukoharjo

pada : hari Ahad, 13 Syawal 1424 H
tanggal 07 Desember 2003 M.

&&&&&&&&&&&&&&

بسم الله الرحمن الرحيم

ANGGARAN RUMAH TANGGA (ART) IKATAN ALUMNI PONDOK PESANTREN ISLAM AL-MUKMIN NGRUKI (IKAPPIM NGRUKI)

BAB I
PENGERTIAN UMUM

Pasal 1
Pengertian Umum

Alumni Pondok Pesantren Islam Al mukmin Ngruki adalah mereka yang telah menyelesaikan suatu jenjang pendidikan di Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki baik pada jenjang SLTP maupun SLTA.

BAB II
KEORGANISASIAN

Pasal 2
Sifat, Ciri dan Corak Keorganisasian

1. IKAPPIM Ngruki merupakan organisasi kemasyarakatan yang bersifat Islami yang diwujudkan dalam bentuk ukhuwah dan silaturrahmi dalam membina dan mengembangkan amar ma'ruf nahi munkar dan ta'aruf/ saling mengenal, ta'awun/ saling menolong dan tausiat/ saling berwasiat di jalan kebenaran guna memperkokoh kesatuan dan persatuan umat Islam dalam rangka mengangkat

harkat dan martabat umat manusia.
2. Bercirikan keikhlasan yang diwujudkan dalam kegiatan pembangunan ummat,.
3. Bercirikan kebudayaan dan keilmuan, yang bergerak di bidang ilmu pengetahuan, teknologi, sosial, ekonomi, hukum, seni, sastra, tatanan kelembagaan dan management/administrasi untuk menghasilkan kajian, inovasi, peragaan, sumbangan pemikiran dan karya-karya nyata.
4. Bercorak keterbukaan yang diselenggarakan dalam penerimaan anggota, menampung aspirasi, partisipasi, prakarsa dan dinamika anggota.
5. Bercorak kebebasan yang dimanifestasikan dalam sikap independen.
6. Bercorak kemandirian yang dicerminkan dalam sikap organisasi yang memiliki otonomi dalam pemikiran, pengambilan keputusan, penyelenggaraan kegiatan secara berswadaya terutama bertumpu pada kemampuan pemikiran, upaya dan sumber daya sendiri, sesuai dengan program yang telah ditetapkan.
7. Bercorak kekeluargaan yang diimplementasikan pada pengembangan wawasan sosial dan keumatan untuk menumbuhkan sikap kekeluargaan sesama muslim serta berpartisipasi dalam pemersatu umat.

Pasal 3
Fungsi Organisasi Struktural

1. Organisasi Cabang merupakan pangkalan kegiatan anggota yang mempunyai otonomi sesuai dengan ketentuan organisasi.
2. Organisasi Pusat menumbuhkan, menghidupkan, mengarahkan, dan mengkoordinasikan semua organisasi cabang.

Pasal 4
Struktur Organisasi Cabang

1. Organisasi Cabang merupakan satuan organisasi yang dibentuk atas dasar anggota berjumlah sekurang-kurangnya 15 orang, yang berada di tempat berkumpulnya anggota di suatu lingkungan, kota atau kawasan terbatas.
2. Organisasi Cabang menghimpun anggota serta mengkoordinasikan kelompok dan jaringan anggota yang ada, setempat maupun antar tempat.
3. Untuk mendirikan organisasi cabang harus mengajukan permohonan tertulis kepada pengurus organisasi pusat.
4. Organisasi cabang di luar negeri dibentuk dengan mendapat pengesahan pengurus organisasi pusat.

Pasal 5
Struktur Organisasi Pusat

1. Organisasi Pusat merupakan organisasi yang dibentuk di tingkat pusat.
2. Apabila dipandang perlu ditingkat pusat dapat dibentuk dewan pembina.

BAB III
KEANGGOTAAN

Pasal 6
Jenis Anggota

1. Anggota biasa aktif adalah mereka yang telah menyelesaikan suatu jenjang pendidikan di Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki baik pada jenjang

SLTP maupun SLTA.
2. Anggota biasa pasif adalah mereka yang pernah belajar di pondok pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki sekurang-kurangnya satu tahun yang mendaftarkan diri dan memenuhi persyaratan organisasi.
3. Anggota luar biasa adalah mereka yang memiliki jasa besar terhadap dinamika IKAPPIM Ngruki meskipun tidak pernah menjadi santri di Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki.

Pasal 7
Persyaratan Anggota

1. Yang dapat diterima menjadi anggota biasa aktif adalah Mereka yang telah menyelesaikan suatu jenjang pendidikan di Pondok Pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki baik pada jenjang SLTP maupun SLTA.
2. Yang dapat diterima menjadi anggota biasa pasif adalah
   a. Mereka yang pernah belajar di pondok pesantren Islam Al-Mukmin Ngruki sekurang-kurangnya satu tahun
   b. Menyetujui Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga dan ketetapan-ketetapan organisasi.
   c. Mengajukan permohonan dan menyatakan secara tertulis kesediaan keanggotaannya.
3. Yang dapat diterima menjadi anggota luar biasa adalah mereka yang ditetapkan oleh pengurus pusat IKAPPIM Ngruki

Pasal 8
Hak Anggota

1. Anggota biasa aktif mempunyai hak bicara, hak memilih dan dipilih dalam permusyawaratan pada semua jenjang organisasi.
2. Anggota biasa pasif mempunyai hak bicara dan memilih dalam permusyawaratan pada semua jenjang organisasi serta berhak dipilih oleh ketua umum untuk menduduki jabatan dalam berbagai struktural organisasi IKAPPIM Ngruki.
3. Anggota luar biasa mempunyai hak bicara

Pasal 9
Kewajiban Anggota

1. Anggota biasa aktif dan pasif mempunyai kewajiban
   a. Membayar uang infaq pendaftaran dan infaq anggota.
   b. Menjaga dan menjunjung nama baik organisasi.
   c. Berpartisipasi aktif dalam kegiatan organisasi.
2. Anggota luar biasa mempunyai kewajiban :
   a. Menjaga dan menjunjung nama baik organisasi.
   b. Berpartisipasi dalam kegiatan organisasi.

Pasal 10
Berakhirnya Keanggotaan dan Tata Cara Pemberhentian

1. Keanggotaan biasa aktif dan pasif dan keanggotaan luar biasa berakhir karena :
   a. Meninggal dunia
   b. Mengundurkan diri.
   c. Murtad.
   d. Diberhentikan.

2. Tata cara pemberhentian anggota, pembelaan dan rehabilitasi :
   a. Pemberhentian terhadap anggota IKAPPIM Ngruki dilakukan oleh pengurus organisasi pusat, atas usulan pengurus organisasi di bawahnya.
   b. Pemberhentian terhadap anggota harus dilakukan dengan suatu peringatan terlebih dahulu, sekurang-kurangnya 3 (tiga) kali oleh pengurus IKAPPIM Ngruki yang berwenang untuk itu.
   c. Sebelum dilakukan pemberhentian terhadap anggota yang mempunyai jabatan dalam kepengurusan IKAPPIM Ngruki, terlebih dahulu dilakukan pencabutan jabatan oleh pengurus IKAPPIM Ngruki yang berwenang.
   d. Anggota yang dikenakan pemberhentian diberikan kesempatan membela diri dalam musyawarah cabang atau forum yang ditunjuk untuk itu dan pengurus organisasi pusat diberikan kewenangan untuk meninjau kembali keputusan tersebut.
   e. Apabila yang bersangkutan tidak menerima keputusan ayat 2 (butir d) pasal ini, dapat mengajukan/meminta banding dalam muktamar IKAPPIM Ngruki sebagai pembelaan terakhir.
   f. Prosedur lebih rinci pemberhentian, pembelaan dan rehabilitasi akan diatur tersendiri dalam ketetapan organisasi.

BAB IV
KEPENGURUSAN

Pasal 11
Pengurus Organisasi Cabang

1. Status kepengurusan organisasi cabang:
   a. Pengurus organisasi cabang adalah badan/instansi kepemimpinan organisasi ditingkat cabang.
   b. Masa jabatan pengurus organisasi cabang 3 (tiga) tahun.
   c. Ketua organisasi cabang memegang jabatannya selama masa 3 (tiga) tahun dan dapat dipilih kembali 1 (satu) periode berikutnya.
2. Personalia pengurus organisasi cabang:
   a. Personalia pengurus organisasi cabang sekurang-kurangnya terdiri dari ketua, wakil ketua, sekretaris dan bendahara.
   b. Dalam hal ketua organisasi cabang tidak dapat melaksanakan kewajiban dalam masa jabatannya, maka dapat dipilih pejabat ketua melalui sidang pleno organisasi cabang.
3. Tata cara pemberhentian pengurus organisasi cabang dan pembelaan:
   a. Pemberhentian terhadap pengurus organisasi cabang dilakukan dengan suatu peringatan terlebih dahulu kecuali dalam hal-hal luar biasa.
   b. Pengurus yang dikenakan pemberhentian diberikan kesempatan untuk membela diri dalam musyawarah cabang atau forum yang ditunjuk untuk itu
   c. Prosedur pemberhentian dan pembelaan diatur dalam ketetapan organisasi.

4. Tugas dan kewajiban pengurus organisasi cabang :
   a. Melaksanakan hasil-hasil ketetapan musyawarah cabang , kebijakan dan program kerja organisasi serta ketentuan atau ketetapan-ketetapan organisasi lainnya.
   b. Menyampaikan laporan 6 (enam) bulan sekali kepada pengurus organisasi pusat.
   c. Pengurus organisasi cabang dalam negeri, dapat menjalankan tugasnya setelah memperoleh pengesahan pengurus organisasi pusat.
   d. Pengurus organisasi cabang luar negeri, dapat menjalankan tugasnya setelah memperoleh pengesahan pengurus organisasi pusat.
   e. Setelah pengurus baru terbentuk, maka selambat-lambatnya 15 (limabelas) hari pengurus organisasi cabang demisioner harus mengadakan serah terima jabatan.
5. Pembentukan badan koordinasi non struktural:
   a. Apabila dalam daerah tingkat II atau sederajat terdapat lebih dari satu organisasi cabang, maka guna memudahkan pengatuaran administrasi dengan instansi terkait dapat dibentuk suatu badan koordinasi non struktural.
   b. Badan koordinasi (poin a), ayat ini, dibentuk atas dasar musyawarah pengurus organisasi cabang di lingkungan daerahnya dengan berkonsultasi dan bertanggung jawab kepada organisasi pusat.
   c. Mekanisme pembentukan badan koordinasi tersebut akan diatur tersendiri dalam ketetapan organisasi.

Pasal 12
Pengurus Organisasi Pusat

1. Status pengurus organisasi pusat :
   a. Pengurus organisasi pusat adalah badan/instansi kepemimpinan tertinggi organisasi
   b. Pengurus organisasi pusat memegang masa jabatan 4 (empat) tahun.
   c. Ketua umum majelis tanfidzi memegang jabatan selama masa 4 (empat) tahun dan sesudahnya dapat dipilih kembali untuk masa jabatan berikutnya.
   d. Dalam hal ketua umum tidak dapat melaksanakan kewajiban dalam masa jabatannya, maka dapat dipilih pejabat ketua umum melalui sidang majelis pimpinan paripurna, untuk memimpin organisasi sampai dengan muktamar berikutnya.
2. Personalia pengurus organisasi pusat Majelis Tanfidzi
   a. Pengurus harian terdiri dari ketua umum, para ketua, sekretaris umum, sekretaris, bendahara umum, bendahara dan para ketua bidang.
   b. Pengurus lengkap terdiri dari pengurus harian ditambah ketua-ketua bidang.
3. Tata cara pemberhentian pengurus organisasi pusat dan pembelaan :
   a. Pemberhentian terhadap pengurus organisasi pusat dilakukan dengan suatu peringatan terlebih dahulu kecuali dalam hal-hal luar biasa.
   b. Pengurus yang dikenakan pemberhentian diberikan kesempatan untuk membela diri dalam musyawarah pusat, dan forum yang ditunjuk untuk itu.

   c. Prosedur pemberhentian dan pembelaan diatur tersendiri dalam ketetapan organisasi.
4. Tugas dan kewajiban organisasi pusat :
   a. Melaksanakan hasil-hasil muktamar, rapat koordinasi, hasil-hasil musyawarah pusat dan ketetapan-ketetapan organisasi lainnya
   b. Segera mengumumkan/menyampaikan kepada seluruh pengurus dan anggota IKAPPIM Ngruki segala ketetapan dan perubahan penting yang berhubungan dengan IKAPPIM Ngruki.
   c. Pengurus organisasi pusat bertanggung jawab kepada muktamar.
   d. Pengurus organisasi bertanggung jawab ke luar dan ke dalam organisasi.
   e. Pengurus organisasi pusat, baru dapat menjalankan tugasnya setelah pelantikan.
   f. Selambat-lambatnya 2 (dua) bulan setelah pengurus baru terbentuk, pengurus organisasi pusat demisioner harus mengadakan serah terima jabatan.

Pasal 13
Pergantian Pengurus Antar Waktu

1. Pergantian pengurus antar waktu terjadi karena pengurus mengundurkan diri, pindah domisili atau meninggal dunia sebelum masa kepengurusan berakhir.
2. Pergantian pengurus antar waktu dilakukan oleh ketua umum pada tingkat organisasi pusat dan oleh ketua pada tingkat organisasi cabang.
3. Ketua umum pada tingkat organisasi pusat atau ketua pada tingkat organisasi cabang melakukan perganitian pengurus setelah melalui rapat pengurus untuk keperluan itu.

BAB V
MAJELIS SYURA

Pasal 14
Majelis Syura

1. Majelis Syura adalah suatu badan / lembaga yang dibentuk oleh peserta muktamar.
2. Anggota majelis syura adalah anggota organisasi IKAPPIM Ngruki yang memiliki kapabelitas keislaman, keilmuan dan manajemen organisasi serta diangkat oleh peserta muktamar.
3. Majelis Syura bertugas mempersiapkan draf materi muktamar untuk setiap periode, dan mengontrol pelaksanaan program kerja dan roda kepengurusan dalam periode yang bersesuaian.

BABVI
DEWAN PEMBINA

Pasal 15
Dewan Pembina

1. Dewan pembina dipilih dan ditetapkan dalam muktamar IKAPPIM Ngruki.
2. Dewan pembina berfungsi mengayomi dan membina organisasi, sehingga dapat berkembang dengan baik dan mampu mewujudkan tujuan berdirinya IKAPPIM Ngruki.
3. Dewan pembina dipilih dan diangkat untuk masa 4 (empat) tahun.

BAB VII
PERMUSYAWARATAN

Pasal 16
Silaturrahmi dan Koordinasi

1. Silaturrahmi adalah pertemuan atau forum komunikasi kekeluargaan yang membahas permasalahan yang menyangkut kepentingan bersama atau kebijakan.
2. Koordinasi adalah pertemuan atau forum komunikasi kekeluargaan yang membahas masalah program kerja dan evaluasi.
3. Silaturrahmi dan koordinasi, dapat diadakan pada tingkat organisasi cabang maupun organisasi pusat.

Pasal 17
Musyawarah Cabang

1. Status Musyawarah Cabang :
   a. Musyawarah Cabang merupakan forum tertinggi organisasi tingkat cabang yang menjadi penentu dan pemutus terakhir organisasi cabang.
   b. Musyawarah cabang merupakan musyawarah anggota.
   c. Musyawarah cabang diadakan 1 (satu) kali dalam 3 (tiga) tahun sebelum penyelenggaraan musyawarah pusat.
2. Wewenang Musyawarah Cabang :
   a. Musyawarah cabang menilai pertanggungjawaban pengurus organisasi cabang.
   b. Menetapkan program kerja organisasi cabang yang merupakan garis-garis besar kebijaksanaan organisasi cabang serta penjabaran dari garis-

garis besar program kerja IKAPPIM Ngruki.

c. Memilih pengurus organisasi cabang dengan jalan memilih dan menetapkan ketua merangkap ketua tim formatur untuk menyusun personalia kepengurusan organisasi cabang

d. Memilih dan mengusulkan calon anggota majelis formatur serta calon pengurus organisasi pusat untuk periode berikutnya.

3. Tata Tertib Musyawarah Cabang

a. Peserta musyawarah cabang terdiri dari pengurus dan anggota organisasi cabang

b. Pengurus organisasi cabang adalah penanggung jawab penyelenggaran musyawarah cabang.

c. Ketentuan-ketentuan lain yang berkaitan dengan musyawarah cabang diatur dalam ketetapan organisasi.

d. Dalam keadaan mendesak atau jika dipandang perlu, dapat diadakan musyawarah cabang luar biasa.

Pasal 18
Musyawarah Pusat

1. Status Musyawarah Pusat :

a. Musyawarah pusat merupakan forum tertinggi organisasi tingkat pusat di bawah muktamar.

b. Musyawarah pusat diselenggarakan sekurang-kurangnya sekali dalam 4 (empat) tahun antara dua muktamar.

2. Wewenang musyawarah pusat :

a. Mempersiapkan bahan-bahan dan segala sesuatu yang berkaitan dengan penyelenggaraan muktamar.

b. Menampung dan merumuskan usulan-usulan baru bagi penyempurnaan organisasi.

3. Tata Tertib Musyawarah Pusat :

a. Peserta musyawarah pusat terdiri dari pengurus organisasi pusat dan utusan pengurus organisasi cabang dan anggota majelis syura

b. Pengurus organisasi pusat adalah penanggung jawab penyelenggaraan musyawarah pusat.

c. Banyaknya utusan pengurus organisasi cabang ditentukan oleh pengurus organisasi pusat.

d. Ketentuan-ketentuan lain yang berkaitan dengan musyawarah pusat diatur oleh pengurus organisasi pusat

Pasal 19
Muktamar

1. Status Muktamar :

a. Muktamar merupakan musyawarah tertinggi organisasi yang dhadiri oleh pengurus pusat dan utusan cabang

b. Muktamar diselenggarakan 4 (empat) tahun sekali.

2. Wewenang Muktamar :

a. Menilai laporan pertanggungjawaban pengurus organisasi pusat.

b. Mengubah dan menetapkan anggaran dasar/Anggaran Rumah Tangga, garis-garis besar program kerja IKAPPIM Ngruki, pedoman-pedoman pokok dan kebijaksanaan organisasi.

c. Memilih dan menetapkan pengurus organisasi pusat melalui pembentukan majelis formatur dan tim formatur.

d. Memilih alternatif tempat penyelenggaraan muktamar berikutnya.

3. Tata Tertib Muktamar :

a. Peserta muktamar terdiri dari peserta utusan dan

peserta peninjau.

b. Peserta utusan terdiri dari personalia pengurus organisasi pusat dan utusan organisasi daerah, sedangkan peserta peninjau adalah undangan lainnya.
c. Pengurus Organisasi Pusat adalah penanggung jawab penyelenggaraan muktamar.
d. Banyaknya utusan organisasi daerah dan ketentuan-ketentuan lainnya yang berkaitan dengan muktamar ditetapkan oleh pengurus organisasi pusat.
e. Dalam keadaan mendesak atau jika dipandang perlu, dapat diadakan muktamar luar biasa.

Pasal 20
Muktamar Luar Biasa

1. Muktamar luar biasa nmempunyai wewenang yang sama dengan muktamar.
2. Muktamar luar biasa diadakan jika menghadapi keadaan yang luar biasa dan atas permintaan sekurang-kurangnya 2/3 (dua pertiga) dari jumlah organisasi daerah serta setelah mendengar pendapat dewan pembina.

BAB VIII
PENGAMBILAN KEPUTUSAN

Pasal 21
Hak Suara dan Hak Bicara

Peserta utusan pada musyawarah cabang, musyawarah pusat, muktamar dan muktamar luar biasa mempunyai hak suara dan hak bicara, sedangkan

peserta peninjau dan undangan lainnya mempunyai hak bicara

Pasal 22
Quorum dan Persyaratan

1. Musyawarah cabang dinyatakan sah apabila dihadiri oleh lebih dari setengah jumlah pengurus organisasi cabang dan anggota.
2. Musyawarah pusat dinyatakan sah apabila dihadiri oleh lebih dari setengah jumlah personalia pengurus organisasi pusat dan utusan pengurus organisasi cabang.
3. Muktamar dinyatakan sah apabila dihadiri oleh lebih dari setengah jumlah personalia pengurus organisasi pusat dan utusan pengurus organisasai cabang.
4. Muktamar luar biasa dinyatakan sah apabila dihadiri oleh lebih dari 2/3 (dua pertiga) dari jumlah personalia pengurus organisasi pusat dan utusan pengurus organisasi cabang.
5. Apabila ketentuan dalam ayat1), ayat 2), ayat 3), ayat 4), dan ayat 5), pasal ini tidak terpenuhi, maka penyelenggaraan musyawarah cabang, musyawarah pusat, muktamar dan muktamar luar biasa ditangguhkan selama 2 jam, dan jika dalam tenggang waktu tersebut quorum tidak terpenuhi, maka atas persetujuan seluruh peserta yang hadir, musyawarah/muktamar tersebut dinyatakan sah.

Pasal 23
Pengambilan Keputusan

1. Setiap keputusan-keputusan diambil secara musyawarah.
2. Apabila musyawarah tidak dapat dicapai, maka

keputusan diambil dengan suara terbanyak (voting).

BAB IX
KEGIATAN

Pasal 24
Kegiatan

1. Mengembangkan pusat dokumentasi dan perpustakaan serta jaringan informasi dan komunikasi terpadu dalam rangka pengumpulan, penyimpanan, pengelolaan dan pendistribusian informasi tentang dienul Islam, ilmu pengetahuan, teknologi, sumber daya serta aspek-aspek sosial, ekonomi, hukum dan budaya.
2. Mengembangkan pusat kegiatan keislaman, sosial, budaya dan intelektual antara lain dengan meningkatkan keterlibatan alumni dalam pengembangan kegiatan lembaga-lembaga Islam.
3. Mengembangkan kelembagaan ekonomi dan keuangan Islam antara lain pengerahan dana, pengelolaan modal, bank, koperasi, usaha ekonomi lemah, zakat dan harta yang halal lainnya.
4. Meningkatkan keterlibatan alumni dalam kegiatan pendalaman keagamaan (mudzakaroh)
5. Memberikan sumbangan pemikiran dalam mengembangkan kurikulum lembaga-lembaga Islam, terutama yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.
6. Mendorong terselenggaranya pendidikan, penelitian dan pengembangan bidang-bidang sosial, ekonomi, hukum agama dan budaya.
7. Menyelenggarakan atau mengusahakan bea siswa bagi santri yang berpotensi dan atau berprestasi khususnya yang tidak mampu.
8. Menjalin ukhuwah Islamiyah dengan lembaga-lembaga Islam, lembaga pendidikan dan lembaga sosial.

BAB X
KEUANGAN

Pasal 25
Pengaturan Keuangan

1. Besarnya uang infaq pendaftaran keanggotaan ditentukan oleh penguirus organisasi pusat.
2. Besarnya uang infaq anggota ditetapkan oleh pengurus masing-masing daerah dengan persetujuan pengurus organisasi pusat.
3. Uang infaq pendaftaran disetorkan kepada pengurus organisasi pusat.
4. Pelaksanaan pengumpulan serta pembagian uang infaq pendaftaran dan infaq anggota serta hasil usaha akan ditentukan dalam ketetapan organisasi.

BAB XI
ATRIBUT ORGANISASI

Pasal 26
Atribut Organisasi

Atribut Organisasi terdiri dari panji, lambang, lagu dan kartu tanda anggota, penggunaannya diatur melalui ketetapan organisasi.

BAB XII
ATURAN TAMBAHAN

Pasal 27
Aturan Tambahan

1. Setiap anggota dianggap telah mengetahui isi Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga IKAPPIM Ngruki.
2. Setiap anggota dan pengurus harus mentaati Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga IKAPPIM Ngruki.

BAB XIII
PENUTUP

Pasal 28
Hal Lain dan Pemberlakuan

Hal-hal yang belum diatur dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga IKAPPIM Ngruki akan diatur dalam ketetapan-ketetapan organisasi.
Anggaran Rumah Tangga ini berlaku sejak tanggal ditetapkan.

&&&&&&&&&&&&&&

Catatan :

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....