

Fenomena Terorisme di Indonesia: Kajian Aspek Teologi, Ideologi dan Gerakan

Zulfi Mubarak

Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang
Email: barock@ymail.com

Abstract

Terrorism is a theme that invites the attention of many in the academics to examine the main aspects of ideology, theology, networks and movements. At this time, terrorism has become a global phenomenon. Terrorism has penetrated almost every country in the world, including Indonesia. As in other areas, terrorism in Indonesia also has the basics of theology and ideology and networks so that it has a strong resistance. Until recently, terrorism became one of the challenges and threats to national security. This article is to examine the development of terrorism in Indonesia, which focuses on aspects of theology, ideology and movement.

Keywords

terrorism, theology, ideology

Abstrak

Terorisme merupakan tema yang mengundang perhatian banyak kalangan utamanya para akademisi untuk mengkaji dari aspek ideologi, teologi, jaringan dan gerakan. Pada saat ini, terorisme telah menjadi fenomena global. Gerakan terorisme telah merambah hampir semua negara di dunia termasuk Indonesia. Sebagaimana di kawasan lainnya, terorisme di Indonesia juga memiliki dasar-dasar teologi dan ideologi serta jejaring sehingga memiliki daya tahan yang kuat. Sampai saat ini, terorisme menjadi salah satu tantangan dan ancaman terhadap ketahanan nasional. Artikel ini ingin mengkaji perkembangan terorisme di Indonesia yang memfokuskan pada aspek teologi, ideologi dan gerakan.

Kata Kunci

terorisme, teologi, ideologi

Pendahuluan

Terorisme adalah tema yang sangat unik dan menarik untuk diteliti dan dikaji. Terorisme sebagai sebutan bagi fenomena sosial, selalu dalam perdebatan yang terus-menerus dan tidak kunjung usai. Terorisme sebagai obyek penelitian, telah banyak melahirkan karya-karya ilmiah dan menelorkan kajian-kajian yang mendalam. Di kalangan peneliti, banyak sekali yang mengangkat tema-tema Terorisme dan mencetuskan pelbagai teori-teori baru. Hal ini mengindikasikan bahwa terorisme itu adalah tema yang memiliki daya tarik yang sangat tinggi dan merupakan tema yang tidak akan pernah kering. Semua ini membuktikan bahwa kepedulian peneliti terhadap tema-tema terorisme, ternyata masih cukup tinggi. Dan begitu pula, hasil penelitian tentang terorisme yang sangat bervariasi itu menandakan bahwa masih ada aspek-aspek menarik yang masih perlu

untuk dikaji lebih lanjut. Latar belakang inilah yang mendorong penulis untuk mengkaji lebih lanjut tentang terorisme menurut perspektif sosio-historis. Tulisan ini ingin memahami bagaimana latar belakang munculnya terorisme dilihat dari perspektif sosio-historis, bagaimana perspektif teori sosiologi baik mikro maupun makro, bagaimana dialektika antara berbagai teori tersebut.

Konsep Terorisme

Istilah terorisme memang masih tergolong “baru”, khususnya di Indonesia. Menurut Kacung Marijan, kata teror disebutkan dengan istilah *system, regime de terreur* yang kali pertama muncul pada tahun 1789 di dalam *The Dictionnaire of The Academic Francaise* (Marijan, 2003). Konteks revolusi Prancis lekat di dalam penggunaan istilah itu. Karena itu, istilah terorisme pada waktu itu memiliki konotasi positif, yakni aksi-aksi yang dilakukan untuk menggulingkan penguasa yang lalim dan aksi-aksi itu berhasil dilakukan. Namun, praktik-praktik terorisme sudah lama terjadi sejak sekitar 66 - 67 sebelum Masehi, ketika kelompok ekstrem Yahudi melakukan aksi teror, termasuk di dalamnya pembunuhan, terhadap bangsa Romawi yang melakukan pendudukan di wilayahnya (kira-kira di wilayah yang dipersengketakan oleh Israel dan Palestina sekarang). Sejak saat itu, aksi-aksi terorisme di berbagai belahan dunia, yang melibatkan beragam etnik dan agama terus terjadi.

Sedangkan menurut Jainuri (2006), istilah teror dan terorisme telah menjadi idiom ilmu sosial yang sangat populer pada dekade 1990-an dan awal 2000-an sebagai bentuk kekerasan agama. Meskipun terorisme, sesungguhnya bukanlah sebuah istilah baru. Tindakan teror telah muncul sepanjang sejarah umat manusia. Bagaimana putra Adam, Qabil menteror Habil, karena dinilai menjadi penghambat keinginan Qabil. Beberapa bentuk teror telah menjadi cara yang umum untuk mengintimidasi lawan. Orang yang percaya bahwa dengan kekerasan dapat mengintimidasi musuh atau lawan agar takut. Sebagai sebuah label untuk tindakan kekerasan, istilah ini mencerminkan makna negatif bagi mereka yang dijuluki teroris. Dalam pengertian ini teroris disamakan dengan istilah menyakitkan lainnya dalam khazanah bahasa politik, seperti rasis, fasis, atau imperialis.

Terorisme merupakan salah satu dari sekian istilah dan konsep di dalam ilmu sosial yang penuh kontroversi dan perdebatan. Hal ini tidak lepas dari fakta bahwa upaya untuk mendefinisikan terorisme itu tidak dapat dilepaskan dari berbagai kepentingan, termasuk kepentingan ideologi dan politik. Begitu kontroversinya, Laqueur (1987) sampai berpendapat bahwa sebuah definisi yang komprehensif mengenai terorisme itu tidak ada atau tidak akan dapat ditemukan di masa mendatang. Padahal, pendefinisian mengenai terorisme itu cukup penting, bukan hanya untuk kepentingan akademik, melainkan juga untuk kepentingan praktis, yakni bagaimana cara mengatasinya. Memerangi terorisme terorganisasi, misalnya, harus memiliki kejelasan apakah organisasi yang diperangi itu termasuk teroris atau tidak. Kejelasan demikian tentu saja harus berasal dari definisi yang jelas pula. Tanpa adanya kejelasan, upaya untuk memerangi itu bisa berdampak kontra produktif. Sebagai sebuah istilah bahasa, terorisme seharusnya dipahami dengan sangat hati-hati, bukan menjadi instrumen propaganda. Oleh karena itu, penting untuk memberikan definisi terorisme yang jelas. Dengan kejelasan definisi ini orang akan mengerti makna sebenarnya istilah terorisme, dan kemudian merancang hukuman yang tepat bagi para pelaku teror.

Dalam pandangan Gibbs yang dikutip Asfar (2003), munculnya kontroversi mengenai pendefinisian terorisme itu tidak lepas dari fakta bahwa pemberian label terhadap aksi-aksi tero-

risme akan merangsang adanya kecaman-kecaman yang keras terhadap para pelakunya. Karena itu upaya untuk mendefinisikannya tidak akan lepas dari bias politik maupun ideologi.

Sementara itu, dalam pandangan Wardlaw (1989), upaya mendefinisikan terorisme tidak lepas dari masalah moral. Masalah moral ini berkaitan dengan realitas bahwa di dalam mendefinisikan terorisme itu tidak lepas dari suatu penilaian bahwa ada peristiwa-peristiwa kekerasan yang dijustifikasi di satu sisi, dan ada peristiwa-peristiwa kekerasan yang tidak dijustifikasi di sisi lain. Karena itu, upaya untuk mendefinisikan terorisme tidak lepas dari kontroversi.

Beberapa waktu setelah terjadinya peristiwa pengeboman di dua gedung kembar di New York, Organisasi Konferensi Islām (OIC) mengadakan pertemuan di Kuala Lumpur, Malaysia. Di antara bahasan penting yang menjadi perbincangan hangat adalah mengenai masalah terorisme. Meskipun OIC merupakan negara-negara Islām, yang berarti terdapat benang merah yang mengikat mereka, OIC gagal melakukan pendefinisian mengenai terorisme. Di samping karena pendefinisian itu tidak lepas dari bias-bias kepentingan politik dan ideologi, sebagian peserta menolak melakukan pendefinisian karena masalah ini sudah menjadi masalah besar dari komunitas internasional, bukan hanya masalah dari OIC. Selain itu, keengganan ini tidak lepas dari fakta bahwa aksi-aksi terorisme yang mengemuka di dalam tahun-tahun terakhir ini melibatkan orang Islām. Menteri Luar Negeri Palestina membela diri: "Kami menolak segala upaya untuk mengkaitkan terorisme dengan perjuangan rakyat Palestina untuk memperoleh hak-hak mereka guna mendirikan sebuah negara merdeka. Kami menolak segala upaya mengkaitkan negara-negara Islām, resistensi Palestina dan Libanon dengan terorisme". Bagi dia yang menjadi "terorisme nomor satu dan terjelek" adalah "terorisme negara" yang dilakukan Israel. Tentu saja, Israel juga menolak jika dikatakan sebagai bagian dari terorisme negara.

Jika ditinjau dari segi etimologi, terorisme berakar dari kata *terror* berarti takut, kecemasan; *terrorism* berarti terorisme, penggentaran; *terrorist* berarti teroris, pengacau; *terrorize* (vb) berarti menakut-nakuti (Wojowasito & Poerwadarminta, 1980). Menurut Chomsky (www.seren-dipity.nofadz.com), konsep tentang terorisme, masih tidak jelas dan pada umumnya orang saling berbeda tentang definisi terorisme. Istilah terorisme lebih mengarah pada taktik, alat untuk mencapai tujuan tertentu. Sebagai sebuah taktik, terorisme selalu dapat digunakan kapan saja untuk sebuah aksi bagi suatu kelompok. Jika terorisme dipahami sebagai sebuah taktik, maka sangat keliru orang mendeklarasikan "perang terhadap terorisme," karena orang tidak dapat mengalahkan taktik. Pernyataan perang terhadap terorisme sama halnya dengan menyatakan perang secara terus-menerus (kenyataannya, inilah maksud yang sesungguhnya).

Meskipun demikian, untuk memberikan gambaran bagaimana terorisme itu didefinisikan, terdapat empat kelompok yang berbeda pandangan mengenai terorisme, yakni akademisi, pemerintah, masyarakat umum, dan kaum teroris serta simpatisannya. Pada umumnya, kaum akademisi mengedepankan intelektualitas dan bersikap netral dalam melakukan penelitian tentang segala sesuatu yang berbau teroris. Kultur akademis, seperti keingintahuan, skeptisisme, dan seperangkat metodologi akan dapat membawa sikap dan penemuan makna yang lebih independen dan non-partisan dibandingkan dengan kelompok lain. Definisi terorisme dari kelompok ini muncul pada 1988, yang menyebutkan bahwa terorisme adalah sebuah metode yang disemangati oleh keinginan melakukan aksi kekerasan secara berulang, yang dilakukan oleh individu, kelompok, atau penguasa bawah tanah (*clandestine*), karena alasan idiosinkratis, kriminal, atau politik. Oleh karena itu, berbeda dengan asasinasi, yang mengeksekusi langsung sasaran pembunuhan, sasaran langsung kekerasan teror bukan orang yang menjadi sasaran utama. Korban kekerasan biasanya dipilih secara acak (*targets of opportunity*) atau dipilih (*representative* atau *symbolic targets*) dari warga

yang menjadi sasaran, yang kemudian dijadikan sebagai sumber pesan. Ancaman dan proses komunikasi yang berbasis kekerasan antara teroris dan korban digunakan untuk memanipulasi sasaran utama yang sebenarnya. Sasaran terakhir inilah yang menjadi sasaran teror, sasaran tuntutan, atau sasaran perhatian, tergantung pada tingkat intimidasi, pemaksaan, dan propaganda yang diinginkan (Schmid, 1999).

Definisi yang digunakan oleh kalangan penguasa cenderung memaknai istilah terorisme lebih ekstrem, karena mereka secara aktif berkewajiban memberantas aktifitas terorisme, dan bahkan menjadi korban dari terorisme. Pemerintah Inggris adalah yang pertama merumuskan definisi resmi yang membedakan antara tindakan teroris dan kriminal. Pada tahun 1974, definisi itu menjelaskan bahwa “terorisme adalah penggunaan kekerasan untuk tujuan politik, dan termasuk penggunaan kekerasan untuk menjadikan masyarakat dalam ketakutan.” Pada tahun 1980, CIA (*Central Intelligence Agency*) mendefinisikan terorisme sama dengan “ancaman atau penggunaan kekerasan untuk tujuan politik yang dilakukan oleh individu atau kelompok, atas nama atau menentang pemerintah yang sah, dengan menakut-takuti masyarakat yang lebih luas daripada korban langsung teroris” (www.twf.org).

Mereka yang terlibat terorisme memiliki pandangan yang berbeda dari para pengamat yang lain. Sementara pada akhir abad ke-19 banyak pelembar bom dari kaum anarkis dan sosialis Rusia tidak merasa kecil hati dilabeli sebagai kaum teroris, namun tidak demikian halnya dengan kaum teroris kontemporer. Mereka yang disebut terakhir ini sadar akan stigma panggilan teroris dan karena itu berusaha untuk menghindari label teroris. Pada waktu diselenggarakan konferensi mengenai terorisme di Leiden pada 1989, sebuah kelompok yang menamakan diri *Revolutionary Commando Marinus van de Lubbe*, mengirimkan sepucuk surat pada surat kabar lokal dengan menyatakan simpatinya kepada masyarakat yang mereka klaim sebagai tertindas seperti: Palestina, Irlandia, Amerika Tengah, dan Kurdistan. Mereka mengatakan: “jelaslah bahwa yang dinamakan terorisme sebenarnya merupakan perlawanan yang logis dan adil dari rakyat terhadap terorisme pemerintah, kapitalisme, rasisme, dan imperialisme.”

Kaum teroris sering melawan balik untuk memperoleh justifikasi moral dengan membandingkan kekerasan yang mereka lakukan dengan kekerasan yang dilakukan oleh lawan-lawannya. Dengan perbandingan semacam ini, kaum teroris mencoba memposisikan aksi dan tujuannya pada tingkatan moral yang sama seperti yang dilakukan oleh pemerintah yang menjadi lawannya. Dalam Perang Dunia II, tentara pendudukan Jerman melabeli seluruh kelompok perlawanan sebagai “kaum teroris.” Demikian juga kaum penjajah terhadap rakyat jajahan. Yang disebut terakhir, sebaliknya, memandang diri mereka sendiri sebagai kaum patriot yang berjuang untuk sebuah kemerdekaan. Pemerintah Israel sekarang memandang para pejuang Palestina sebagai kaum teroris, sebaliknya rakyat Palestina menyebut diri mereka sebagai pejuang yang membebaskan diri mereka dari pendudukan teroris negara, Israel. Perbandingan serupa juga dapat dilihat pada invasi yang dilakukan oleh Amerika Serikat terhadap rakyat Iraq dan kehadiran tentara Amerika Serikat di berbagai kawasan Timur Tengah, Saudi Arabia, yang dirasakan kehadirannya sebagai ancaman dan faktor ketidakstabilan di kawasan tersebut.

Menurut Jainuri (2006), semua pengertian terorisme seperti yang diuraikan di atas menunjukkan adanya penekanan tujuan pokok dari pada taktiknya. Umumnya, kaum teroris mencoba menghindari pengelompokan taktik perjuangan mereka sebagai tindakan kriminal. Kaum teroris lebih senang, apabila perjuangan mereka itu diletakkan dalam kerangka “perang” melawan musuh guna mencapai tujuan politik. Karena, jika istilah terorisme disamakan dengan tindakan kriminal, maka keabsahannya sebagai elit perjuangan semakin berkurang apabila dibandingkan dengan

penggunaan terminologi “perang” untuk mendeskripsikan terorisme. Tarik menarik “pelabelan” terorisme, pada umumnya, dimenangkan oleh mereka yang berkuasa atas rakyat dan mereka yang kuat atas yang lemah. Dengan pemberian label terorisme kepada kelompok kedua ini, maka tindakan apapun yang dilakukan oleh pihak pertama dinilai sah dan dibenarkan. Gambaran ini terlihat pada hubungan antara penguasa Israel dan rakyat Palestina sekarang ini. Karena labelisasi yang diberikan kepada rakyat Palestina sebagai kaum ekstremis dan teroris, maka gempuran tank dan bom atas rakyat yang tidak berdaya dianggap sah, dan “International Community” yang diciptakan oleh kelompok kepentingan rejim penguasa Barat (Amerika Serikat) dalam rangka memperoleh legitimasi dan menggalang dukungan bagi aksi militer dan politik represif Amerika Serikat terhadap negara-negara yang tidak mendukung kebijakan politik global Amerika Serikat serta membiarkan rejim penguasa di Israel dengan leluasa menteror rakyat Palestina dan Arab pada umumnya.

Salah satu definisi netral menurut Wardlaw (1989), terorisme politik adalah penggunaan, atau terciptakan oleh penggunaan, kekerasan oleh individu atau kelompok, baik bertindak atas nama pemerintah atau berlawanan terhadap pemerintah, manakala tindakan-tindakan itu dirancang untuk menciptakan ketakutan yang ekstrem dan atau ketakutan-ketakutan pada sasaran yang lebih besar daripada korban-korban yang menjadi sasaran langsung dengan tujuan untuk menekan kelompok-kelompok yang menjadi sasaran itu untuk memenuhi tuntutan-tuntutan politik pelakunya.

Terlepas dari batasan yang berbeda, ada dimensi-dimensi dari terorisme yang selama ini dijadikan sebagai pijakan untuk membatasi terorisme. *Pertama*, dimensi legalitas yaitu memahami terorisme sebagai aksi kelompok yang dilakukan untuk melawan penguasa. Di sini, terorisme dianggap sebagai sesuatu yang ilegal. Batasan seperti ini memiliki kekurangan, di antaranya adalah tidak melihat apakah aksi itu merupakan “aksi” atau “reaksi” terhadap penguasa atau kelompok yang sebelumnya melakukan terorisme. *Kedua*, dimensi kekerasan yaitu memahami terorisme selalu dikaitkan dengan kekerasan. *Ketiga*, dimensi tujuan yaitu memahami terorisme selalu dikaitkan dengan upaya untuk mencapai tujuan, baik dalam bentuk ideologi, kekerasan, maupun yang lain. Namun, ada juga terorisme yang tujuannya dapat saja tidak jelas arahnya. *Keempat*, dimensi kemiliteran yaitu memahami terorisme dikaitkan dengan operasi-operasi melalui cara-cara militer.

Dilihat dari jenis terorisme ada dua, yaitu: *Pertama*, *State Terrorism* yakni instrumen kebijakan suatu rejim penguasa dan negara. Dalam dunia politik, istilah terorisme sering kehilangan makna yang sebenarnya dan menjadi bagian dari retorika yang menyakitkan antara politikus yang bertikai. Seseorang atau kelompok yang sedang bertikai biasanya menuduh lawan politiknya dengan melakukan teror, dan apabila tujuan teror ini berhasil, maka mereka tidak ragu untuk melakukan secara berulang tindakan teror terhadap lawan. Akibatnya, “sekali seseorang itu dituduh teroris maka orang yang menuduh dan yang lain merasa memiliki kebebasan untuk menyerang dan menghukumnya dengan tindakan keras dan menyakitkan.” Penggunaan istilah terorisme, sebagai alat teror politik, sekarang menjadi praktik yang menggejala dan sangat tidak menyenangkan dilihat dari sudut pandang moral dan hukum. *Kedua*, *Non-State Terrorism* yakni bentuk perlawanan terhadap perlakuan politik, sosial, maupun ekonomi yang tidak adil dan represif yang menimpa seseorang atau kelompok orang (Jainuri, 1986).

Dilihat dari perspektif ideologis, gerakan teroris dapat dipahami dari interpretasi keagamaan tentang nilai dan ajaran yang merefleksikan kepentingan dan komitmen moral, sosial, dan politik (Ball and Degger, 1995). Perspektif ini mengasumsikan bahwa elemen ideologi dipahami se-

bagai formulasi filosofis yang tentatif, yang dimodifikasi sesuai dengan perubahan sosial-budaya (Theodorson dan Theodorson, 1969). Oleh karena itu ideologi bukan sebuah rumusan kaku yang tidak dapat berubah. Sebagai jawaban terhadap tantangan yang dihadapi oleh masyarakat dan bangsa, ideologi dapat berubah. Demikian juga terorisme bukanlah sebuah bentuk aksi kekerasan yang tetap ada, meskipun keberadaannya sudah muncul sejak manusia pertama, namun hal itu akan mengalami perubahan dan bahkan musnah sama sekali apabila faktor pendorong munculnya terorisme juga hilang seiring dengan perubahan sosial-budaya sehingga dapat dilihat korelasi antara orientasi ideologi dan aktivitas teror yang dilakukan oleh sebagian orang dilihat dari target atau sasarannya, aksi terorisme ada dua kategori: *Pertama*, terorisme langsung (*direct terrorism*) yaitu teroris yang berusaha melakukan serangan langsung kepada sasaran utama, seperti orang-orang yang memegang kekuasaan atau memiliki jabatan seperti presiden, raja, ratu, para menteri dan pejabat-pejabat lainnya. *Kedua*, terorisme tidak langsung (*indirect terrorism*) yaitu terorisme yang berusaha menyerang bukan sasarannya secara langsung atau antara, namun orang atau objek lain, seperti melakukan pengeboman pada fasilitas pemerintahan, perampokan bank, penculikan terhadap orang penting, dengan tujuan untuk mempengaruhi kredibilitas pemerintah, mendeskreditkan atau menunjukkan ketidakmampuan pemerintah dalam menciptakan rasa aman bagi warganya (Hyams, 1975). Hal tersebut di atas dapat dipahami terorisme secara lebih jelas dan mencakup berbagai aksi terorisme yang ada selama ini, bahwa ada banyak dimensi yang perlu diperhatikan untuk mendefinisikan terorisme sebagai suatu fenomena.

Ideologi dan Gerakan Terorisme

Dalam wacana Islām, banyak orang mengkaitkan ideologi terorisme dengan doktrin jihād, yang dalam Kristen disamakan dengan perang salib (Khadduri, 1966). Ada 35 kali kata jihād disebutkan dalam al-Qur’ān (Kassis, 1983). Dalam tradisi Islām, jihād memiliki makna beragam. Namun, secara garis besar jihād dibagi menjadi dua konsep: *Pertama*, konsep moral, diartikan sebagai perjuangan kaum Muslimin melawan hawa nafsu atau perjuangan melawan diri sendiri (*jihād al-nafs*), yang disebut *jihād al-akbar*. *Kedua*, konsep politik, diartikan sebagai konsep “perang yang adil,” *jihād al-asghar*. Menurut Bonney, kedua konsep yang saling berdampingan ini selalu berubah dan berkembang sepanjang waktu. *Pertama*, pada awal Islām ketika batas daerah kekuasaan Islām belum ada, jihād diartikan sebagai sebuah konsep perang. Namun arti jihād ini berubah ketika pemerintahan Islām berdiri dan telah menentukan batas wilayah kekuasaannya. Proses selanjutnya, dunia Islām diakui dan kenyataannya hidup rukun dengan negara tetangga yang bukan Muslim. Bonney menegaskan bahwa penggunaan konsep jihād masa awal Islām untuk mendefinisikan arti “perang” dalam era modern Islām merupakan suatu yang anakronistik, sekaligus merusak reputasi Islām (Bonney, 2004).

Dalam teori hukum Islām klasik, perang itu terjadi antara *dar al-Islām* yang mengalahkan *dār al-harb*. Keadaan perang, seharusnya berakhir bersamaan dengan lenyapnya *dār al-harb*. Pada tahapan ini, *dār al-Islām* yang menjunjung tinggi kedamaian, menjalankan kekuasaannya di suatu kawasan. Oleh karena itu, dapat ditegaskan bahwa tujuan utama Islām itu adalah mencapai kedamaian yang permanen daripada melangsungkan perang terus-menerus. Jadi dalam teori Islām, jihād merupakan alat yang sah untuk sementara waktu guna mencapai tatanan masyarakat yang ideal menurut Islām melalui upaya perubahan dari *dār al-harb* ke *dār al-Islām*. Dalam praktiknya, kontak antara kaum Muslim dan non-Muslim, personal maupun resmi, dilakukan dengan cara damai, meskipun terjadi juga peperangan di kawasan lain antara kaum Muslim dengan negara

lain. Jadi, dalam waktu yang sama, dua kondisi seperti yang disebutkan di atas, *dār al-Islām* dan *dār al-harb*, terus berlangsung.

Untuk memahami makna jihād, dan statusnya dalam ajaran Islām, maka orang harus melihat juga aspek keyakinan Islām dalam konteks historis berkaitan dengan munculnya jihād. Oleh karena itu, perbedaan di kalangan para ulama dalam memahami teks tentang jihād dapat dimaklumi, termasuk bagaimana mereka menginterpretasikan kata jihād. Perbedaan dalam beberapa aspek ajaran Islām telah lama ada dan sangat kurang tepat jika konsensus selalu dipandang sebagai satu-satunya cara pandang dalam memahami doktrin ajaran Islām. Para fuqahā' mengklasifikasikan makna jihād dalam empat tahapan: *pertama*, menyebarkan Islām dengan cara damai dan non-konfrontasi; *kedua*, menghadapi kaum kāfir dengan argumentasi; *ketiga*, memerangi orang kāfir dengan kondisi tertentu dan; *keempat*, memerangi orang kāfir dengan tanpa syarat (Mutahhari, 1988).

Firestone memberikan pandangan lain tentang teori evolusi jihād ini, dan mengusulkan pengelompokan yang berbeda (Firestone, 1999). *Pertama* adalah kelompok ayat yang berkaitan dengan cara-cara non-militan dalam menyebarkan dan mempertahankan Islām, terutama ditujukan kepada *ahl al-kitāb*. Dalam ayat-ayat ini ditegaskan bahwa Nabi dan kaum Muslimin tidak memiliki peran untuk menerapkan hukuman atau melakukan perang dengan lawan Islām, seperti kaum Yahudi dan Nasrani: "Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu, dan hanya kepada-Nya kami berserah diri." Prinsip ini yang kemudian mengakumulasi pada ayat: "*Bagimu agamamu dan bagiku agamaku*," (Q.S. al Kafirun, 109:6) yang dipahami sebagai prinsip ajaran yang menerima pluralitas, meskipun maksud awalnya adalah memberikan solusi perbedaan yang tidak terjembatani antara Islām dan keyakinan orang-orang kāfir Quraisysh Mekah (Sachedina, 2001; Friedmann, 2000). *Kedua* adalah kelompok ayat-ayat yang memberikan batasan-batasan di medan peperangan: "*Berperanglah di jalan Allāh terhadap mereka yang memerangimu, namun jangan melampui batas, karena Allāh tidak menyukai orang yang melampaui batas*" (Q.S. al Baqarah, 2: 216), misalnya termasuk larangan membunuh wanita, anak, dan penduduk sipil, serta larangan berperang pada bulan-bulan tertentu. *Ketiga* adalah kelompok ayat yang dinilai masih menjadi perdebatan antara perintah Tuhan dengan respon kaum Muslimin dan termasuk yang terbesar di antara kelompok yang lain (al-Baqarah, 2: 216; Āli 'Imrān, 3: 156, 167-168; al-Nisā', 4: 72-75, 77, 95; al-Tawbah, 9: 38-39, 42). *Keempat* adalah kelompok ayat yang dengan tegas memerintahkan perang di jalan Allāh. Karena itu al-Qur'ān, al-Baqarah 2: 91 adalah salah satu ayat yang sering dikutip oleh kelompok Islām garis keras untuk membenarkan serangan mereka kepada kaum non-Muslim guna menegakkan pemerintahan Islām.

Secara umum, pemaknaan jihād melahirkan dua kelompok penting, baik di kalangan ulama maupun kaum kebanyakan (*al-awam*). Kalangan ulama madhhab Mālikī memahami jihād dalam bentuknya yang moderat. Bagi para fuqahā' Imām Abū Sufyān al-Thawrī (Syria), Ibn Shibrimah (Madinah), dan imām madhhab Mālikī lainnya, termasuk pendiri madhhab sendiri, Imām Mālik ibn Anas (w. 179/795), jihād bukan merupakan aspek ajaran pokok (*al-asl*) yang menentukan sifat hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Sebaliknya, mereka ini memahami jihād sebagai prinsip non-agresif, seperti rekonsiliasi, kedamaian, saling membantu untuk mencapai kepentingan berdasarkan keadilan, keterbukaan, kebenaran, dan kemerdekaan beragama. Al-Thawri bahkan lebih rinci mengatakan bahwa "memerangi kaum penyembah berhala bukan sebuah kewajiban kecuali mereka yang mengawalinya. Jika demikian persoalannya, maka mereka harus diperangi seperti yang diperintahkan oleh Allāh jika mereka (kaum kāfir) memerangimu, bunuh mereka demikian juga firman lain dan perangi kaum kāfir semuanya jika mereka memerangimu (Bonney,

2004). Bagi aliran moderat dari fuqahā' klasik, kāfir bukan menunjukkan sebuah tindakan agresif melawan yang lain. Keyakinan merupakan persoalan iman, yang dalam sebuah ayat dari surat Madaniyah ditegaskan bahwa: "Tidak ada paksaan dalam beragama" (Q.S. al Baqarah, 2: 285).

Ayat ini diinterpretasikan sebagai ayat yang memiliki makna lebih luas dari sekedar pengakuan kebebasan seseorang untuk memeluk agamanya sendiri. Kaum non-Muslim yang tinggal di *dār al-Islām* harus diberikan kebebasan untuk hidup dan melaksanakan ajaran agamanya tanpa campur tangan pihak lain, termasuk dari pemerintah. Pendukung aliran ini umumnya datang dari ulama Hijāz (Mekah dan Madinah) pada abad kedua Hijriyah, yang pada dasarnya merupakan penerus dari tradisi pembaharuan hukum Islām pada akhir abad pertama Hijriyah di Madinah, yakni Sa'īd ibn al-Musayyab (w. 94/712), dan murid serta kawan dekatnya 'Ata' ibn Abī Rabbah (w. 114/732). Pandangan mereka tentang damai dan perang dalam Islām diterima dan diinterpretasikan kembali oleh fuqahā' berikutnya, termasuk Ibn Jurayh (w.150/767), 'Amr ibn Dinar (w. 172/788), pendiri madhhab Mālikī, Mālik ibn Anas, dan yang lainnya. Bagi para fuqahā' ini, kaum kāfir seharusnya tidak diperangi karena keyakinan mereka. Karena hal ini akan bertentangan dengan kebebasan memeluk agama, sebuah prinsip universal yang secara tegas disebutkan dalam ajaran Islām. Bagi para fuqahā' ini, perang seperti yang disebutkan dalam al-Qur'ān hanya dapat dilakukan terhadap kaum Arab kāfir pada saat Nabi Muhammad. Ketentuan ini tidak berlaku terhadap *ahl al-kitab* (Yahudi dan Nasrani), kaum Majusi, dan bahkan orang kāfir non-Arab. Namun demikian, mereka tidak keberatan menyeru jihād melawan kaum kāfir yang secara sah diidentikkan sebagai musuh Islām. Perang terhadap mereka ini tidak hanya dibenarkan, namun juga sah jika kaum kāfir sendiri yang pertama kali memulai melakukan agresi dan kezaliman terhadap kaum Muslimin (Q.S. al-Baqarah, 2:190, 193; al-Anfāl, 8: 39).

Bagi sebagian besar ulama klasik, khususnya pada abad kedua hijriyah, persepsi tentang kekāfiran dalam al-Qur'ān selalu dikaitkan dengan ketidakadilan, penindasan, dan fitnah. Pandangan ini membawa pada asumsi umum bahwa semua kaum kāfir adalah musuh Islām, tanpa penyelidikan lebih jauh apakah mereka benar-benar penganjur ketidakadilan, penindasan dan fitnah atau tidak. Dua tokoh dari madhhab Hanafi, al-Shaybānī (132/749 atau 750-189/805) dan al-Sarakhsī (400/1010-482/1090) adalah tokoh penting dari kelompok garis keras tentang jihād (Bonney, 2004). Berbeda dengan pandangan di atas, bagi kaum radikal dari kelompok "garis keras," kemungkinan berdamai dengan kaum kāfir merupakan sikap yang sulit diterima. Pandangan ini didasarkan pada asumsi bahwa perintah perang yang disebutkan dalam al-Qur'ān secara total telah menghapus ayat-ayat non-agresif dalam al-Qur'ān, termasuk teks yang mendorong kaum Muslim melakukan perdamaian (Q.S. al Anfal, 8: 61). Di antara tokoh penting yang mendukung pendapat terakhir adalah sebagian ulama Basrah dan mufassir Qatada, terkenal dengan Abū al-Khattāb (60/679-117/735), yang mengatakan bahwa surat al-Anfāl, 8: 61 telah dihapus (*mansukh*) oleh ayat yang memerintahkan perang yaitu surat al-Tawbah, 9: 5. Karena perdamaian atau solusi diplomatik tidak dapat dilaksanakan, maka jihād menjadi dasar yang kuat bagi kebijakan hubungan kaum Muslim dengan dunia non-Muslim. Jihād melawan kaum non-Muslim merupakan sebuah konsekuensi agama maupun politik yang harus dilaksanakan. Kaum Muslim tetap berkewajiban melakukan perang tanpa syarat melawan kaum non-Muslim sampai yang disebut terakhir ini memeluk Islām atau membayar pajak, sesuai yang diperintahkan al-Qur'ān, dalam surah al-Tawbah, 9: 29, sebagai tanda penyerahan diri dan loyalitas kepada pemerintahan Muslim (Jani, 1998). Al-Shāfi'i adalah orang pertama yang merumuskan doktrin jihād melawan orang kāfir karena kekāfirannya. Atas dasar ini jihād kemudian ditransformasikan sebagai kewajiban kolektif (*fard kifāyah*) bagi kaum Muslim memerangi kaum kāfir. Dasar hukum ini menimbulkan

perdebatan di kalangan pengikut madhhab al-Shāfi'i dan memunculkan perbedaan pandangan di kalangan fuqahā' madhhab Hanafi. Tahāwī (w 321/933), lebih dekat pada doktrin Hanafi awal mengatakan bahwa perang dapat dilakukan, hanya apabila ada konflik dengan kaum kāfir (Tahawi, 1950). Namun Sarakhsī, komentator besar karya-karya Shaybānī, menerima doktrin al-Shāfi'i bahwa memerangi kaum kāfir adalah tugas tetap sampai akhir zaman (Sarakhsi, 1906). Sebagian orang yang datang kemudian menerima pendapat ini dan menjadikannya sebagai dasar normatif untuk melakukan jihād perang.

Sesungguhnya terdapat beragam makna jihād yang muncul dari pemahaman berbagai kelompok dalam masyarakat Muslim sendiri. Perbedaan itu tidak hanya berkaitan dengan definisi, keberadaannya sekarang dan kapan jihād itu dilaksanakan, namun juga berkaitan dengan bagaimana jihād harus dilakukan. Memang, tidak dapat dibantah bahwa jihād juga diartikan sama dengan perang, yang dalam era kontemporer dilakukan dengan teror dalam bentuk bom bunuh diri. Namun jika diteliti lebih jauh maka, *pertama*, jihād merupakan kewajiban berjuang untuk melakukan kebaikan dan melepaskan diri dari dominasi kesesatan hawa nafsu. Oleh karena itu, jihād menjadi kewajiban setiap individu. *Kedua*, jika jihād diartikan sebagai perjuangan fisik dalam bentuk perang melawan kaum kāfir, maka perang yang dilakukan adalah dalam rangka mempertahankan diri. Dalam kaitan yang terakhir ini, batasan-batasan dilakukan tidak hanya pada target dan sasaran perang yang umumnya kaum sipil: wanita, anak, orang tua, dan para pendeta, namun juga waktu kapan perang itu dilaksanakan. Dari sini jelas bahwa tidak serta merta perang terhadap non-Muslim itu dapat dilakukan tanpa alasan yang jelas. Paling tidak, apabila syarat-syarat seperti kezaliman dan ketidakadilan, penindasan, dan fitnah menimpa kaum Muslim itu terpenuhi, maka perang boleh dilakukan. Syarat inilah yang kemudian digunakan oleh Imam Samudra melakukan jihād, dengan menggunakan aksi teror bom, untuk melawan penindasan dan menghilangkan fitnah (Samudra, 2004).

Dalam era kontemporer, kedua kelompok Islām yang memiliki pemahaman jihād, baik yang "lunak" maupun yang "keras," sesungguhnya memiliki dasar alasan yang sama bahwa jihād fisik dilakukan karena adanya sebab atau tindakan yang merugikan kaum Muslim. Di kalangan sebagian kelompok garis keras memang ada yang menggunakan alasan maju perang dengan mengabaikan hubungan faktor sebab dan akibat. Mereka ini lebih mendasarkan "ayat-ayat perang" (Q.S. al-Baqarah, 2: 190; al-Tawbah, 9: 39, 123; al-Zumār, 39: 79), secara literal, yang dinilai secara normatif memiliki kekuatan hukum dibandingkan dengan ayat-ayat yang sama yang datang lebih dulu, yang dalam tradisi pemahaman ajaran Islām disebut *naskh-mansukh*. Sebagian kaum Muslim mengkritisi cara pemahaman seperti ini dan menyatakan bahwa Allāhlah yang memiliki hak untuk menghapus dan memberlakukan kehendak-Nya. Meskipun dalam al-Qur'an sendiri ada rujukan yang menjelaskan adanya perubahan (Q.S. al-Baqarah, 2: 106; al-Nahl: 101), atau penggantian wahyu oleh wahyu yang lain, al-Qur'an sendiri tidak menjelaskan teori *naskh*. Jika makna *naskh* pada umumnya adalah menghapuskan ajaran atau aturan asli, sementara kata yang asli itu masih tertulis dalam mushaf, dan kenyataannya kedua kelompok teks masih ada dalam al-Qur'an, maka keadaan ini bagi kalangan tertentu membingungkan. Kebingungan ini melahirkan sebuah pemahaman lain tentang teori *naskh*. Mereka yang memiliki pemahaman ini menyatakan bahwa *naskh* itu pada dasarnya adalah sebuah proses logis dan diperlukan untuk mengamalkan teks al-Qur'an secara tepat, karena kondisi, dan menunda pengamalan teks yang lain sampai kondisi lingkungan memungkinkan untuk dilaksanakan (Naim, 1990). Jadi, terkait dengan ayat-ayat yang menjadi sumber ideologi jihād, yang seperti dibicarakan di atas, semuanya tetap berlaku, yang pengamalannya tergantung kondisi dan syarat-syarat yang mengharuskannya.

Pemaknaan *jihād* sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian kelompok garis keras dalam komunitas Muslim juga menjadi kecenderungan yang umum di kalangan para orientalis Barat dalam mengkaitkan terorisme dengan konsep *jihād*. Mereka yang disebut terakhir ini menjebakkan diri dalam memahami konsep *jihād*, yang hanya mendasarkan pada keterbatasan kemampuan subjektif dan kepentingan. Jadi sebenarnya, antara kelompok garis keras Muslim dan kaum orientalis Barat memiliki pemahaman yang sama tentang *jihād*. Mereka memahaminya secara literal dan hanya mengambil satu makna dari sekian banyak penafsiran tentang *jihād*. Pemahaman seperti ini sangat bertentangan dengan tradisi keilmuan mereka sendiri, yang menjunjung tinggi keluasan pandangan dan semangat pluralitas dalam memahami sesuatu. Di antara mereka ini adalah Pipe dan Mac Arthur yang memaknai *jihād* sama dengan memerangi kaum non-Muslim (Pipe, 2001). Kecenderungan pemahaman seperti ini dulu memang menjadi salah satu ciri menonjol kaum orientalis dalam memahami *Islām* (Southern, 1962). Kekurangakuratan pemahaman *Islām* dan masyarakat Muslim ini telah dijadikan pijakan oleh rejim penguasa negara-negara Barat dalam menjalin hubungannya dengan dunia Muslim. Akibatnya hubungan Barat-Timur dalam periode yang sangat lama lebih menonjol ditandai oleh konflik dan saling mencurigai (Daniel, 1960). Kenyataan ini menyadarkan beberapa kelompok akademisi Barat yang mengkritisi ketimpangan hubungan ini dan berusaha meluruskan pemahaman Barat terhadap *Islām* dan masyarakat Muslim secara proporsional dan objektif (Said, 1979). Meskipun mereka ini merupakan kelompok kecil, namun pengaruh mereka terus tumbuh dan berkembang, terutama di lingkungan perguruan tinggi.

Pemahaman *jihād* sebagai landasan normatif perjuangan fisik disuburkan oleh kondisi sosial, politik, ekonomi, budaya, dan keagamaan masyarakat Muslim di kawasan negara yang mayoritas berpenduduk Muslim. Aspek normatif ajaran *jihād* menjadi landasan pokok untuk menciptakan keadilan, menghilangkan penindasan dan fitnah. Demikian juga semua persoalan yang dihadapi oleh kaum Muslim dalam era kontemporer menjadi elemen penting dalam merumuskan ideologi baru. Sebagai sebuah ideologi, terorisme mempunyai fungsi untuk mengatasi tiga persoalan di atas yang dihadapi oleh kaum Muslim.

Menurut Jainuri, munculnya gerakan teroris merupakan gejala kebangkitan dalam melawan ketidakadilan, penindasan, dan fitnah yang dilakukan oleh sebagian masyarakat lokal maupun dunia terhadap bagian masyarakat lain. Namun persoalan yang muncul tetap pada pertanyaan, mengapa terorisme yang dipilih? Kunci untuk memahami terorisme sebenarnya terletak pada kecermatan penelitian sejarah terorisme dan kaitannya dengan kondisi kontemporer tertentu yang memunculkan terorisme. Oleh karena itu alasan mengapa terorisme itu muncul merupakan aspek yang paling penting untuk dipahami. Doktrin *jihād* dan kondisi persoalan di lapangan nampaknya merupakan motivasi dan faktor penting yang mengilhami para pelaku teror, yang sering menunjukkan kerelaannya untuk memisahkan diri dari masyarakat luas dan keberaniannya untuk melakukan bom bunuh diri.

Pada intinya semua gerakan teror merupakan konsekuensi alami dari sebuah proses kemanusiaan dan perubahan budaya. Dalam setiap masyarakat di dunia ini perubahan berlangsung dalam bentuk dan tahapan yang beragam. Sebagian anggota masyarakat menerima perubahan dengan senang, dan sebagian bereaksi dengan keras. Ketika masyarakat merasakan adanya pemaksaan untuk menerima perubahan itu, maka sebagian dari mereka ini merasa perlu menolaknya, yang kadang-kadang dengan kekerasan. Karena itu dinamika terorisme itu berkaitan erat dengan dinamika yang ada di dalam maupun di luar kelompok. Ketika suatu kelompok merasa memiliki hak teritorial dan kekuasaan yang dengan begitu saja diserobot oleh orang lain, maka yang menjadi sasaran kritik kemudian adalah kelemahan diri internal sendiri dan kekuatan luar yang tangguh.

Selain motivasi ideologi seperti yang disebutkan di atas, ada dua faktor penting yang turut mendorong munculnya terorisme: *Pertama*, lemahnya kekuatan kaum Muslim, yang oleh para tokoh kaum radikal, dikarenakan kemerosotan moral para elit penguasa Muslim. Kaum radikal menuduh elit penguasa Muslim sebagai boneka negara Barat, bukan hanya karena sistem pemerintahan sekuler yang mereka terapkan, namun juga karena kebijakan pemerintahannya yang dinilai lebih menguntungkan Barat daripada rakyat sendiri. Rakyat tidak memiliki kekuatan apa-apa dan tidak memiliki kemampuan untuk memecahkan persoalannya sendiri, karenanya memudahkan orang luar menekan dan menindas mereka. Kondisi ini mendorong munculnya program-program pelatihan fisik dan mental untuk membentuk dan memperkuat karakter diri dan memfasilitasi siapa saja yang ingin menjadi martir guna menegakkan masyarakat yang dicitakan. *Kedua*, pengakuan objektif kaum radikal terhadap dunia non-Muslim yang telah mencapai puncak kemajuan, baik di bidang ilmu pengetahuan, ekonomi, dan stabilitas politik. Namun, kemajuan mereka ini digunakan untuk mengeksploitasi bangsa-bangsa lain di dunia, sehingga menimbulkan hubungan yang tidak harmonis antara Timur (Islām) dan Barat dalam kurun waktu yang cukup lama. Dari era kolonialisme sampai post-kolonialisme hubungan lebih mengarah pada pemenuhan kepentingan Barat (Beeman, 2001).

Dua faktor tersebut di atas menjadi fenomena umum yang secara ringkas dapat dilihat dalam tiga aspek penting penyebab munculnya aksi terorisme di dunia Muslim. *Pertama*, sebab politik yang didominasi oleh konflik berkepanjangan Israel-Arab dan campurtangan politik dan militer Amerika Serikat di negara-negara Muslim. *Kedua*, sebab budaya, yakni perlawanan terhadap kolonialisme budaya Barat; dan *ketiga*, sebab sosial karena kemiskinan dan alinasi (Bar, 2004). Sementara tidak satupun tokoh politik di Barat yang menolak perang terhadap terorisme, pada saat yang sama, secara politik mereka juga membenarkan bahwa “kekecewaan dan perasaan sakit masyarakat Muslim,” karena perlakuan tidak adil pada tiga aspek yang disebutkan di atas, menjadi alasan rasional yang memberikan legitimasi tuntutan aksi tindakan terorisme.

Motif politik dari sebagian pemimpin kaum mujāhidīn dalam melawan Barat memang tidak diragukan. Namun justifikasi moral dan inti dari kekuatan gerakan mujahidin melawan ketidakadilan adalah semangat ajaran jihād Islām. Dengan menggunakan dasar agama serta menanamkan prinsip perlawanan dalam Islām ke dalam setiap jiwa Muslim, para tokoh gerakan radikal Islām berhasil memotivasi sebagian mujahidin melakukan perlawanan dengan bom bunuh diri, menyadarkan mereka akan kondisi sosial yang mengizinkan aksi mereka serta pemahaman agama yang menyediakan landasan moral dan hukum bagi tindakan mereka. Sukses mereka dalam merekrut, memosisikan diri, dan memelihara ideologi para aktifis (utamanya para pelaku serangan 11 September 2001) tanpa terdeteksi oleh kecanggihan keamanan Barat merupakan sifat kerja yang melandasi fenomena ini.

Berpihaknya institusi politik dunia kepada kepentingan Barat dalam menyelesaikan konflik antar bangsa bukan hanya menyebabkan semakin berlarutnya konflik Israel-Arab, namun juga semakin bertambahnya daerah konflik di kawasan Islām. Peta dunia tidak lagi hanya terbagi menjadi maju dan tertinggal, kaya dan miskin, namun juga *equilibrium* dan *disequilibrium*. Negara-negara di kawasan Islām umumnya termasuk dalam belahan dunia yang *disequilibrium*. Harapan untuk menyelesaikan masalah bukan hanya terkendala oleh lemahnya badan politik dunia dan kepentingan negara tertentu yang menghendaki kondisi dunia Islām tetap *status-quo*, namun juga oleh sikap egoistis warga masyarakat Muslim sendiri. Fenomena konflik antar sesama warga dan umat yang disebabkan karena kepentingan dan kebutuhan sesaat bukan hanya memperlemah potensi bangsa namun juga mempermudah proses intervensi kekuatan luar (*superpower*). Dari sini muncul

bertebaran *local agent* yang lebih menguntungkan kekuatan luar. Fenomena ini tercermin dalam individu umat Muslim dan pada skala yang lebih luas terlihat pada semakin melemahnya solidaritas di kalangan negara-negara Islām (OKI), terutama negara-negara Arab. Yang disebut terakhir ini tidak mampu memainkan potensi kekayaan yang dimilikinya, seperti yang telah dilakukan pada tahun 1970-an, yang secara tepat merespon tantangan dengan mengembargo pengiriman minyak ke Barat. Ketidakmampuan diri dalam melepaskan eksploitasi politik kekuatan luar dan semakin meluasnya intervensi militer Israel ke Palestina dan Libanon dan Amerika Serikat ke Iraq, Afghanistan, Saudi Arabia, menjadi faktor dominan sebab menyuburnya radikalisme atas nama agama.

Faktor kedua adalah sebab budaya. Meskipun faktor ini tidak secara langsung mempengaruhi terbentuknya sikap radikalisme dalam Islām, namun memiliki andil besar dalam membentuk sentimen anti-Barat di kalangan sebagian warga Muslim. Perasaan ini bermula dari ketidakmampuan diri mempertahankan nilai-nilai budaya luhur berhadapan dengan budaya Barat modern yang materialistis. Nilai-nilai etika Islām yang selama ini menjadi dasar pergaulan antar sesama umat mulai tergeser oleh budaya Barat, yang meluas melalui jaringan media cetak dan elektronika. Pengaruh budaya Barat dalam kehidupan kebanyakan kaum Muslim terlihat mulai dari konsumsi produk makanan-minuman, cara berpakaian, bergaul sampai dengan praktik ritus keagamaan yang lebih menonjol pada kemasan *entertainment*-nya dari pada makna ibadahnya. Aib pribadi menjadi tontonan yang “wajar” dan menjadi komoditas bisnis yang mendatangkan banyak uang. Suguhan adegan keras, erotis, dan seduktif dalam tayangan media elektronika menjadi acara rutin yang harus ditonton oleh semua tingkat usia orang. Pengaruh budaya ini demikian populer di kalangan masyarakat dunia ketiga, termasuk Muslim, dan menjadi identitas baru mereka. Pengaruh inilah yang dikenal dalam *teori cocacolonisation*, yang menjadi sumber sebab munculnya konflik baru dunia (Huntington, 2000).

Oleh karena itu, seperti kata Caufield, hal yang perlu digarisbawahi dalam kaitannya dengan eksploitasi kaum kolonialis-imperialis itu, bukanlah antara kelas sosial yang satu menguasai kelas sosial yang lain, namun adalah suatu budaya atas budaya lain (Caufield, 1969). Para penguasa di negara-negara Muslim merasa rendah diri bukan karena kekuatan ekonomi mereka, yang sesungguhnya lebih tinggi, namun adalah karena apa yang menurut mereka ideal yang harus dimiliki dan sekaligus sebagai simbol kemajuan, yaitu budaya konsumerisme, budaya pop dan moral yang permisif. Dasar argumentasi yang mungkin kuat dapat dipahami adalah bahwa maraknya para aktifis gerakan radikal Islām di kawasan Islām sesungguhnya tidak banyak berkaitan dengan eksploitasi ekonomi, apakah itu berkaitan dengan eksploitasi sumber alam atau tenaga, namun adalah degradasi dan desikresi budaya (Snow dan Marshall, 1984). Kecenderungan budaya seperti inilah yang dikritik oleh Imam Khomeini terhadap kebijakan Shah Iran yang mempromosikan budaya konsumerisme. Di mata Imam Khomeini, rakyat Iran (saat itu) berlomba mencari kepuasan materi. Mobil menjadi simbol kemewahan dan yang sudah memiliki mobil dan rumah menginginkan yang lebih bagus dan besar. Kaum Muslim Iran telah melupakan nilai-nilai agama mereka. Kesederhanaan, kelemahlembutan, integritas diri, keramahtamahan dan kejujuran kepada orang lain digantikan oleh semangat ketamakan dan menghalalkan segala cara. Semua ini harus dirubah, dan revolusi adalah permulaan dari perubahan ini (Ibrahim, 1979). Meskipun apa yang disampaikan oleh Imam Khomeini mungkin terlalu dilebihkan, namun sebenarnya perasaan anti-budaya Barat dapat dijumpai di banyak negara yang mayoritas berpenduduk Muslim.

Faktor ketiga, yang merupakan akibat dari faktor pertama dan kedua, adalah karena kemiskinan dan aliansi. Jika menggunakan kerangka alinasinya Marx (Morrison, 1995; Riesebrodt, 1993),

maka alinasi mencakup dua hal: alinasi dari nilai dan norma yang berkembang sekarang, seperti yang disebutkan dalam faktor kedua. Nilai dan etika agama yang dimiliki oleh kelompok radikal selama ini menjadi tidak ada artinya (*meaninglessness*). Dalam konteks ini apa yang mereka miliki sebagai yang benar, dan mereka memandang diri sendiri bukan bagian dari *mainstream* umat pada umumnya, namun merupakan kelompok penjaga kebenaran. Kedua adalah alinasi dari peran serta atau tidak berdaya (*powerlessness*). Kelompok radikal merasakan kaum Muslim sebagai kelompok yang tersingkirkan dalam menangani persoalan global yang terkait dengan dunia Islām. Bencana yang menimpa dunia Islām, menurut mereka, adalah akibat perlakuan politik yang tidak adil dan pemaksaan kepentingan negara-negara Barat yang dibantu oleh agen lokal mereka yang umumnya menduduki posisi pemerintahan sekuler di hampir sebagian besar kawasan yang berpenduduk Muslim. Secara jelas alasan perlawanan terhadap Barat itu, disebabkan penolakan partisipasi politik kaum Muslim menyelesaikan persoalan mereka sendiri, meskipun melalui sistem demokrasi. Jika partisipasi politik mereka ini tersumbat, mereka mencari jalan keluarnya sendiri. Jalan keluar itu dapat berupa radikalisme agama atau bentuk kekerasan lain, seperti terorisme. Kasus FIS (Aljazair) dan HAMAS (Palestina), yang memenangkan pemilihan umum yang di-anulir dan tidak diakui oleh “komunitas internasional,” dukungan Amerika Serikat terhadap rejim represif di Saudi Arabia, Mesir, Aljazair, dan Jordania, serta sederet persoalan politik yang menimpa kaum Muslim di beberapa kawasan, seperti Afghanistan, Kashmir, dan lainnya adalah contoh yang menarik untuk dikemukakan.

Kondisi seperti tersebut di atas menjadi sebab yang mendorong munculnya tindakan teror, yang berdampak pada: *Pertama*, munculnya sikap frustrasi bagi sebagian kaum Muslim, seperti yang diwakili oleh kelompok radikal. Sikap frustrasi ini pada akhirnya mendorong diri menjadi eksklusif dalam bermasyarakat, reaksioner dalam menghadapi persoalan, dan cenderung melakukan kekerasan dalam memecahkan persoalan. *Kedua*, kegagalan memobilisasi massa pendukung aksi kekerasan. Kegagalan ini mungkin juga disebabkan karena eksklusifitas mereka dalam kehidupan masyarakat luas. *Ketiga*, tidak adanya pilihan lain. Dalam kaitan ini para pelaku teror menganggap diri mereka sebagai kelompok lemah. Karena kekuatan militer tidak dimiliki, diplomasi yang selalu dikebiri oleh lembaga politik internasional dan lokal, maka satu-satunya jalan yang harus ditempuh dalam melawan ketidakadilan, penindasan dan fitnah adalah dengan jalan bom bunuh diri, dan tindakan teror lainnya. Oleh karena itu benar apa yang dikatakan oleh Martha Greshaw bahwa terorisme tidak harus selalu dipahami sebagai tindakan sesat. Mungkin saja teror merupakan respon yang rasional dan matang terhadap situasi yang ada (Jainuri, 2006).

Dengan demikian kesimpulan yang dapat dipaparkan adalah sebagai berikut: Tujuan aksi terorisme adalah menyatakan perang melawan tiga aspek, yakni ketidakadilan, penindasan dan fitnah (Jainuri, 2002). Dalam konteks tersebut, perang itu ditujukan kepada Barat yaitu Amerika Serikat (AS). Berpihaknya institusi politik dunia kepada Barat menjadi pemicu utama, seperti: pelucutan senjata oleh AS di Palestina, bahkan AS mengizinkan Israel memperbanyak stok senjata. Standar ganda AS itu kemudian membuat sekelompok Muslim kecewa, termasuk kepada elit politiknya. Kaum radikal kemudian menuduh elit penguasa Muslim sebagai boneka Barat. Pada era kontemporer, hubungan Barat dan Timur dalam hal ini Islām memang tidak harmonis.

Alternatif jihād kemudian muncul. Bagi kaum radikal, melawan kaum kāfir (Barat) merupakan sebuah konsekuensi agama maupun politik yang harus dilaksanakan. Mereka adalah orang-orang yang frustrasi. Sebab mereka kalah dalam kemampuan fisik dan selalu dirugikan dalam dialog. Daripada hidup ditindas dan difitnah, mereka lebih baik mati sebagai “patriot”. Itulah pikiran yang ada di benak para pelaku bom bunuh diri dan sikap yang harus diambil. Dalam melaksanakan

aksinya sebagai “patriot” tersebut, para teroris memunculkan program-program pelatihan fisik dan mental untuk membentuk serta memperkuat karakter diri. Mereka juga memfasilitasi siapa saja yang ingin menjadi “martir” guna menegakkan masyarakat yang dicita-citakan.

Penutup

Latar belakang Indonesia menjadi salah satu lahan yang subur atau “surga”, baik sebagai sumber perekrutan kelompok maupun aksi adalah: *Pertama*, faktor agama Islām yang dipeluk mayoritas rakyat Indonesia. *Kedua*, faktor geografis sangat berpengaruh. Luas wilayah dan bentangan pulau-pulau Indonesia, sangat menuntungkan aksi terorisme. Sebab mobilitas mereka akan sangat sukar dideteksi. Selain itu, beragam fasilitas AS yng bercokol di Indonesia menjadi target. Dan juga kemampuan aparat keamanan yang terbatas. *Ketiga*, faktor sosial-ekonomi pelaku bom yang sangat memprihatinkan menjadi penyebab utama. Intinya adalah kemiskinan dan alinasi. Menurut mereka, lebih baik mencari surga daripada hidup dalam kemiskinan dan selalu diiming-imingi *reward* yang indah setelah mati. *Keempat*, faktor karisma tokoh yang menyebarkan doktrin tersebut yang berpengaruh. Contohnya Dr. Azhari atau Noordin Moh. Top, para pengikutnya di Indonesia sangat terpesona oleh kebesaran dua tokoh tersebut. Terutama, bagaimana mereka dengan rela meninggalkan segala macam kenikmatan dunia yang mereka miliki untuk berjihad. *Kelima*, faktor tingkat pendidikan seseorang berpengaruh pada pemahaman mereka tentang Islām. Interpretasi juga dilakukan kelompok teroris, namun mereka hanya menerjemahkan ayat-ayat suci secara hitam dan putih. Jihād tidak lagi diartikan sebagai perlawanan terhadap diri sendiri (hawa nafsu), namun pembunuhan dan penghancuran akan segala hal yang berkaitan dengan Barat. Mereka juga tidak merasa berdosa dengan turut mengorbankan orang-orang yang bukan AS dalam serangan bom tersebut, sebab berbeda dengan asasinasi. Maksudnya, korban bom adalah perantara untuk menyampaikan pesan kepada pihak yang dikehendaki.

Daftar Pustaka

- Asfar, M. (1999). Kekerasan politik pemilu 1998. *Prisma* (No. 1).
- Archer, M. S. (1989). *Morphogenesis of social agency*. Uppsala: SCASSS.
- Asfar, M. (Ed.). (2003). Terorisme: Sebab, perkembangan dan kasus. *Islām lunak islām radikal: Pesantren, terorisme dan bom bali*. Surabaya: PUSDEHAM dan JP Press.
- Ball, T., & Degger, R. (1995). *Political ideologies and the democratic ideal*. New York: Harper Collins College Publisher.
- Beeman, W. O. (2001). Fighting the good fight: Fundamentalism and religious revival. Dalam J. MacClancy (Ed.), *Anthropology for the Real World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bar, S. (2004). The religious sources of Islāmic terrorism. *Policy Review*, 125.
- Bonney, R. (2004). *Jihād: From the Qur'an to Bin Laden*. New York: Palgrave Macmillan.
- Caufield, M. D. (1969). Culture and imperialism: Proposing a new dialectic. Dalam D. Hymes (Ed.), *Reinventing Anthropology*. New York: Random House.
- Daniel, N. (1960). *Islām and the west: The making of an image*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Firestone, R. (1999). *Jihād: The origin of holy war in Islām*. Oxford: Oxford University Press.

- Friedmann, Y. (2000). *Tolerance and coercion in Islām: Interfaith relations in the muslim tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, S. P. (2000). *The clash of civilizations and the remaking of the world order*. London: The Free Press.
- Hyams, E. (1975). *Terrorist and terrorism*. London: J.M. Dent & Sons Ltd.
- Ibrahim, Y. M. (1979, Oktober 14). *Inside Iran's cultural revolution*. The New York Times.
- Jainuri, A. (2006). Terorisme dalam wacana kontemporer Islām: Akar ideologi dan tuntutan aksi. *Pidato Pengukuhan Guru Besar, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, Selasa 12-9- 2006*.
- Jainuri, A. (2006, Oktober 15). Janji surga di tengah kemiskinan. Jawa Pos.
- Jani, M.S. (Ibn.). (1998). Sayyid Qutb's view of jihād: An analitical study of his major works. *Disertasi Ph.D, University of Birmingham*.
- Kassis, H. E. (1983). *A Concordance of the Qur'an*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Mutahhari, A. M. (1988). *Jihād: The holy war of Islām and its legitimacy in the Qur'an*. Tehran: Islāmīc Propogation Society.
- Morrison, K. (1995). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of modern social thought*. London: Sage Publication.
- al-Naim, Ahmed, N. A. A. (1990). *Toward an Islāmīc reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Pipe, D. (2002, December 31). *What is jihād?*. The New York Times.
- Riesebrodt, M. (1993). *The emergence of modern fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley: University California Press.
- Sachedina, A. (2001). *The Islāmīc roots of democratic pluralism*. New York: Oxford University Press.
- Schmid, A. P. (1999). The problem of defining terrorism. *Interntional Encyclopedia of Terrorism*. Ram Nagar, New Delhi: S. Chand & Company.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Samudra, I. (2004). *Aku melawan teroris*. Solo: Al-Jazeera.
- Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Sahl al-Sarakhsi. (1906). *Kitāb al-Mabsūt* (Vol. X). Kairo.
- Southern, R. W. (1962). *Western views of Islām in the middle ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Snow, D. A., & Susan E. M. (1984). Cultural imperialism, social movements, and the Islāmīc revival. *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7.
- al Tahawi, & Abū Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Salama. (1950). *Kitab al-Mukhtasar*. (A. W. al-Afghani, Ed.). Kairo.
- Theodorson, G. A. (1969). *A Modern Dictionary of Sociology*. New York: Barnes & Noble Books.
- Wardlaw, G. (1989). *Political terrorism: Theory, tactics and counter-measures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wojowasito, S., & Poerwadarminta, W.J.S. (1980). *Kamus Lengkap*. Bandung: Hasta.