

Fundamentalisme Islam: Gejala Ketidakmampuan dalam Merespon Makna Zaman

Moh. Shofan

Abstract

The phenomenon of religious fundamentalism and terrorism become a very serious threat to modern society. Religiosity in the modern age is expected by the western intellectuals as 'civil religion' is far from reality. Precisely pattern that emerges is religious fundamentalism and reinforced the use of religious symbols which for fundamentalists, not only identity, but more than that, a symbol of resistance.

Keywords

Fundamentalisme, Islam, Terorisme



I. Pendahuluan

Pasca peledakan bom Bali jilid II (1 Oktober 2005) yang sebelumnya juga diwarnai oleh ledakan bom di berbagai tempat di Indonesia; bom Bali I (12 Oktober 2002) yang menewaskan 202 orang, bom di hotel JW. Marriott (5 Agustus 2003), bom di depan Kedubes Australia di Jl. H. R. Rasuna Said, Jakarta, (9 September 2004) dan terakhir tragedi baku tembak yang menewaskan buronan teroris nomor wahid, Dr. Azahari Husen (9 Nopember 2005) di Vila Flamboyan No. A 1/7, di Kota Batu, Malang, Jawa Timur, menjadi saksi bagi akhir petualangan ahli kimia yang menyabet gelar doktor di University of Reading, Inggris. Dari rentetan perjalanan hidupnya, kita membaca bagaimana Azahari yang mulanya awam akan gerakan-gerakan militan Islam, justru pada akhir hayatnya akrab dengan berbagai aksi terror yang menghebohkan. Boleh dibilang Azahari terlambat menemukan agamanya. Dia seperti seorang muslim yang terlahir kembali lalu dengan cepat meniti karir di jaringan teroris dan belajar paramiliter di Kamp Hudaibiyah, Filipina Selatan.

Jika melihat karirnya, kita jadi teringat oleh pernyataan Karen Armstrong yang meramalkan akan terjadinya fenomena paling mengejutkan di akhir abad ke-20, yaitu munculnya fundamentalisme dalam tradisi keagamaan dunia. Fundamentalisme yang dimaksud Armstrong, tidak hanya terjadi dalam agama semitik saja – Yahudi, Kristen, dan Islam – tetapi menerpa seluruh agama-agama ‘formal’ dunia. Fundamentalisme agama melambangkan keinginan kuat untuk kembali ke ajaran fundamental agama, dan upaya mempertahankan serta menegakkan kembali ‘duplikasi sejarah’ agama itu pada kondisi saat ini. Lebih jauh Armstrong berpendapat, fundamentalisme tidak hanya sebagai gerakan kembali ke akar, tetapi sebagai gerakan melawan modernitas yang mengakibatkan krisis multidimensi.

Fenomena fundamentalisme dan terorisme agama menjadi ancaman sangat serius bagi masyarakat modern. Keberagamaan di abad modern yang diharapkan intelektual Barat sebagai ‘agama sipil’ (civil religion) jauh dari kenyataan. Justru corak yang muncul adalah fundamentalisme agama dan diperkuat penggunaan simbol-simbol agama yang bagi kalangan fundamentalis, tidak hanya menjadi identitas, tetapi lebih dari itu, simbol resistensi dan perlawanan.

Fenomena berbagai bencana dan tragedi kemanusiaan yang melibatkan agama, menurut Kimball, –sebagaimana yang dikutip oleh Sunarwoto Dewa,³– tidak lain adalah akibat terjadinya pembusukan dan pengorupsian agama. Setidaknya, menurut dia terdapat lima tanda proses pembusukan dan pengorupsian agama. Pertama, klaim kebenaran. Adanya klaim ini pada gilirannya mendegradasi pemahaman kita terhadap ke-Segala-Maha-an Tuhan. Biasanya hal ini disebabkan pemeluk agama meyakini bahwa kitab suci mereka memang mengajarkan kebenaran monolitik (tunggal). Penafsiran kitab suci, dengan demikian berperan penting dalam mewarnai sikap umat beragama. Kedua, ketaatan buta terhadap pemimpin agama. Munculnya gerakan-gerakan keagamaan radikal, seperti People Temple pimpinan Jim Jones di Guyana, atau Aum Shinrikyo di bawah pimpinan David Koresh di Texas, tak elak dari ketaatan buta ini. Darinya lahir keberagamaan yang membabi buta dan fanatisme berlebihan. Ketiga, upaya-upaya membangun zaman ideal. Dalam hal ini Kimball menegaskan bahwa jika visi agama tentang zaman ideal itu diwujudkan dan para pemeluknya meyakini sebagai kehendak Tuhan sendiri, maka agama sebenarnya telah terkorup, dan karenanya jahat. Di Afghanistan, kita bisa melihat bagaimana rezim Taliban berbuat kekejaman terhadap warganya sendiri dengan dalih ketaatan terhadap syariat Islam. Keempat, tujuan menghalalkan segala cara. Tanda ini biasanya terjadi pada komponen-komponen agama, baik berkaitan identitas maupun institusi agama. Ambisi menunjukkan identitas agama Kristen, misalnya, telah mengakibatkan pembantaian orang Yahudi pada masa Nazi.

Puncak dari keempat tanda di atas adalah merebaknya ide perang suci (holly war atau jihad). Di sepanjang sejarah, ide inilah yang melandasi terjadinya kekerasan dan konflik agama. Ini juga yang kita lihat sekarang ini. Terjadinya pengeboman gedung WTC di Amerika, bom Bali dan aksi-aksi terorisme lainnya, juga berada dalam kerangka menegakkan perintah suci Tuhan yang dianggap pelakunya sebagai jalan suci.

Benar-benar sebuah kemalangan bahwa di ujung abad ke dua puluh, kita masih harus menyaksikan kekejian seperti ini. Semua atas nama agama. Mengibarkan bendera agama selalu merupakan cara yang paling mudah untuk menghancurkan ruh kemanusiaan. Fundamentalisme pun cenderung dimaknai secara peyoratif dengan ciri eksklusif, absolutis, merasa paling benar dalam memahami sesuatu, dan melakukan hal yang terkadang bertentangan dengan arus utama. Tentu kalangan yang digelari paham ini merasa bangga karena mereka memaknainya sebagai sebuah ketaatan yang paling mendekati kesempurnaan ajaran Tuhan dan pemahaman tekstual terhadap Kitab Suci adalah paling benar.

II. Kajian Pustaka

Fundamentalisme, pertama kali muncul pada kalangan penganut Kristen (Protestan) di Amerika Serikat, sekitar tahun 1910-an.⁴ Istilah ini dipakai oleh kaum protestan Amerika awal untuk membedakan diri dari kaum protestan yang lebih liberal. Sajak saat itu, istilah "fundamentalisme" dipakai secara bebas untuk menyebut gerakan-gerakan purifikasi (pemurnian ajaran) yang terjadi di berbagai agama dunia. Kendati demikian, semua gerakan fundamentalisme memiliki pola-pola tertentu. Fundamentalisme merupakan mekanisme pertahanan (defense mechanism) yang muncul sebagai reaksi atas krisis yang mengancam.

Dilihat dari akar munculnya istilah fundamentalisme, Al-Asymawi dalam buku *al-Islam al-Siyasi*,⁶ mengatakan bahwa istilah fundamentalisme awalnya berarti umat Kristen yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen yang pertama. Term ini kemudian berkembang. Lalu disematkan pada setiap aliran yang keras dan rigid dalam menganut dan menjalankan ajaran formal agama, serta ekstrem dan radikal dalam berfikir dan bertindak. Hingga komunitas Islam yang berkarakter semacam itu kena imbas disebut fundamentalis, dan istilah fundamentalisme Islam pun muncul.⁷ Dalam perjalanan historisitasnya istilah

fundamentalisme ini dilebarkan untuk semua gerakan revivalisme Islam. Lalu kemudian disempitkan untuk gerakan muslim radikal/ekstrim/literal/garis-keras. Dan penyempitan inilah yang kini sering dijadikan sebagai 'relational meaning' bagi kata 'muslim fundamentalis'.

Fazlur Rahman tampaknya kurang suka memakai istilah fundamentalisme, ia lebih suka memakai istilah revivalism. Seperti dalam bukunya *Revival and Reform in Islam*, Rahman yang digolongkan sebagai pemikir neo-modernis ini mengatakan bahwa pergerakan reformasi sosial pra-modern yang menghidupkan kembali makna dan pentingnya norma-norma Al-Qur'an di setiap masa. Mereka adalah kelompok pra-modern "fundamentalis-tradisionalis - konservatif" yang memberontak melawan penafsiran Al-Qur'an yang digerakkan oleh tradisi keagamaan, sebagai perlawanan terhadap penafsiran yang disandarkan pada hermeneutika Al-Qur'an antar teks (inter-textual). Menurut Rahman, dalam daftar kosa katanya, "fundamentalis" sejati adalah orang yang komitmen terhadap proyek rekonstruksi atau rethinking (pemikiran kembali).⁸ Fazlur Rahman juga menggunakan istilah kebangkitan kembali ortodoksi untuk kemunculan gerakan fundamentalisme Islam. Gerakan ortodoksi ini bangkit dalam menghadapi kerusakan agama dan kekendoran serta degenerasi moral yang merata di masyarakat muslim di sepanjang propinsi-propinsi Kerajaan Utsmani (Ottoman) dan di India. Ia menunjuk gerakan Wahabi yang merupakan gerakan kebangkitan ortodoksi sebagai gerakan yang sering dicap sebagai fundamentalisme.

Muhammad Imarah menggunakan kata ushuliyah untuk fundamentalisme seperti dalam bukunya *Al-Ushuliyah Bain al-Gharbi wa al-Islam*. Muhammad Imarah menemukan perbedaan yang jelas hingga secara diametral antara pemahaman dan pengertian istilah "fundamentalisme" seperti dikenal orang Kristen Barat, dengan pemahaman istilah ini dalam warisan pemikiran Islam, serta dalam aliran-aliran pemikiran Islam, baik masa lalu, modern, maupun kontemporer.

Pada dasarnya, fundamentalisme Islam bergelora melalui penggunaan bendera jihad untuk memperjuangkan agama.¹¹ Suatu ideologi yang kerap kali mempunyai fungsi menggugah militansi dan radikalisasi umat. Selanjutnya, fundamentalisme Islam diwujudkan dalam konteks pemberlakuan syariat Islam yang dianggap sebagai solusi alternatif terhadap krisis bangsa. Mereka hendak melaksanakan syariat Islam secara kaffah dengan pendekatan tafsir literal atas al-Qur'an. Pokok pikiran kaum fundamentalis dalam menegakkan syariat Islam adalah Hakimiyat Allah.¹² Yaitu, pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariatnya-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya. Tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah. Sehingga ia berimplikasi epistemologis pada penegasian semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah, dan berimplikasi epistemologis pada pemberian label musyrik, kafir, fasik, dan zalim bagi siapa saja yang tak menegasi selain Allah dan syariat-Nya. Karena Tuhan telah berfirman "...wa man lam yahkum bi maa anzala Allah fa ulaika hum al-kafirun....al-dzalimun....al-fasiqun" (...barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir...dzalim...fasiq). Al-Asymawy,¹⁴ menyebut gerakan semacam itu sebagai fundamentalisme aktivis politis, yang dibedakan dengan fundamentalisme autentik. Jika jenis fundamentalisme pertama lebih mengutamakan bunyi kata-kata nash dari pada semangatnya, fundamentalisme kedua lebih bersifat rasional dan spiritual, dan lebih menekankan kondisi sosial munculnya nash ketimbang bunyi nash itu sendiri. Dengan kata lain, jika fundamentalisme aktivis politis bersifat ahistoris dan mengidealisasikan masa lalu, fundamentalisme autentik bersifat historis dan lebih menatap ke masa depan.

Menurut Ulil Abshar Abdalla,¹⁵ koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL), mengatakan bahwa ada sejumlah asumsi dalam fundamentalisme. Yang pertama, dan ini yang paling berbahaya (tentu 'berbahaya' dalam pandangan orang-orang nonfundamentalis) adalah bahwa

manusia bisa memahami secara persis kehendak Tuhan, yaitu melalui Kitab Suci. Apa yang tertera dalam Kitab Suci mencerminkan in toto kehendak Tuhan. Jika kita melaksanakan seluruh pesan Kitab Suci dengan benar dan persis, dengan sendirinya kita akan melaksanakan kehendak dan keinginan Tuhan. Akibatnya, mereka begitu eksklusif terobsesi membedakan secara diametral antara self dan the other – meminjam istilah Hasan Hanafi. Self adalah kaum fundamentalis (yang benar) dan the other (yang salah) adalah orang di luar mereka. Inilah yang disebut oleh Sumanto al-Qurtuby sebagai bentuk ketakaburan antroposentris.

Tuhan, di mata kaum fundamentalis adalah sejenis rumus matematika yang bisa diketahui dan ‘dipegang’ dengan pasti. Barang siapa melawan rumus itu, dengan sendirinya ia kafir dan harus di-ekskomunikasikan dari komunitas orang-orang beriman. Ruh agama tak lagi dijadikan kekuatan pembebas (liberating force) yang menjunjung nilai luhur kemanusiaan (humanisme) dalam porsi yang pantas. Sebaliknya ia justru dijadikan kekuatan penebas yang memenggal paham dan pemikiran yang berbeda dan tak selaras.

Yang kedua, Kitab Suci sepenuhnya bersifat ilahiyah, tidak memuat pengaruh-pengaruh yang sifatnya historis, karenanya kalau tidak mengikuti ketentuan-ketentuan hukum Tuhan yang ada dalam al-Qur’an, seperti hukum potong tangan bagi yang mencuri, dia melawan hukum Tuhan.¹⁷ Yang ketiga, asumsi bahwa agama bisa mengatur seluruh hal dalam kehidupan manusia, karena agama dianggap sebagai aturan Tuhan yang sudah semestinya mengatur secara rinci segala hal dalam hidup manusia. Dari asumsi ketiga inilah muncul pandangan agama yang totalitarianistik.

Ide yang hanya mengakui otoritas Tuhan dan syariat-Nya ini, tentu saja tak mengakui demokrasi. Karena baginya, semua adalah dari Tuhan untuk manusia. Tak ada istilah, dari manusia (baca: rakyat) untuk manusia. Hakimiyat Allah juga tak mengakui kontrak social. Karena kesepakatan bersama masyarakat untuk kepentingan bersama dalam suatu komunitas manusia, baginya tak diperlukan lagi. Semuanya sudah distempel oleh Tuhan dan syariat-Nya.

Dan ia juga tidak mengakui pluralitas. Karena yang diakui hanya syariat Allah saja. Tak peduli dengan agama lain yang punya syariat sendiri. File demokrasi, pluralitas, kontrak social seluruhnya tak ada dalam ‘hard disk’ hakimiyat Allah. Sebaliknya, teokrasi dan berpikir teosentris memenuhi seluruh ‘capacity’ nya. Pendapat ini dibuktikan dengan implikasi epistemologis-praktis hakimiyat Allah yang cenderung membela Tuhan dan agama dari pada membela manusia. Berorientasi melangit dari pada membumi.

Namun sayangnya, syariat Islam yang konon ditegakkan dengan kalimat tauhid terkadang tak lagi proporsional. Hal ini bisa kita lihat pada pengakuan mereka bahwa merekalah umat terbaik, umat islamiyyah. Pendapat mereka adalah pendapat terbenar dan harus ditaati karena berpegang pada syariat Tuhan, sedang pendapat lainnya adalah salah.

Padahal pengakuan ini belum tentu sesuai dengan realitas dan secara tidak langsung telah menempatkan diri pada posisi Tuhan, telah meredusir egalitarisme manusia, dan telah melupakan bahwa kebenaran mutlak dari Tuhan yang berada di ‘tangan’ manusia pada hakekatnya tak lagi mutlak. Ia telah bercampur dengan kebenaran relatif manusia.

Penulis sependapat dengan Ulil yang mengatakan bahwa, ‘pandangan bahwa syariat adalah suatu "paket lengkap" yang sudah jadi, suatu resep dari Tuhan untuk menyelesaikan masalah di segala zaman, adalah wujud ketidaktahuan dan ketidakmampuan memahami sunnah Tuhan itu sendiri. Mengajukan syariat Islam sebagai solusi atas semua masalah adalah sebentuk kemalasan berpikir, atau lebih parah lagi, merupakan cara untuk lari dari masalah; sebentuk eskapisme dengan memakai alasan hukum Tuhan. Eskapisme inilah yang menjadi sumber kemunduran umat Islam di mana-mana. Saya tidak bisa menerima "kemalasan" semacam ini, apalagi kalau ditutup-tutupi dengan alasan, itu semua demi menegakkan hukum Tuhan’. Selanjutnya, Ia mengatakan, ‘Musuh Islam paling berbahaya

sekarang ini adalah dogmatisme, sejenis keyakinan yang tertutup bahwa suatu doktrin tertentu merupakan obat mujarab atas semua masalah, dan mengabaikan bahwa kehidupan manusia terus berkembang, dan perkembangan peradaban manusia dari dulu hingga sekarang adalah hasil usaha bersama, akumulasi pencapaian yang disangga semua bangsa.’

Tokoh-tokoh yang biasa digolongkan modernis dan neo-modernis menggunakan istilah fundamentalisme dengan nada yang berbau sinisme. Fazlur Rahman, misalnya menyebut kaum fundamentalis sebagai “orang-orang yang dangkal dan superfisial”, “anti intelektual” dan pemikirannya “tidak bersumberkan” Al-Qur’an dan budaya intelektual tradisional Islam.” Istilah ‘fundamentalisme digunakan secara negatif untuk menyebut gerakan-gerakan Islam “berhaluan keras’ seperti di Lybia, Aljazair, Lebanon, dan Iran.

Akibat istilah yang digunakan oleh media massa, pengertian “kaum fundamentalis muslim” kini cenderung diartikan sebagai kelompok Islam yang berjuang mencapai tujuannya dengan menggunakan cara-cara kekerasan.”Fundamentalime Islam” bagi media-media Barat tidak lain berarti “Islam yang kejam”, “Islam yang terbelakang dan sebagainya”.

Ideologi agama sebagai epistemologi dan motor penggerak pikiran dan tindakan mereka, tentu saja, bukanlah satu -satunya factor yang menyebabkan kemunculannya. Fundamentalisme Islam tidaklah muncul dalam bentuk tunggal, tetapi beragam, baik dari strategi gerakan, maupun pemikiran dan ideologi yang dikembangkan, sehingga ada yang pragmatis, revolusioner, maupun asketis-isolatif. Mereka menawarkan resep untuk mengobati krisis social, politik, moral dan budaya yang dialami oleh masyarakat modern.

III. Pembahasan

Respon Kaum Fundamentalis terhadap Modernisasi

Dalam konteks politik global, fundamentalisme Islam dapat dihubungkan baik dengan realitas politik internasional maupun pemikiran di balik realitas itu. Sebut saja ide tentang clash of civilizations Huntington yang cukup mempengaruhi perilaku politik global pasca-Perang Dingin. Meski tidak valid secara faktual, ide benturan peradaban tersebut cukup kuat bergema sekaligus diafirmasi oleh banyak kalangan.

Di pertengahan 1993 Samuel P. Huntington, mahaguru studi-studi strategis Universitas Harvard AS, menyatakan bahwa idenya tentang clash of civilizations menyediakan sebuah model yang valid untuk berpikir mengenai masa depan. “The Clash of civilizations?” semula ditulis Huntington dalam jurnal Foreign Affairs edisi musim panas 1993. Tulisannya itu banyak mendapat kritik dan olok-olok. Namun, biasanya dibalik kritik dan olok-olok atas suatu gagasan, implisit gagasan tersebut diakui mengandung pesona. Terbukti ketika tesanya itu ia bukukan berjudul The Clash of civilizations and the Remaking of World Order (1996), tak kurang dari seorang Henry Kissinger dan Francis Fukuyama memujinya.

Apa yang pernah digegerkan oleh Huntington dengan ‘benturan peradaban’ (clash of civilization) ternyata tak hanya menyangkut arena demokrasi. Dalam perkembangannya telah meluas pada soal-soal kemanusiaan yang lebih kompleks, seperti perceraian, aborsi, persamaan gender, hak-hak kaum gay dan lesbian, serta prostitusi. Di sinilah terjadi garis pemisah yang menebal antara Barat dan dunia Islam, yang intinya pada soal liberalisasi seksual. Dengan kata lain, nilai-nilai yang memisahkan keduanya lebih banyak berkait dengan eros dari pada demos.

Model negara bangsa dan globalisasi yang diciptakan oleh Barat dan telah merambah di berbagai bidang serta memberi pengaruh perilaku budaya terhadap masyarakat Muslim, telah menancapkan sudut pandang lain pada sebagian Muslim, yakni telah terjadi dominasi Barat atas Islam. Dalam ungkapan Ziauddin Sardar, kenyataan ini adalah cermin menguatnya ‘imperialisme epistemologis’.

Salah satu ciri pada masyarakat dunia ketiga adalah munculnya industrialisasi yang menghantarkan modernisasi, dan modernisasi adalah sebuah perubahan yang menawarkan sekularisasi. Hal ini terjadi kenyataannya modernisasi sering diistilahkan dengan development atau pembangunan, sehingga modernisasi memiliki kesamaan arti dengan pembangunan²⁴. Walaupun tidak semua perubahan mengandung nilai progress, akan tetapi untuk melakukan modernisasi diperlukan adanya keberanian. Meminjam istilah dari Fred W. Riggs²⁵, mengatakan: “ bahwa proses modernisasi memerlukan suatu perangkat prasarat yang saling kait-mengkait dan saling mempengaruhi”²⁶. Sebab setiap pembaruan, pasti mengandung resiko. Baik resiko positif ataupun resiko negatif. Akibatnya, setiap upaya ke arah pembangunan dan modernisasi ada sebagian masyarakat yang siap menerimanya, sedangkan sebagian masyarakat lagi berusaha menolaknya. Hal itu juga dipengaruhi kondisi lingkungan dan sistem nilai dan budaya dimana masyarakat itu berada.

Meskipun proses perubahan pembangunan dan modernisasi merupakan suatu keharusan, namun ancaman dan peluang (threats and opportunities) di samping dari diri sendiri, tidak terlepas juga dari beberapa faktor, misalnya: kondisi alam, tingkat pendidikan, tata nilai, budaya, adat istiadat, ekonomi, politik dan idiologi keagamaan /kesantunan²⁷ serta faktor-faktor lainnya. Antara pelaku pembaruan dengan pihak sasaran terjadi tarik menarik. Maka terjadilah interaksi sosial.

Samuel P Huntington, mensinyalir dalam statemennya : “Membangun sebuah peradaban musti harus merusak peradaban itu sendiri, Jangan membangun jika takut merusak”. Setiap usaha untuk melakukan pembangunan adalah suatu perubahan. Dan suatu perubahan pasti menyisakan resiko. Sehingga pilihan menghadapi suatu dilema: “terus mendesakkan industrialisasi dan modernitas akan berarti menghancurkan landasan nilai yang terdapat di dalam kebudayaan-kebudayaan dan tradisi-tradisi yang ada: akan tetapi, tidak meneruskannya dapat mengakibatkan bencana ekonomi mengingat kaitannya persaingan di dalam pasaran internasional dan perdagangan dunia”²⁹. Hal ini mungkin karena belum terjadinya kesesuaian antara pelaku dengan pihak sasaran. Boleh jadi apa yang dilakukan kurang orientatif (sesuai dengan kebutuhan setempat dan juga kurang komunikatif (dapat dipahami dan diterima pihak sasaran). “Ketidaktahuan akan sesuatu masalah, akan melahirkan prasangka” (the ignorance to the something is the roat of the prejudice).

Dalam perspektif inilah, lahirnya fundamentalisme Islam tak lepas dari bingkai pandangan yang terbentuk secara konfrontatif tersebut. Mengutip Prof. Bassam Tibi,³¹ fundamentalisme Islam merupakan gejala ideologi yang muncul sebagai respon atas masalah-masalah globalisasi, fragmentasi dan benturan peradaban. Inilah gambaran betapa telah terjadi ketegangan dalam pergumulan umat Islam dengan modernitas, yakni berputar-putar pada masalah keautentikan dan kemodernan. Modernisasi yang kemudian didukung oleh globalisasi adalah suatu paket besar dari Barat yang di dalamnya terdapat teknologi, ekonomi, agama, bahkan budaya. Ketegangan ini terlimpah antara desa lawan kota, buta huruf versus pendidikan, kepasrahan versus ambisi, kesalehan versus kemungkaran, dan sebagainya.

Penolakan kaum fundamentalis terhadap dominasi konsep Barat ini bukan semata karena ia merupakan solusi yang diimpor (al-hulul al-mustauradah), seperti yang dinyatakan oleh Yusuf Qardhawi, tetapi juga karena lebih mencerminkan prototipe negara sekuler. Konsep ini, menurut mereka, bertentangan dengan doktrin Islam dan formalisasi syariat Islam. Sebaliknya, mereka mengusung pandangan teosentris Islam yang tanpa batas dengan menolak ide tentang manusia sebagai jiwa yang bebas untuk menentukan diri sendiri. Sebab itu, mereka membutuhkan wilayah kekuasaan yang dibayangkan sebagai tempat implementasi hukum syariat. Akan tetapi, mereka menolak Daulah Qaumiyah (sistem negara bangsa), serta menginginkan Daulah Islamiyyah (Negara Islam) sesuai dengan interpretasi mereka. Inilah yang disebut oleh Ulil Abshar Abdalla, sebagai fundamentalisme rejeksionis.

Yaitu fundamentalisme yang menolak seluruh warisan modernitas seperti tampak dalam pandangan Qutb atau Khomaeni dalam awal-awal revolusi Iran.

Selain Qutb dan Khomaeni, Al-Maududi, pendiri Jama'at-e-Islami ini dari semula memang seorang pendukung fanatis negara teokrasi. Karena pandangan-pandangannya tentang negara Islam maka dia tidak mau bekerja sama dengan Muhammad Ali Jinnah. Jinnah mendambakan bentuk negara Pakistan yang sekuler, bukannya teokrasi. Tulisan Maududi tentang negara Islam yang telah tersebar luas selama beberapa dekade juga telah dikutip oleh Khurshid Ahmad dalam buku *Islami Risayat* yang diterbitkan di Lahore. Menurut Maududi, agama tidak bisa hanya dijadikan urusan pribadi dalam kehidupan manusia. Kehidupan manusia tidak akan ada artinya jika yang diajadikan sandaran hanyalah budaya dan peradaban. Maududi secara total menentang gagasan pemisahan antara “din” dan “Syari’at”. Alasannya, selain kedua-duanya tidak dapat dipisahkan, agama Islam sendiri juga tidak mengakui jalan hidup yang lain kecuali yang kita dapati dalam Al-Qur’an dan Syari’at, sebagaimana dirumuskan oleh para ulama terdahulu berdasarkan hadits dan Sunnah Rasul. Syari’ah berlaku kekal karena ia berpedoman pada wahyu Ilahi. Islam, kata Maududi, harus menjadi bagian integral dalam bagian kaum Muslim. Seluruh hidup mereka harus berazaskan Islam, baik dalam niatan maupun tindakan. Pemahaman, kesadaran, pemikiran, dan pandangan seseorang tidak boleh menyimpang dari apa yang digariskan oleh Islam. Agama harus membimbing seseorang dari awal kehidupannya dan selama perjalanannya menuju akhirat serta harus membuatnya mampu melewati semua fase kehidupan ini dengan penuh keberhasilan. Maududi nyaris tidak memiliki kecenderungan untuk melakukan ijtihad atau reinterpretasi berbagai hukum Islam, karena itulah dia dianggap sebagai fundamentalis totok. Bagi Maududi, pintu ijtihad tertutup sama sekali. Perumusan syari’at pada periode Islam awal didasarkan pada titah Ilahi dan, oleh karena itu, ia tidak perlu disesuaikan dengan kondisi yang tengah berlangsung. Banyak ulama dan cendekiawan lain yang bisa menerima perlunya penafsiran ulang dan penyesuaian syari’at namun bagi Maududi itu semua merupakan tindakan sesat yang tak berampun dan sepantasnya dikutuk.

Inilah fenomena –seperti yang dikatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd yang terjadi pada paroh kedua abad ke-20 ini adalah bahwa kepercayaan akan eksistensi “syari’ah” –dalam artian undang-undang dan legislasi-legislasi yang dikenal dalam masyarakat sekarang ini, bahkan dianggap sama dari segi kesesuaian dan lebih tinggi dari segi kesetaraan– telah menyebabkan terciptanya kerancauan pemahaman, yang bercampur aduk dengan perasaan iman keagamaan, sehingga pemikiran tersebut menjadi dogma, (aqidah) keagamaan, dan “syari’ah” dengan pemahaman seperti ini menjadi bentuk lain dari aqidah, yang mana Islam tidak akan sempurna tanpa kedua konsep tersebut (aqidah dan syariah) secara bersamaan. Oleh karena itu, “penerapan syari’ah” menjadi tuntutan yang indah; karena tanpa syari’ah masyarakat Muslim akan kehilangan sifat “islami” dan menjadi masyarakat “jahiliyah”. Inilah pendapat yang dirumuskan al-Maududi dalam konteks pertarungan politik sektarian di India pada malam kemerdekaan, dan yang menjadi penyebab kaum Muslimin India melepaskan diri dan mendirikan sebuah negara yang kemudian dikenal dengan nama Pakistan.

Itulah sebabnya, mengapa kaum fundamentalis rejeksionis berpandangan bahwa secara ontologis, ‘kota manusia’ tak bisa duduk bersanding secara damai dengan ‘kota Tuhan’. Dalam semangat inilah kita bisa paham kenapa kaum fundamentalis Islam yang rejeksionis menolak demokrasi sebagai sistem pengaturan kehidupan sosial, karena demokrasi adalah sebetulnya subversi atau kudeta terhadap kekuasaan Tuhan yang Mutlak dan menggantinya dengan kekuasaan rakyat.

Slogan-slogan yang mereka kampanyekan seperti ‘Islam adalah cahaya, demokrasi adalah kegelapan’ pada prakteknya hanyalah alat kampanye belaka untuk mengais dukungan publik Muslim yang selanjutnya dijadikan sebagai dasar legitimasi untuk menindas atas nama Islam. Penindasan itu tidak hanya dilakukan pada kelompok non-Muslim, minoritas etnik tapi juga pada minoritas sekte dalam Islam serta kaum perempuan Muslimah yang masih menduduki posisi pinggiran/marginal dalam wacana keislaman. Inilah sebuah fenomena yang disebut ‘Islam politik’ yang secara luas didefinisikan sebagai ‘mobilisasi identitas Islam (penggunaan symbol-simbol keislaman) dalam pembuatan kebijakan public (public policy) baik yang berkaitan dengan hubungan intern umat Islam maupun relasi masyarakat Islam dengan lainnya.

Walaupun gerakan fundamentalisme menolak produk modernitas atau produk Barat, tetapi sebatas dalam pengertiannya yang social, bukan dalam aspek teknologi. Di bidang teknologi mereka sama sekali tidak mempersoalkan. Padahal kita tahu, produk-produk teknologi Barat: mobil, televisi, komputer, ponsel telah membanjiri di hampir semua kawasan dunia Islam. Sumanto al-Qurtuby, dengan nada kritis menanyakan, kenapa mereka tidak mempersoalkan produk-produk Barat ini bahkan menggunakannya dengan tanpa rihuk sekalipun, sementara mereka menolak mentah-mentah ide demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, dan lain-lain karena dianggap sesat dan menyesatkan? Padahal keduanya: teknologi dan disiplin sosial itu sama-sama hasil – meminjam istilah mereka – ‘produksi kebudayaan setan’? Di sini kita patut mencurigai latar penolakan itu – atau penolakan itu hanyalah ‘kambing hitam’ saja karena wacana demokratisasi yang digulirkan Barat bertabrakan dengan praktik politik tiran yang dilakukan sejumlah rezim Islam?

Bruce B. Lawrence, seorang professor sejarah agama di Universitas Duke, Amerika, melakukan penelitian tentang pemberontakan fundamentalisme agama melawan zaman modern. Menurutnya, seperti halnya gejala umum fundamentalisme agama, kaum fundamentalis memang seringkali melibatkan Tuhan ke dalam aksi radikalismenya. Tak sekadar gejala teologis, Lawrence, lebih dari itu, memotret fundamentalisme sebagai ideologi. Ia segera mengglobal berkat publikasi media. Dalam penelitiannya yang berjudul ‘Defenders of God: the Fundamentalist Revolt Against the Modern Age’, Lawrence, menggunakan dua kerangka yaitu, Context dan Countertext.

Pertama, kerangka Context dipakai Lawrence untuk menggambarkan dua elemen mendasar: antara modernitas dan modernisme. Modernitas menjadi elemen pokok dari dunia modern itu sendiri; sementara modernisme menjadi paham yang membentuk pengalaman manusia dalam berinteraksi dan merespons dunia modern. Antara modernitas dan modernisme dipakai Lawrence untuk menentukan era teknologi tinggi dalam sejarah dunia.

Kedua, kerangka Countertext dipakai Lawrence untuk menguji respon keagamaan terhadap modernitas dan modernisme, yang secara definitif disebut dengan kaum fundamentalis. Lawrence memfokuskan kajiannya pada kaum fundamentalis Yahudi, Kristen, dan Islam. Fundamentalisme, dengan demikian, menjadi gejala agama-agama. Ia tidak khas dengan agama tertentu. Islam, misalnya. Yang ditunjukkan oleh ketiga fundamentalis ini, demikian analisa Lawrence, adalah yang disebut Countertext terhadap visi dunia modern. Di sini lahirlah ambiguitas kaum fundamentalis. Satu sisi, kaum fundamentalis secara implisit menerima dan menikmati manfaat-manfaat modernitas dalam bentuk teknologi modern, namun pada sisi lain, mereka secara eksplisit menolak modernisme sebagai kerangka ideologi yang holistik. “They are moderns but not modernists.”

Penelitian Lawrence, secara umum dapat disimpulkan bahwa di samping sebagai kebangkitan dari proses radikalisasi agama, kehadiran kaum fundamentalisme juga sebagai gerakan protes terhadap hegemoni modernitas dan modernisme. Karena itu, kaum

fundamentalis berambisi menawarkan pandangan dunia baru yang menciptakan dunia berdasarkan pada nilai dan pengalaman religius keagamaan.

Senada dengan Lawrence, Martin E. Marty, seorang sosiolog terkemuka, sebagaimana dikutip oleh Munib Anshori,⁴¹ mengatakan ada tiga prinsip utama fundamentalisme. Pertama, paham perlawanan (*oppositionalism*), yang mengambil bentuk kontra pada ancaman yang dianggap membahayakan eksistensi agama. Misalnya, modernisme dan sekulerisme. Kedua, penolakan terhadap hermeneutika. Dengan kata lain, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks kitab suci dan interpretasinya. Sebagaimana penulis sebut di atas, bahwa kaum fundamentalis adalah orang-orang yang kaku dan taklid yang memusuhi akal, *metaphor*, *takwil* dan *qiyas* (*analogi*), serta menarik diri dari masa kini dan membatasi diri pada penafsiran literal nas-nas. Ketiga, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Mereka berpandangan, perkembangan masyarakat dalam sejarah dipandang ‘*as it should be*’ bukan ‘*as it is*’.

Bagi Allan Taylor, Patrick Bannerman, Daniel Pipes, Bassam Tibi dan Bruce Lawrence, kaum fundamentalis adalah kelompok yang melakukan pendekatan rigid dan literalis. Menurut Bannerman, kaum fundamentalis adalah kelompok ortodoks yang bercorak rigid dan ta’ashub yang bercita-cita untuk menegakkan konsep-konsep keagamaan dari abad ketujuh masehi, yaitu doktrin Islam dari zaman klasik.

Ancaman modernisasi untuk menerima identitas, kepercayaan dan budaya, memancing sejumlah komunitas, atau sebagian dari mereka, untuk bersikap defensif atau agresif dan memaksa mereka untuk kembali ke ‘fundamental’ agama. Bercampur aduk dengan masalah etnis, politik dan ekonomi, hal ini menjadi kombinasi ledakan laten seperti yang terjadi pada komunitas Hindu dan Budha di Sri Lanka.

Fundamentalisme adalah fakta global dan muncul pada semua kepercayaan sebagai tanggapan pada masalah-masalah modernisasi.⁴⁴ Karen Armstrong mengatakan bahwa gerakan fundamentalis tidak muncul begitu saja sebagai respon spontan terhadap datangnya modernisasi yang dianggap sudah keluar terlalu jauh. Semua orang religius berusaha mereformasi tradisi mereka dan memadukannya dengan budaya modern, seperti dilakukan pembaharu Muslim. Ketika cara-cara moderat dianggap tidak membantu, beberapa orang menggunakan metode yang lebih ekstrem, dan saat itulah gerakan fundamentalisme lahir.⁴⁵ Menurut mereka, kebenaran adalah sejumlah doktrin dan dogma yang tersedia di masa lalu. Hal-hal yang datang kemudian, baru dan modern harus merujuk kepada masa lalu. Dan ini merupakan salah satu karakter pemikiran keislaman yang paling populer yaitu melihat masa kini dengan kaca mata masa lalu (*al-fahm al-turatsy li al-ashr*). Bahkan menurut kalangan ini, bahwa modernitas adalah bagi tradisi masa lalu, sehingga yang muncul lalu keberagamaan yang “serba menyalahkan” dan “serba menaifkan yang lain”, baik yang datang dari “orang dalam” maupun “orang luar”.

Karenanya, kita dapat melihat secara seksama ketidakmampuan kaum fundamentalis untuk memahami realitas kekinian. Islam lalu menjadi agama yang sangat eksklusif: tak mampu memahami kemajuan. Islam di mata kalangan fundamentalis seakan-akan hidup dalam alienasi dan kolonialisasi. Islam dianggap sebagai agama yang dititahkan untuk bersikap defensif sekaligus ofensif.

Tentu saja, seperti ini menimbulkan pelbagai problematika serius. Pertama, munculnya klaim kebenaran. Gerakan fundamentalisme menimbulkan kecenderungan untuk menentukan ukuran kebenaran. Artinya, kebenaran tidak lagi milik semua agama, suku dan ras, melainkan dipersepsikan dan dibatasi oleh dan untuk kalangannya saja. Pada tataran ini, agama menjadi “pulau-pulau kebenaran” yang dialami komunitas tertentu. Akibatnya, Islam dipersepsikan menjadi agama yang bisa mengatasi dan merepresentasikan kebenaran yang dibawa agama-agama lain. Bukan hanya itu, bahkan Islam dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal. Dalam

belantara agama-agama juga dikenal “hukum rimba” dan apa yang di sebut Thomas Hobbes, siapa yang kuat, dialah yang kuasa (homo homini lupus).

Kedua, munculnya monopoli tafsir. Kecenderungan ini merupakan kensekuensi logis dari klaim kebenaran yang menyebabkan lahirnya sakralisasi terhadap tafsir keagamaan. Apa yang diproduksi agamawan (ulama) sepanjang sejarah peradaban Islam merupakan sejarah yang bersifat reproduktif dan regresif, yaitu sejarah yang selalu kembali kepada masa lalu. Selain itu, monopoli tafsir juga diregulasi oleh kepentingan politik tertentu. Salah satu pemandangan yang menyejarah adalah kolaborasi antara produk pemikiran dengan kepentingan penguasa dalam setiap zamanya. Terangkatnya buku *ihya Ulumuddin*, karya besar Imam al-Ghazali dalam pemikiran Islam, serta tenggelamnya buku *fashl al-maqal fi ma bayn al-hikmah wa al-syariah min al-ittishal* karya besar Ibn Rusyd merupakan perselingkuhan antara otoritas politik dengan pengetahuan keagamaan. Diakui atau tidak, kenyataan ini telah mengukuhkan singgasana tafsir keagamaan yang bersifat monolitik, diskriminatif dan sentralistik.

Ketiga, munculnya kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Dampak yang pertama dan kedua merupakan karakter dari sakralisasi terhadap doktrin dan dogma keagamaan. Sedangkan kekerasan dan radikalitas merupakan dampak lanjutan dari konteks sosial yang secara riil memiskinkan komunitas agama tertentu. Kenyataan tersebut telah memberikan angin segar bagi kalangan tertentu untuk melakukan kekerasan yang seakan-akan mendapatkan justifikasi dari agama. Karen Armstrong dalam *The Battle for God* menjelaskan adanya beberapa sekte dan aliran dalam agama-agama semitik yang secara empirik melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan Tuhan. Doktrin jihad dalam tradisi Islam sering kali dijustifikasi oleh sebagian kelompok dan sekte untuk mengabsahkan kekerasan. Jihad disakralkan sebagai pengorbanan untuk Tuhan, kendatipun dengan menggunakan kekerasan.

Lebih kentara lagi tatkala penafsiran teks keagamaan yang parsial mewarnai kehidupan politik kita. Akibatnya, pembenaran politik berdasarkan teks Kitab Suci membawa pada hegemoni dan cenderung bertindak represif terhadap kelompok subordinat tertentu. Radikalisme dan fundamentalisme ekstrem pada urutannya akan menghasilkan kekuasaan yang tidak berkompromi dengan pluralitas (demokrasi) alias otoriter. Fakta, Yusril Ihza Mahendra, merekam jejak politik Jami'at al-Khair di Pakistan sebagai parpol fundamentalis yang cenderung hegemonik dibandingkan dengan Masyumi sebagai parpol yang bervisi modern dan pluralis-demokratis dalam pengalaman empiris politik kebangsaan kita.

Penolakan terhadap sikap partikularis menjadi teramat penting, mengingat bahaya yang ditimbulkannya sangat besar dan membunuh spirit kebangsaan yang plural ini. Senada dengan pernyataan Charles Taylor: masing-masing kelompok budaya dan agama menuntut (dan berhak mendapatkan) pengakuan dan penghargaan. Namun, bahayanya, mereka yang memiliki identitas tertentu menolak mengakui dan menghargai yang lain. Kurangnya toleransi seperti ini berdampak serius, khususnya bagi demokrasi dan keadilan. Sebabnya adalah kekakuan identitas komunal yang mempercayai dirinya sebagai otentik dan superior, atau kekakuan identitas universalis yang berusaha untuk mempengaruhi yang lain dengan cara memaksa.

Demikianlah, fundamentalisme adalah gerakan emosional reaksioner yang berkembang dalam budaya-budaya yang sedang mengalami krisis sosial dan bersifat tidak toleran, dan bersemangat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat yang lain.⁴⁷ Demikian pula sebagai paham dan gerakan keagamaan, fundamentalisme (termasuk fundamentalisme Islam) lebih mengutamakan kemapanan suatu doktrin agama dan berpijak pada sikap literer yang sangat kaku (intransigent literal) dan tidak mengakui kompromi.

Atas dasar kenyataan tersebut, fundamentalisme keagamaan yang berpegang pada sikap literer yang sangat kaku dan melihat segala sesuatu secara hitam putih, yang untuk itu tidak dikenal adanya kompromi, untuk zaman yang dikenal dengan postmodernisme ini jelas tidak memiliki prospek. Lebih jauh, sangat diragukan kemampuannya dalam menjawab masalah-masalah makna (meaning) riil yang dimunculkan oleh proses modernisasi. Fundamentalisme sebagai gejala sosial-psikologis yang diartikan Nurcholish Madjid – dengan meminjam Erich Fromm– “lari dari kebebasan,” adalah pelarian dalam keadaan tidak berdaya akibat dari perubahan sosial yang besar tadi. Ia katanya, hanya akan memberikan ketenangan semu yang bahayanya sama dengan narkotika. Bahkan, lebih jauh, fundamentalisme lebih buruk jika dibandingkan dengan masalah-masalah sosial seperti alkoholisme dan narkotika, sebab fundamentalisme dapat melahirkan gerakan (sosial) dengan disiplin yang tinggi, suatu hal yang tidak ada pada bahaya narkotika. Ini artinya, bahwa kehidupan keagamaan akan menjadi sangat memprihatinkan, kalau tampil dalam bentuk fundamentalisme dan kultus.

IV. Kesimpulan

Melihat bahaya fundamentalisme di atas, sekiranya tidak ada kata yang pas dan layak untuk disematkan kepada kaum fundamentalis kecuali sebagai gerakan militan yang hanya akan melahirkan kekacauan di muka bumi dengan memakai baju agama. Melalui khilafah mereka berasumsi bahwa penerapan syariah dapat ditegakkan, kesatuan umat (pan-islamisme) dapat digalang, jihad dapat dilaksanakan. Pendek kata, dengan tegaknya pemerintahan Islam, segala bentuk korupsi, kriminalitas, kemiskinan, dekadensi moral, dan persoalan lain dapat diselesaikan. Namun, merealisasikan gagasan itu sungguh tidak semudah seperti membalikkan tangan.

Asumsi-asumsi di atas, tentu menurut keyakinan penulis tak lebih hanyalah sekadar slogan hampa yang disuarakan demi kepentingan politik belaka. Ini terlihat dari upaya para pendukung gerakan itu yang hanya menggunakan label Islam tanpa memahami secara jernih konsep-konsep keagamaan yang dijadikan sebagai slogan. Akibatnya, Islam hanya menjadi tameng bagi watak politis upaya-upaya tersebut. Alih-alih ingin menjadikan agama sebagai alat pembebasan, yang muncul justru klaim kebenaran agama yang berujung pada pembebasan kepada agama tanpa reserve. Akibatnya, agama menjadi dogma-dogma eksklusif.

Akan terwujudkah keinginan dan cita-cita mereka untuk menegakkan syariah Islam atau pemerintahan Islam? Dengan tegas penulis jawab: Tidak Mungkin! Pandangan-pandangan ini seperti mimpi di siang bolong atau layaknya seorang pemabuk yang sedang mengigau. Faktanya: pemberlakuan syariat Islam yang konon secara ‘kaffah’ itu diberbagai belahan negara Islam justru lebih banyak menimbulkan distorsi dan kejahatan kemanusiaan ketimbang memunculkan sebuah peradaban manusia yang egaliter, demokratis, berkeadilan, dan manusiawi. Pembantaian terjadi di mana-mana, buah syariat Islam bukannya manusia suci, saleh dan agung tapi justru menciptakan gelombang mafia dan ‘anjing -anjing’ penjilat kekuasaan. Dus, dengan berkedok agama, mereka (kaum fundamentalis) sesungguhnya menunjukkan ketidakmampuannya dalam merespon makna zaman. Wallahu a’lam bi al-Shawab.

Daftar Pustaka

- Al-Asymawy, Al-Islam wa al-Siyasi, Op. Cit., hal. 123
Bassam Tibi, The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998

- Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: the Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, San Francisco: Harper & Row
- Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Fred W. Riggs: *Modernisasi dan Persoalan-persoalan Politik: Beberapa Prasarat Pembangunan*, dalam Belling, *Modernisasi Masalah Model dalam Pembangunan*. Jakarta: YIIS, 1980
- Holy War (1991), Muhammad; *A Biography of the Prophet* (1992), Karen Armstrong, *The Battle for God* (terj.), Mizan, Bandung, 2002.
- Karen Armstrong, *Islam A Short History* (Sepintas Sejarah Islam), Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002, hlm.193.
- M. Said al-Asymawi, *Al-Islam al-Siyasi*, (Cairo: Sina li Nasyr, 1987), hal. 129.
- Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), hlm. 14.
- Sunarwoto Dewa, *Menyingkap Tanda-tanda Bencana Agama*, Jawa Pos, 7 Maret 2004
- Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 286.
- Muhammad Imarah, *Fundamentalisme Dalam Perspektif Barat dan Islam*, (Gema Insani Press, 1999), hlm. 35
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (terj.), LKiS, Yogyakarta, 2003, hal. 59-61
- Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*, Ilham Institute dan RumahKata, Yogyakarta, 2005, hal. 16-
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawair al Khauf: Qiraah fi Khitab al-Mar'ah*, (terj.), LKiS, Yogyakarta, 2003, hal. 166-16917
- Ulil Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*, Kompas, 18 November 2002
- Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999)
- Samuel P.Huntington, *The Clash of civilizations and the Remaking of World Order*, London: Simon & Schulster, 1996
- Wahid Zaini, *Dunia Pemikiran Kaum Santri*. Yogyakarta: LKPSM, 1995.
- David E Apter, 1963. *Political Relegion in the New Nations*, dalam Clifford Geertz, ed., *Old Societies and New Nations*, New York: The Free Press
- Imam Hosen, 2001. *Multikulturalisme dan Agenda Pembaharuan Sosial*, dalam *Inovasi*, No. 01. Th XI, Yogyakarta: UMY-Press.
- Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Paramadina, Jakarta, 2003