

FUNDAMENTALISME AGAMA

Politik Kekuasaan Islam Radikal di Sumatera

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

FUNDAMENTALISME AGAMA

Politik Kekuasaan Islam Radikal di Sumatera

**Dr. Novi Hendri, M.Ag.
Dr. Hardi Putra Wirman, S.IP., M.A.**



FUNDAMENTALISME AGAMA
Politik Kekuasaan Islam Radikal di Sumatera
Edisi Pertama
Copyright © 2021

ISBN 978-623-218-880-8
14 x 20,5 cm
xiv, 234 hlm
Cetakan ke-1, Mei 2021

Kencana. 2021.1480

Penulis

Dr. Novi Hendri, M.Ag.
Dr. Hardi Putra Wirman, S.IP., M.A.

Desain Sampul

Irfan Fahmi

Tata Letak

Wanda & Firi

Penerbit

KENCANA

(Divisi PRENADAMEDIA GROUP)
Jl. Tandra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220
Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134
e-mail: pmg@prenadamedia.com
www.prenadamedia.com
INDONESIA

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.



KATA PENGANTAR

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Andalas

Fundamentalisme, Radikalisme, dan Pertanyaan tentang Model Manusia

Untaian pengantar ini terhadap buku yang ditulis oleh Dr. Novi Hendri, M.Ag., dan Dr. Hardi Putra Wirman, S.IP., M.A., yang berjudul ***Fundamentalisme Agama: Politik Kekuasaan Islam Radikal di Sumatera*** adalah sebagai apresiasi dan sanjungan saya kepada kedua penulis yang telah selesai menuliskan sebuah buku referensi yang bagus. Buku ini sangat menarik, selain karena hasil dari sebuah riset dari kedua penulis, juga memilih tema yang *marketable*. Semua orang, saya kira, masih terbelenggu dengan isu yang dihantarkan oleh buku ini. Isu yang tidak hanya soal lokal, tetapi juga nasional dan global dan cenderung tidak pernah selesai diperbincangkan yakni fundamentalisme yang berefek kepada kemunculan kelompok radikal berbasis agama.

Ini adalah buku tentang fundamentalisme, radikalisme, dan politik kekuasaan. Buku ini sangat menarik dibaca, kenapa tidak? Kedua penulis terlihat mengetahui arah pergerakan perkembangan paham fundamentalisme, khususnya perkembangan kelompok radikalisme agama dari ruang global ke ruang nasional dan lokal di Indonesia. Penulis mengungkapkan sejarah fundamentalisme agama dan dikaitkan dengan politik kekuasaan. Sejumlah pengertian tentang fundamentalisme disajikan dalam buku ini,

terutama di halaman 7-10. Hal yang menjadikan buku ini fokus adalah konsentrasi kajian kepada fenomena radikalisme di Sumatera. Peneliti mencoba mengkajinya melalui riset mendalam pada sejumlah subjek penelitian utama yakni Ormas-ormas Islam. Radikalisme sebagai bentuk kekerasan dari sekelompok orang yang mengingkingkan suatu ajaran atau aturan ditegakkan. Faktanya, radikalisme sering dan hampir identik dengan gerakan keras dalam agama. Namun penulis memiliki pendapat lain bahwa radikalisme merupakan gerakan yang dilakukan oleh individu atau kelompok yang dirugikan oleh fenomena sosiopolitik dan sosio-historis. Ini adalah gejala sosial politik ketimbang gejala keagamaan meskipun dengan mengibarkan panji-panji keagamaan. Sementara, penulis menguatkan konsep lain dalam kaitannya dengan dua konsep sebelumnya yaitu politik kekuasaan. Secara teoretis, kedua penulis lebih mengacu kepada pendapat Machiavelli untuk memahami konsep ini. Salah satu dari lima pengertian dari Machiavelli adalah politik kekuasaan berarti agama dijadikan sebagai alat kekuasaan (halaman 26).

Untuk memberi ulasan pengantar pada buku ini, saya akan melihat dari sisi lain dari keberadaan radikalisme agama, yaitu khususnya dari ilmu antropologi yang saya geluti.

GERAKAN RADIKALISME DAN FUNDAMENTALISME SEBAGAI REPRESENTASI MODEL MANUSIA

Eksistensi gerakan fundamentalisme dan radikalisme agama, yang notabene dilakukan oleh sejumlah individu dan kelompok, dan pada dasarnya manusia biasa, menimbulkan pertanyaan, kenapa manusia melakukannya? Bukankah manusia diciptakan sama, hanya keyakinan agama masing-masing saja yang berbeda. Namun oleh karena keyakinan agama yang berbeda ini, sifat manusia lahir dalam wujudnya yang sangat bervariasi. Ini adalah pertanyaan kita tentang sifat keberadaan manusia (*the question of human nature*). Apa yang menyebabkan munculnya radikalisme? Apakah adanya pertarungan dan kekuasaan politik yang kaku?



Secara antropologis, radikalisme dapat dipahami sebagai fenomena komunitas pinggir (*marginalizing community*), yakni yang mengeluarkan diri dari sistem yang standar di kehidupan yang berlaku dalam suatu ruang dan tempat.

Wilk (1996) mengajukan tulisan menarik tentang mengamati manusia sama dengan memahami model manusia. Salah satunya ia berpendapat bahwa budaya ekonomi dapat menjadi instrumen untuk mempertanyakan asal muasal sifat manusia yang dikelompokkan ke dalam sifat egois (*selfishness*) dan sifat mementingkan orang lain (*altruism*). Dalam kenyataan, manusia kebanyakan bertindak secara egois dan meletakkan kepentingannya atas kepentingan orang lain. Apakah ini yang dimaksud dengan sifat radikal? Namun demikian, keberadaan manusia serupa itu dipertanyakan, apakah sebagai suatu kondisi yang natural atau sesuatu yang artifisial? Kalau yang bersifat natural maka bisa jadi pemahaman terhadap suatu ideologi akan semakin dalam dan mendasar, karenanya akan melahirkan sifat fundamental dalam berpikir.

Adam Smith dan ahli ekonomi lain telah lama beranggapan bahwa makhluk manusia pada dasarnya egois dan cenderung serakah. Apabila di antara mereka dapat bekerja sama, maka hal tersebut adalah karena kepentingan pribadi yang dicerahkan (Wilk 1996). Dalam konteks ini, sifat mementingkan diri sendiri (*selfish*) atau egois, akan dapat dipertahankan apabila menggunakan politik kekuasaan. Bagaimana orang lain harus menerima keadaan *selfish*-nya itu. Jadi, pandangan Wilk dapat memberikan pemahaman bahwa yang memunculkan sikap politis kekuasaan pada diri manusia adalah egoisme dan *selfish-me*.

Dari isu fundamentalisme dan radikalisme sebagai manifestasi dari sifat dan tindakan manusia, mengambil cara berpikir Wilk, menurut saya dapat dipahami dari kerangka model manusia yang dikembangkan olehnya. Wilk mengajukan 4 (empat) model manusia yakni:

- a. *Self-interest model*;
- b. *Social model*;



- c. *Moral model*;
- d. Model kombinasi ketiganya.

Model *pertama*, sering juga disebut dengan “*economic man*”. Model ini menggambarkan bahwa manusia yang egois telah ada semenjak abad pencerahan (*enlightenment*). Model ini menggambarkan bahwa egois atau juga keserakahian adalah suatu kewajiban, karena pada model ini manusia berusaha terus memaksimalkan utilitas internal. Model seperti ini akan tidak berfungsi apabila kepuasan dari individu dapat dipenuhi oleh orang lain. Sepanjang kepuasan belum terpenuhi oleh manusia lain maka manusia tersebut akan selalu egois.

Model *kedua*, model di mana manusia dimotivasi oleh kepentingan untuk berkolektivitas dan berkorban mendapatkan kebaikan yang lebih besar. Dalam model ini, konsep yang utama adalah pemahaman terhadap norma yang berlaku dan solidaritas untuk hidup berkelanjutan secara berkelompok. Model sosial menggambarkan kontradiksi dengan model yang pertama.

Model *ketiga*, adalah model yang melihat kepada apa yang manusia pikirkan dan percayai tentang dunia mereka dalam rangka menjelaskan tindakan mereka. Motivasi moral seseorang dibentuk secara kultural oleh sistem kepercayaan nilai yang spesifik. Perilaku dan pilihan-pilihan mereka diarahkan oleh suatu hasrat untuk melakukan apa yang dianggap baik. Biasanya nilai moral seperti ini diperoleh dari kosmologi.

Model gabungan adalah ketiga model di atas yang berkembang secara simultan atau sporadis dalam manusia. Ketiga model ini memberikan alternatif penjelasan kepada pilihan dan tindakan manusia, dan juga dapat menjadi solusi bagi problema manusia. Termasuk problema yang berkaitan dengan isu fundamentalisme dan radikalisme.

Oleh karena kedua isu tersebut hampir menjadi wacana dari masa ke masa, dari historis ke kontemporer, maka perubahan sosial memengaruhi cara pandang kaum penganut agama, sehingga kemunculannya dapat dimasukkan ke dalam salah satu atau



mungkin lebih dari kerangka model manusia di atas. Hal ini dapat dipakai sebagai salah satu pisau analisis memahami tindakan manusia.

Dalam konteks ini, saya berpendapat bahwa kerangka model manusia dalam gerakan fundamentalisme dan radikalisme menjadi relevan untuk digunakan. Ambil contoh, kenapa radikalisme kelompok non agama; misalnya, buruh, dalam sistem ekonomi liberalis dan kapitalis dapat diatasi dengan sistem organisasional, seperti *worker union*? Karena mereka adalah termasuk kategori model manusia yang pertama *self-interest model*. Penyelesaian konflik dapat mempergunakan kerangka ekonomi.

Apa cara yang tepat dan permanen untuk mengatasi kelompok masyarakat agama yang radikal dalam sistem dan ideologi Pancasila? Sistem organisasional yang mana yang cocok untuk konteks Indonesia? Saya melihat terdapatnya model manusia yang berbeda yang telah lahir dalam konteks sistem tersebut. Bisa jadi model moral adalah yang paling cocok untuk mengatasi masalah radikalisme dan fundamentalisme di Indonesia.

Secara antropologis, dan selalu tidak pernah tertinggal dipakai, bahwa kerangka model manusia akan dapat dipahami secara baik apabila kajian tentang kebudayaan masyarakatnya dapat dilakukan. Beberapa produk kebudayaan adalah sistem nilai, hakikat dan karakteristik manusia, dan pola interaksi. Produk ini akan menjadi variabel peubah terhadap respons yang harus diungkapkan dalam menghadapi situasi fundamentalisme atau radikalisme agama. Kenapa kelompok radikal agama muncul? Ada isu eksploitasi politik dan kebijakan pemerintah yang tidak adil? Silakan dapat digunakan kerangka model manusia untuk mencari tahu jawabannya.

Khusus untuk fakta fundamentalisme dan radikalisme di Indonesia, saya melihat bahwa telah terjadi penerapan model manusia yang relatif tidak disesuaikan dengan produk budaya masyarakat Indonesia. Manusia Indonesia lebih dekat dengan karakteristik dari model sosial. Namun, dalam implementasinya, manusia Indonesia diperlakukan sebagai model egois (*self-interested model*). Konse-



kuensinya jelas, yakni manusia Indonesia mengalami marginalisasi dalam sistem yang diciptakannya sendiri. Selain itu, implementasi model egois dalam masyarakat Indonesia telah memangkas keberadaan sistem nilai budaya yang majemuk menjadi homogen. Buktinya adalah penanganan terhadap masalah ekonomi sangat sentralistik dan *self interest*.

Akhir kata, saya sangat menyambut gembira diterbitkannya buku hasil sebuah riset dari kedua penulis. Saya yakin, buku ini akan memperkaya pemahaman kita bersama mencari solusi upaya mencegah fundamentalisme dan radikalisme kelompok agama di Indonesia. Kita memerlukan pendalaman terhadap ajaran agama Islam, namun kita tetap ingin kedamaian dan kebaikan atas ajaran yang dianut, sekalipun fundamental, namun tidak melahirkan tindakan-tindakan radikal yang bersifat destruktif. Amannya dan damainya masyarakat Indonesia hanya melalui sikap, moral dan sosial yang bijak dalam mengimplementasikan ajaran agama.

SELAMAT!

Padang, November 2020

Prof. Dr. Nursyirwan Effendi

DAFTAR PUSTAKA

- Scott, James C.** 2000. *Senjatanya Orang-orang Kalah*. Jakarta: Yayasan Obor (Terjemahan edisi Indonesia).
- Vago, Steven,** 1996. *Social Change*. London: Prentice-Hall
- Wilk, Richard, R.** 1996. *Economies and Culture: Foundation of Economic Anthropology*. Oxford: Westview Press.





KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis sembahkan kepada Allah Swt. atas rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan laporan penelitian yang berjudul *Fundamentalisme Agama: Politik Kekuasaan Islam Radikal di Sumatera*. Penelitian ini dilakukan pada Juni 2018 atas kerja sama dengan Tim Peneliti Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) IAIN Bukittinggi.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Rektor IAIN Bukittinggi dan Bapak Kepala LP2M IAIN Bukittinggi yang telah memberikan kesempatan dan dukungan dalam melakukan penelitian ini.

Penelitian ini melibatkan ormas-ormas keagamaan, seperti MMI, FPI, FUI dan tokoh-tokoh keagamaan Provinsi Sumatera Barat, Riau dan Sumatera Utara. Kepada beberapa informan yang terlibat dalam penelitian ini yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu, terima kasih banyak telah memberikan informasi yang objektif terhadap permasalahan penelitian ini. Semoga sumbangan pikiran ini dapat bermanfaat bagi penanggulangan terorisme di Indonesia. Untuk kesempurnaan dari penelitian ini, penulis mengharapkan adanya kritikan konstruktif dan saran dari pembaca. Semoga Allah Swt. membalas kebaikan mereka semua.

Bukittinggi, Desember 2018

Penulis



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	
Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik	
Universitas Andalas	v
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	vii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
A. Islam dan Resistensi Kekerasan.....	1
B. Fundamentalisme dan Terorisme	4
C. Paham Radikalisme	9
BAB 2 GAMBARAN UMUM WILAYAH PENELITIAN	21
A. Sejarah Perkembangan Islam Di Sumatera Barat	21
B. Islam di Sumatera Utara	33
C. Islam di Riau.....	44
BAB 3 SEJARAH GERAKAN FUNDAMENTALISME	
AGAMA	55
A. Pengertian Fundamentalisme.....	55
B. Diskursus Fundamentalisme	64
C. Historis Fundamentalisme Agama	74

D. Konsolidasi Kuasa Islam Orde Baru.....	104
E. Pemetaan Kelompok Fundamentalisis di Sumatera.....	108

BAB 4 RADIKALISME AGAMA DAN POLITIK KEKUASAAN	137
--	------------

A. Bentuk-bentuk Politik Kekuasaan	137
B. Radikalisme Agama	155
C. Transformasi Fundamentalisme Menjadi Radikal dan Aksi Teror.....	169

BAB 5 UPAYA MENANGKAL RADIKALISME AGAMA DI SUMATERA	193
--	------------

A. Upaya Deradikalisasi oleh Negara.....	193
B. Peran Tokoh Agama.....	204
C. Peran Lembaga Pendidikan	212

BAB 6 PENUTUP	221
----------------------	------------

A. Kesimpulan.....	221
B. Saran.....	225

DAFTAR PUSTAKA	227
-----------------------	------------

PARA PENULIS	231
---------------------	------------





BAB I

PENDAHULUAN

A. ISLAM DAN RESISTENSI KEKERASAN

Agama menempati posisi yang rawan ketika dijadikan sebagai sebuah wilayah kajian. Doktrin agama pada satu sisi menempati kawasan sakral dan pada sisi yang lain agama melibatkan emosi yang luar biasa bagi pemeluknya. Berdalih atas nama agama dengan berbagai macam simbol dan ritual keagamaan, emosi para pemeluk agama akan dimainkan, mereka rela turun ke jalan ketika keyakinan dan akidah mereka diganggu, jalan kekerasan seakan menjadi solusi dalam mempertahankan keyakinan mereka terhadap agama.

Dalam sejarah agama-agama sering ditemukan berbagai peperangan dalam rangka menyebarkan agama dan mempertahankan agama. Seperti Perang Salib yang melibatkan Islam-Kristen pada abad pertengahan. Berbagai trik dan intrik digunakan oleh kelompok agama untuk menyerang musuh-musuhnya.

Dalam dunia Islam sendiri seperti Timur Tengah juga terdapat perlakuan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Persoalan kekerasan atas nama agama sampai sekarang menjadi persoalan

besar bagi bangsa-bangsa dunia, khususnya bangsa beragama. Sejauh ini, perbedaan ideologi, kelompok dan pemahaman keagamaan menjadi sumber kekerasan atas nama agama yang dilakukan oleh kelompok-kelompok gerakan keagamaan yang ada di dunia ini.

Pusaran kekerasan di era modern agama juga memiliki tempatnya. Ketika kekerasan menjadi suatu jalan hidup (*way of life*), baik sebagai suatu individu, komunitas maupun negara, proses politik bersama dengan ekonomi, budaya, dan masyarakat berubah. Politik sebagai sebuah kekuatan perjuangan dimasuki oleh pengaruh negatif dan rasa takut. Terdapat kecemasan pada prospek yang di mana kekerasan dapat dan memungkinkan mengganggu dialog dalam arena politik dan menggerogoti nilai-nilainya.¹

Gerakan politik Islam radikal bersikap sebagai suatu tantangan politis di dalam dunia modern tidak seperti gerakan radikal agama lainnya. Secara sepintas, perbandingan dengan agama yang lain menunjukkan bahwa meskipun Hindu radikal menimbulkan kekerasan, gerakan ini secara keseluruhan hanya mencakup wilayah India. Yahudi radikal memiliki masa yang sangat sedikit, sedangkan kaum Kristen fundamental dengan pendekatan global yang dapat dibantah sering berdampak terhadap politik Amerika Serikat dan lebih jarang berdampak terhadap pembuatan kebijakan luar negeri Amerika Serikat.²

Fenomena tumbuh suburnya kelompok radikalisme agama dengan sistem perekrutan atas nama pendirian negara Islam juga menyebar ke Indonesia, khususnya wilayah Sumatera. Kelompok Islam radikal Sumatera banyak yang terpengaruh dengan ideologi gerakan yang diusung oleh kelompok fundamentalisme agama yang berkembang seperti FPI, MMI, Manhaj Tarbijah, dan lain-lain. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya kelompok-kelompok masya-

¹ Beverley Milton-Edwards, *Islam and Violence in the Modern Era*, (New York: Palgrave Macmillan, 2006), h. 19.

² Hillel Frisch dan Efraim Inbar (Eds.), *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses*, (New York: Routledge, 2008), h. 1.



rakat Islam Sumatera yang bergabung dalam gerakan-gerakan atas nama agama. Sebutlah contohnya, ketika heboh kasus Ahok dengan tuduhan penistaan agama, ribuan masyarakat Sumatera hadir ke Jakarta demi melakukan tuntutan terhadap Ahok. Atas nama agama, ideologi dan simbol-simbol keagamaan orang mau dan rela melakukan apa saja.

Perlu dicatat bahwa gerakan politik Islam radikal pada umumnya menyalahkan apa yang mereka anggap sebagai imperialisme Barat yang melakukan penaklukan dan penindasan terhadap Muslim di seluruh dunia dan mereka bersedia untuk menggunakan berbagai cara sebagai upaya untuk mengakhiri dominasi Barat. Serangan teror yang dilakukan gerakan politik Islam radikal, secara fisik cenderung lebih destruktif, baik dari segi properti maupun individu dari berbagai aksi teror yang sebelumnya terjadi di berbagai negara Eropa, Amerika, dan Asia.³

Gerakan fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme agama yang sudah mengglobal ini menjadi ancaman serius bagi eksistensi negara dan keberagaman masyarakat Sumatera. Sebab, gerakan fundamentalisme, radikalisme dan terorisme agama sekarang ini tidak lagi berbicara tentang persoalan akidah, namun sudah masuk dalam wilayah politik kekuasaan. Aksi radikalisme dan terorisme atas nama agama menjadi otoritas politik bagi kelompok-kelompok radikal tersebut.

Persoalan fundamentalisme agama di Sumatera akhir-akhir ini menjadi sorotan pemerintahan Indonesia. Fundamentalisme yang berubah menjadi radikal kemudian bertransformasi menjadi terorisme. Kasus kekerasan atas nama agama menjadi persoalan yang luar biasa di Sumatera akhir-akhir ini. Seperti kasus penyerangan mapolsek Solok, pelarangan pembangunan rumah sakit Siloam di Padang, penangkapan terduga teroris di Payakumbuh, dari hasil pengembangan kasus penangkapan suami istri di Istana Negara yang berencana melakukan pengeboman, penyerangan

³ “Charlie Hebdo Shooting: 12 People Killed, 11 Injured, in Attack on Paris Offices of Satirical Newspaper”, dalam <http://www.abc.net.au/news/2015-01-07/charlie-hebdo-satirical-newspaper-shooting-paris-12-killed/6005524>, diakses 9 September 2017.



Kapolda Riau dan penangkapan terduga teroris di Medan Sumatera Utara dari jaringan terorisme Solo.

Munculnya kelompok-kelompok fundamentalisme di Sumatera akhir-akhir ini juga dapat kita lihat dari banyaknya ormas-ormas yang beraliran radikal muncul disetiap ada isu-isu yang sensitive terkait dengan persoalan agama. Seperti isu penistaan agama yang dilakukan oleh Ahok menjadi salah satu penyebab tumbuh suburnya kelompok radikal di Sumatera. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya peserta aksi yang datang ke Jakarta berasal dari Sumatera.

Kasus-kasus yang kekerasan yang terjadi di Sumatera akhir-akhir ini banyak disebabkan oleh persoalan agama. Agama seakan-akan dipolitisasi sedemikian rupa untuk kepentingan kelompok dan golongan. Semangat keagamaan dimunculkan ditengah masyarakat Sumatera. Gelora perjuangan atas nama agama, diskriminasi terhadap ulama sampai kepada semangat jihad muncul di Sumatera sebagai bentuk perlawanan terhadap kekuasaan.

Tulisan ini mencoba untuk mengkaji pertumbuhan serta perkembangan pemikiran fundamentalisme serta tindakan radikalisme dan terorisme dalam mewujudkan otoritas politik di Sumatera. Sebab, Sumatera akhir-akhir ini dijadikan oleh kelompok fundamentalisme dan terorisme sebagai basis massa gerakan. Di samping itu, penulis juga ingin meminimalisasi pengaruh dan perkembangan ideologi fundamentalisme agama di Indonesia dengan cara mengetahui bentuk gerakan, ideologi, dan rekrutmen anggota yang marak dilakukan oleh kelompok fundamentalisme agama sekarang ini di Sumatera.

Terakhir dalam tulisan ini memberikan solusi-solusi yang bermanfaat bagi negara Indonesia dalam menangkal gerakan fundamentalisme, radikalisme dan terorisme yang mengancam eksistensi negara Indonesia yang multikultural.



B. FUNDAMENTALISME DAN TERORISME

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*: kata “fundamental” kata sifat yang memberikan pengertian bersifat dasar (pokok); mendasar, diambil dari kata *fundament* yang berarti dasar, asas, alas, fondasi. Dengan demikian, fundamentalisme dapat diartikan dengan paham yang berusaha untuk memperjuangkan atau menerapkan apa yang dianggap mendasar.

Istilah fundamentalisme pada mulanya dipakai untuk menyebut gerakan dalam agama Kristen Protestan yang menganut ajaran ortodoksi Kristen yang berdasarkan atas keyakinan-keyakinan mendasar tertentu, yaitu: *The literal inerrancy of the Scriptures* (bahwa kitab suci secara harfiah sama sekali tidak mengandung kesalahan), *The second coming of Jesus Christ* (bahwa Yesus akan turun kembali ke dunia), *The virgin birth* (bahwa Yesus dilahirkan dari perawan Maria, bukan dari konsepsi tak ternoda atau *immaculate conception*), *The physical resurrection of the body* (bahwa Yesus dibangkitkan secara jasmaniah dari kematian), *The substitutionary atonement* (bahwa Yesus menebus dosa seluruh manusia).⁴

Berangkat dari pemahaman Armstrong tentang fundamentalisme dalam keyakinan Kristen, keyakinan yang sejalan dengan umat Islam hanyalah tentang ketidaksalahan kitab suci. Secara sepintas, keyakinan-keyakinan tersebut tidak serta-merta melahirkan sikap kaku tanpa kompromi sebagaimana yang dicitrakan pada kelompok-kelompok yang disebut fundamentalis.

Namun dalam perkembangannya keyakinan-keyakinan dasar tersebut dipahami sedemikian rupa sehingga hanya ada sedikit ruang bagi penilaian atau pendapat lain yang berbeda. Karenanya tidak sedikit kalangan umat Islam yang merasa keberatan untuk memberikan sifat fundamentalis ke dalam Islam, mengingat ajaran Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. membawa

⁴ Karen Armstrong, *The Battle for God*, (New York: Knopf, 2000), h. 9-12. Edisi terjemahannya lihat: Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, terj. Sutrisno Wahono dkk., (Jakarta-Bandung: Kerja sama Penerbit Serambi dengan Penerbit Mizan, 2001), h. x.



misi kedamaian, keselamatan, dan rahmat bagi seluruh umat manusia.

Adapun M. Said al-Asymawi membedakan penggunaan istilah fundamentalisme Islam antara: *activist political fundamentalism* dan *rationalist spiritualist fundamentalism*.⁵ Fundamentalisme yang dalam bahasa Arabnya disebut dengan istilah *ushuliyah* artinya kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Dari pengertian ini, dapat dikatakan bahwa mayoritas umat Islam yang beriman bisa digolongkan sebagai fundamentalis (*ushuliyun*).

Mereka tidak mengamini kekerasan dan tidak mengimani terorisme karena keduanya bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Ketika istilah fundamentalisme disematkan kepada gerakan Islam politik yang sering kali diwarnai dengan aksi kekerasan dan teror, tidak bisa secara mutlak dikatakan sebagai gerakan agama Islam, melainkan lebih dekat kepada gerakan politik biasa.

Istilah fundamentalisme dalam agama. Istilah ini digunakan Martin Riesebrodt dalam tulisannya *Fundamentalism and the Resurgence of Religion*⁶ dalam menyorot sikap dan perilaku kelompok masyarakat yang menggunakan tindak kekerasan dalam menyalurkan pemikiran dan aspirasinya, tanpa mempertimbangkan aspek realitas yang mengitarinya. Artinya, kelompok masyarakat seperti ini, hanya menggunakan teks agama apa adanya tanpa dibarengi dengan penafsiran yang logis dalam menjawab permasalahan yang terjadi.

Demikian juga halnya Olivier Roy⁷ dalam karyanya *The Failure of Political Islam* juga menggunakan kata fundamentalisme untuk mencermati Islam berhaluan keras. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Ernest Gellner⁸ dan Samuel P. Huntington⁹

⁵ Al-Ashmawi, Muhammad Sa'id, *Islam and the Political Order*, (Washington, DC: CRVP, 1994), h. 120.

⁶ Martin Riesebrodt, "Fundamentalism and the Resurgence of Religion", *Jestor Numen*. Vol. 47, Fase 3 (2000), h. 266-279.

⁷ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, (London: President and Fellows of Havard, 1994), h. 62.

⁸ Ernest Gellner, *Muslim Society*, (Cambridge: Cambridge University, 1984), h. 49-51.

⁹ Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?", *Affair*, Vol. 72, No. 3 (Summer



yang juga menggunakan istilah fundamentalisme dalam melabeli kelompok yang bergaris keras.

Sementara itu, Bassam Tibi yang juga menggunakan istilah fundamentalisme, dalam hal ini ia menyebut istilah fundamentalisme Islam dengan *Usuliyah al-Islamiyyah*. Di dunia Arab, istilah fundamentalisme lebih dikenal dengan nama *al-Islam al-Siyasi*, karena kelompok Muslim di sana memahami Islam bukan sebagai keimanan atau sistem etika, tetapi lebih sebagai ideologi politik.¹⁰

Dalam tradisi pemikiran teologi keagamaan, fundamentalisme merupakan salah satu gerakan yang berusaha untuk mengembalikan seluruh perilaku dan tatanan kehidupan umat Islam kepada Al-Qur'an dan Hadis.¹¹ Dalam pandangan Karen Armstrong, gerakan fundamentalisme tidak hanya terdapat pada agama Islam dan Kristen saja, tetapi fundamentalisme juga ada pada agama Buddha, Hindu dan bahkan Kong Hu Cu.

Pada intinya semua agama yang telah disebutkan di atas sama-sama menolak butir-butir nilai budaya liberal, saling berperang atas nama agama (Tuhan) dan berusaha membawa hal-hal yang sakral ke dalam urusan politik dan negara.¹² John Obert Voll sependapat dengan Muhammad Sa'id al-Ashmawi,¹³ dalam hal pengelompokan fundamentalisme, hanya saja redaksinya yang berbeda, al-Ashmawi menyebutnya dengan aktivis *political fundamentalism* dan *rational spritualis fundamentalism*.¹⁴

Adapun John Obert Voll menamakannya dengan *funda-*

1993, 1996), h. 23-25.

¹⁰ Bassam Tibi, "Islamisme, Demokrasi, and the Clash of Civilization", dalam Chaider S. Bamualim (ed.), *Islam & The West*, (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN, 2003), h. 17.

¹¹ William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London: T.J. Press (Padstow) Ltd, 1998), h. 2.

¹² Karen Armstrong, *The Battle for God*, (New York: Knopf, 2000), h. 9-12. Edisi terjemahnya lihat Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, terj. Sutrisno Wahono dkk., (Jakarta-Bandung: Kerja sama Penerbit Serambi dengan Mizan, 2001), h. x.

¹³ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Ushul al-Syari'ah*, cet. Ke-4, (Kairo: al-Maktabah Madbuli al-Shagir, 1996), h. 105.

¹⁴ Penjelasannya dapat dilihat dalam Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Islam and the Political Orderi*, (Washington, DC: CRVP, 1994), h. 8.



mentalism tradisionalism dan *fundamentalism radicalism*.¹⁵ Sesungguhnya kedua pendapat ini sama menyatakan, pertama: bahwa fundamentalisme ada yang terinfiltrasi kepada kelompok yang memperjuangkan Islam sebagai kekuatan politik, contohnya adalah kelompok Islam yang merujuk pada al-Khawarij yang pada saat itu menghendaki hukum sebagai landasan politik. Kedua: fundamentalisme yang terinfiltrasi oleh keinginan kembali kepada Al-Qur'an dan tradisi sebagaimana yang dipraktikkan oleh generasi Muslim pertama.

Fundamentalisme agama pada dasarnya ada pada setiap agama, baik dalam agama Islam, Kristen, Hindu, Buddha dan Khonghucu. Namun, yang membedakan hanya pada aspek seberapa besar paham fundamentalis dan sikap fanatik seseorang terhadap agama yang mereka yakini dan jalankan. Tidak mungkin orang meyakini dan menjalankan agama tertentu kalau tidak memiliki sikap fundamentalis (keyakinan yang mendasar) terhadap agama dan keyakinan mereka tersebut.

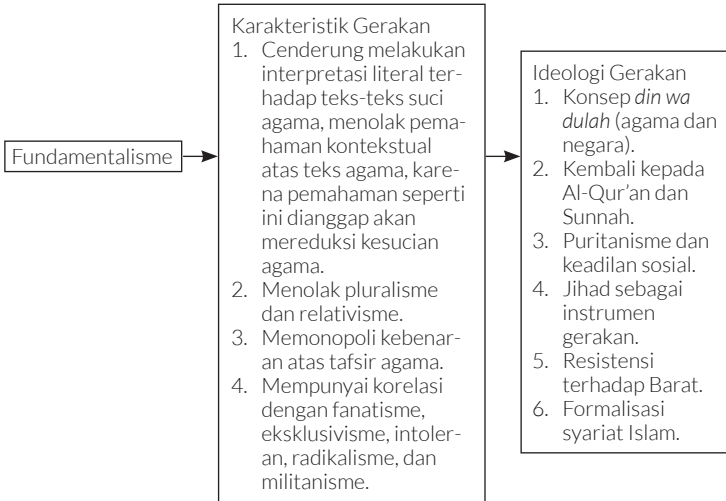
Fundamentalisme dalam pengertian memahami agama secara mendasar pada dasarnya mengandung unsur positif. Namun yang menjadi persoalan adalah ketika fundamentalisme yang ada di setiap keyakinan orang beragama berubah menjadi radikal.

Pemahaman fundamentalisme yang bertransformasi menjadi radikal ini disebabkan oleh persoalan meyakini agama secara rigid dan literal. Sikap fundamentalisme yang dipahami secara kaku inilah yang menyebabkan terjadinya perubahan sikap fundamentalis menjadi radikal dikalangan kelompok ormas-ormas radikal. Hal ini bisa diumpamakan kepada persoalan fundamentalisme agama yang diyakini oleh kelompok jihadis dan Islam garis keras (radikal), seperti FPI, MMI dan FUI.

Adapun peta teori fundamentalis ini akan peneliti gunakan untuk menganalisis dan menjawab pertanyaan penelitian tentang awal munculnya pemikiran fundamentalisme yang diwujudkan dalam tindakan terorisme.

¹⁵ Jhon Obert Voll dalam Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, (London: President and Fellows of Havard, 1994), h. 62.



Peta Teori Fundamentalisme:**C. PAHAM RADIKALISME**

Dalam konsep ilmu-ilmu sosial, istilah radikalisme sudah sering digunakan. Tercatat disiplin ilmu politik, sosiologi, dan sejarah telah lama menggunakan istilah ini untuk menjelaskan fenomena sosial tertentu. Istilah radikalisme digunakan untuk menggambarkan gerakan protes petani yang menggunakan simbol agama dalam menolak seluruh aturan dan tatanan yang ada. Istilah radikal digunakan sebagai indikator sikap penolakan total terhadap seluruh kondisi yang sedang berlangsung.

Istilah radikalisme sosial yang dicirikan oleh tiga kecenderungan umum. *Pertama*, radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dipandang bertanggung jawab



terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak.¹⁶

Kedua, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisme terkandung suatu program atau pandangan dunia tersendiri. Kaum radikal berusaha kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang ada. Dengan demikian, sesuai dengan arti kata *radi'*, sikap radikal mengandaikan keinginan untuk mengubah keadaan secara mendasar.

Ketiga, kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan penafian kebenaran sistem lain yang akan diganti. Dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti kerak-yatan atau kemanusiaan. Akan tetapi, kuatnya keyakinan tersebut dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional di kalangan kaum radikal.

Ketiga kategori di atas, semata-mata berfungsi sebagai *working hypothesis* untuk membantu melihat persoalan yang mengandung kemiripan-kemiripan. Dengan kata lain, jika suatu fenomena keberagaman hanya memenuhi satu atau dua kriteria bukan berarti ia tidak dapat diasosiasikan dengan radikalisme. Sebaliknya, bila fenomena tersebut memiliki kriteria lebih dari tiga, ia juga tidak dapat dikeluarkan dari kategori radikalisme.¹⁷

Horace M. Kallen juga menggunakan istilah radikalisme, ia mengasosiasikan istilah tersebut pada gerakan-gerakan keagamaan dalam Islam yang cenderung menolak model keberagaman konservatif serta sistem nilai sosial-politik sekuler. Gerakan tersebut dicirikan oleh keinginan untuk menerapkan ajaran Islam secara menyeluruh dalam kehidupan keluarga, ekonomi, politik, dan

¹⁶ M. Zaki Mubarak. *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka LP3ES, 2008), h. 190.

¹⁷ *Ibid.*, h. 202.



budaya.¹⁸ Radikalisme merupakan salah satu bentuk gerakan kebangkitan keagamaan dalam Islam selain gerakan revivalisme dan reformisme.

Tidak seperti kaum revivalisme dan reformisme, bagi kelompok radikalisme Islam, Islam ideal tidak sekadar kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah atau mencari sintesis antara nilai-nilai Islam dengan perkembangan budaya modern. Islam adalah ajaran yang sempurna dan bersifat total. Islam telah menyediakan seperangkat aturan yang dapat digunakan bagi kehidupan zaman. Oleh karenanya, umat Islam tidak perlu meminjam atau mencari budaya lain guna memenuhi kebutuhan hidup mereka.

Adapun yang sangat perlu dilakukan, menurut kalangan radikal adalah penerapan prinsip-prinsip Islam secara menyeluruh dalam semua bidang kehidupan. Langkah pokok dari hal ini adalah menegakkan kekuasaan dan kedaulatan Allah dalam kehidupan sehari-hari. Artinya, Al-Qur'an dan Sunnah harus diletakkan di atas kekuasaan manusia dalam seluruh institusi masyarakat. Bagi mereka, hanya Allah yang memiliki wewenang untuk menentukan kebaikan dan keburukan yang dilakukan oleh manusia. Pola pikir ini dikenal sebagai prinsip hakimiyyah atau mendudukkan kekuasaan Allah di atas segalanya.

Berdasarkan keyakinan ini, Islam dimunculkan sebagai ideologi *selfsufficient* dan karenanya cenderung memperlakukan ideologi atau praktik kehidupan yang berbeda sebagai musuh atau rival. Hal ini membuat mereka menolak tatanan kehidupan modern. Demokrasi tidak diakui, karena meletakkan manusia di atas kekuasaan Tuhan.

Barbarengan dengan itu, kalangan radikal melihat penerapan syariah sebagai satu-satunya alternatif bagi Muslim. Islam bukan hanya sekadar ritus tapi juga menyediakan perangkat aturan tentang politik, ekonomi, budaya, dan sebagainya. Hanya dengan merujuk kepada syariah kaum Muslim akan dapat mencapai cita-cita ideal mereka selaku wakil Tuhan di muka bumi.

¹⁸ Kallen, Horace M., *Radicalism*, dalam Edwin R.A. Seligman, *Encyclopedia of Social Science*, Vol. XIII-XIV, (New York: The Macmillan Company 1972), h. 310.



Totalitas pandangan keagamaan kaum radikal yang diikuti oleh penolakan mereka terhadap Barat (produk ideologi dan budaya) dan warna ideologis mereka yang begitu mendasar menyebabkan mereka disebut kaum radikal. Ditambah dengan strategi non-kompromis yang mereka terapkan, sifat radikal gerakan yang mereka pimpin semakin menonjol.

Keberadaan gerakan-gerakan yang berorientasi untuk menegakkan syariat Islam disebut pula oleh sebagian pengamat sebagai fundamentalisme Islam, gerakan Islam yang berorientasi pada pemberlakuan syariat sebagai fundamentalisme, sebagaimana yang ia tunjukkan pada gerakan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jama'ati Islami, dan Front Islamic Salvation (FIS).¹⁹

Azyumardi Azra²⁰ juga menggunakan istilah fundamentalisme, ia menggunakan kerangka yang disusun oleh seorang sosiolog agama, yaitu Martin E. Marty dalam menjelaskan fenomena fundamentalisme Islam dengan sedikit memodifikasi teori tersebut. Ada empat prinsip dalam fundamentalisme agama. *Pertama*, prinsip *oppositional* (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama mana pun mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi, dan tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah Al-Qur'an dan juga *al-Hadits*.

Prinsip *kedua* adalah penolakan terhadap hermeneutika. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks kitab suci harus dipahami secara literal atau sebagaimana adanya. Nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Dalam kasus fundamentalisme Islam, teks Al-Qur'an sangat dipahami secara harfiah.

Prinsip *ketiga* adalah penolakan terhadap pluralisme dan

¹⁹ Roy, Oliver., *The Failure of Political Islam*, (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 1994), h. 211.

²⁰ Azyumardi Azra., *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalis, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 109-110.



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

Prinsip *keempat* adalah penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan, bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Dalam kerangka ini, adalah masyarakat yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks kitab suci, bukan sebaliknya, teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat. Dalam kasus fundamentalisme Islam, mereka bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat ideal yaitu, seperti pada zaman kaum salaf yang menurut mereka mengejawentahkan kitab suci secara sempurna.

Martin E. Marty memberikan kriteria tentang gerakan fundamentalisme yang ditandai oleh lima jenis bentuk perlawanan atau perjuangan (*fight*). Sikap melawan atau berjuang ini meliputi: *Fight back*, yaitu melawan kembali kelompok yang mengancam keberadaan mereka atau identitas yang menjadi taruhan hidup. *Fight for*, yaitu mereka berjuang untuk menegakkan cita-cita yang mencakup persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial lain.²¹

Fight with, yaitu mereka berjuang dengan kerangka nilai atau identitas tertentu yang diambil dari warisan masa lalu maupun konstruksi baru. *Fight against*, yaitu mereka berjuang melawan musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial-keagamaan yang dipandang menyimpang. Dan *fight under*, yaitu mereka berjuang atas nama Tuhan atau ide-ide lain.

Fundamentalisme agama diartikan sebagai pernyataan bahwa seseorang atau suatu kelompok berhasil memperoleh kembali

²¹ Martin, E. Marty & Appleby, R. Scoot, Introduction, dalam *Fundamentalism Observed*, (Chicago: University of Chicago, 1993), h. 310.



tradisi suci yang harus ditegakkan untuk memperbaiki masyarakat yang dianggap telah tersesat. Secara sosiologis, fundamentalisme agama mengandaikan: (1) penolakan terhadap diferensiasi radikal antara yang kudus dan yang sekuler, yang lahir sebagai akibat modernisasi; (2) suatu usaha untuk mendiferensiasi percabangan yang bersifat institusional ini dan mengembalikan kembali peran agama pada pusat kehidupan dan sebagai faktor penting penentu kebijakan publik.²²

Dalam kasus fundamentalisme Islam, penolakan terhadap diferensiasi antara yang kudus dan sekuler nampak dari pandangan kaum fundamentalis yang mengintegrasikan antara agama dan negara. Penyatuan antara keduanya bersandar pada asumsi “*Din Wa Dawlah*” –Islam sebagai agama dan negara sekaligus. Pandangan ini merupakan derivasi dari konsep *Din wa Dunya*–Islam sebagai agama dan dunia.

Konsekuensi dari *Din wa Dunya* adalah *Din wa Dawlah*. Islam adalah agama dan dunia serta agama dan negara sangat populer di dunia Islam terutama sejak abad ke-20. Penggunaannya merujuk kepada pengertian bahwa agama Islam tidak hanya mencakup soal kepercayaan, tapi juga pandangan hidup dan perilaku di berbagai segi kehidupan sosial, ekonomi, dan politik.

Ajaran Islam dan hukum Islam mencakup soal keduniaan dan akhirat. Islam adalah akidah dan ibadah, Tanah Air dan kewarganegaraan, agama dan negara, semangat dan aksi, kitab suci dan pedang. Syariah tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. Syariah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan masyarakat, tidak ada yang lebih dan kurang. Atas dasar itulah kemudian, jelas Syamsuddin, kalangan fundamentalis memaknai negara secara teokratis. Negara berfungsi sebagai kendaraan politik untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan atau syariat.²³

²² Kallen, Horace M., *Radicalism*, dalam Edwin R.A. Seligman, *Encyclopedia of Social Science*, Vol. XIII-XIV, (New York: The Macmillan Company, 1972), p. 310.

²³ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalis, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 109-110.



Secara sosiologis, gerakan fundamentalisme muncul pada saat suatu masyarakat sedang mengalami kondisi anomali, yaitu suatu keadaan dimana tata nilai dan warna kehidupan yang selama ini diyakini diguncang oleh badai perubahan yang hampir tak terkendali (setiap kali suatu masyarakat telah dibanjiri pandangan dan gaya kehidupan asing dan kemampuan untuk berdialog secara sejajar dengan pihak asing dinafikan, maka fundamentalisme sebagai gerakan resistensi akan segera muncul). Obsesinya adalah menegakkan kembali tata kehidupan yang berakar pada pandangan serta tata nilainya sendiri secara otonom bebas dari pengaruh dan tekanan pihak lain.

Kemunculan gerakan fundamentalisme agama dalam konteks modern, merupakan bentuk resistensi terhadap ideologi politik sekuler. Hal ini menunjukkan kebangkitan global nasionalisme religius sebagai *vis-à-vis* nasionalisme sekuler. Fundamentalisme dalam Islam muncul karena kegagalan nasionalisme sekuler. Nasionalisme sekuler tidak mampu mengakomodasi aspirasi kalangan Islam. Kalangan fundamentalis sebenarnya tidak menolak modernitas dalam arti ilmu pengetahuan dan teknologi, tetapi mereka tidak bisa menerima ideologinya, yaitu sekularisme dan materialisme.

Dari penjelasan di atas, nampak bahwa terdapat *relational meaning* tentang penggunaan terminologi radikalisme dan fundamentalisme. Bahkan kedua-duanya kadang digunakan secara bersamaan untuk menggambarkan fenomena keagamaan yang bersifat eksklusif, formalistik, keras dan rigid. Namun dalam penelitian ini, istilah yang akan digunakan adalah radikalisme.

Islam merupakan agama kedamaian yang mengajarkan sikap berdamai dan mencari perdamaian.²⁴ Sementara yang dimaksud dengan radikalisme adalah gerakan yang berpandangan kolot dan sering menggunakan kekerasan dalam mengajarkan keyakinan mereka.²⁵

²⁴ Nurcholish Madjid. *Islam Agama Peradaban, Mencari Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 206.

²⁵ Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 124.



Islam tidak pernah membenarkan praktik penggunaan kekerasan dalam menyebarkan agama, paham keagamaan, serta paham politik. Tetapi memang tidak bisa dibantah bahwa dalam perjalanan sejarahnya terdapat kelompok-kelompok Islam tertentu yang menggunakan jalan kekerasan untuk mencapai tujuan politis atau mempertahankan paham keagamaannya secara kaku yang dalam bahasa peradaban global sering disebut kaum radikalisme Islam.

Istilah radikalisme untuk menyebut kelompok garis keras dipandang lebih tepat ketimbang fundamentalisme, karena fundamentalisme sendiri memiliki makna yang *interpretable*. Dalam perspektif Barat, fundamentalisme berarti paham orang-orang kaku ekstrem serta tidak segan-segan berperilaku dengan kekerasan dalam mempertahankan ideologinya.

Sementara dalam perspektif Islam, fundamentalisme berarti *tajdid* (pembaruan) berdasarkan pesan moral Al-Qur'an dan Sunnah.²⁶ Dalam tradisi pemikiran teologi keagamaan, fundamentalisme merupakan gerakan untuk mengembalikan seluruh perilaku dalam tatanan kehidupan umat Islam kepada Al-Qur'an dan Sunnah.²⁷ Fundamentalisme juga berarti anti-pembaratan (westernisme).²⁸ Terkadang fundamentalisme diartikan sebagai radikalisme dan terorisme disebabkan gerakan fundamentalisme memiliki implikasi politik yang membahayakan negara-negara industri di Barat.²⁹

Sebutan fundamentalis memang terkadang bermaksud untuk menunjuk kelompok pengembali (revivalis) Islam.³⁰ Tetapi terkadang istilah fundamentalis juga ditujukan untuk menyebut gerakan radikalisme Islam. Di media Barat, fundamentalisme berarti

²⁶ Imarah, Muhammad. *Fundamentalisme dalam Perspektif Pemikiran Barat dan Islam*. Terjemah oleh Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 22.

²⁷ Watt, William Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London: T.J. Press (Padstow) Ltd., 1998), h. 2.

²⁸ Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 136.

²⁹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 49.

³⁰ Gibb, H.A.R. *Aliran-aliran Modern dalam Islam*. Terjemah oleh Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1990), h. 52.



intoleran dan kekerasan yang ditopang fanatisme keagamaan.³¹

Sebutan untuk memberikan label bagi gerakan radikalisme bagi kelompok Islam garis keras juga bermacam-macam. M.A. Shaban menyebut aliran garis keras (radikalisme) dengan sebutan neo-Khawarij.³² Sedangkan Harun Nasution menyebutnya dengan sebutan Khawarij abad kedua puluh satu (abad ke-21) karena memang jalan yang ditempuh untuk mencapai tujuan adalah dengan menggunakan kekerasan sebagaimana dilakukan Khawarij pada masa pasca-*tahkim*.³³

Istilah radikalisme Islam berasal dari pers Barat untuk menunjuk gerakan Islam garis keras (ekstrem, fundamentalis, militan). Istilah radikalisme merupakan kode yang terkadang tidak disadari dan terkadang eksplisit bagi Islam.³⁴ Yang menjadi masalah di Barat dan Amerika sebenarnya bukan Islam itu sendiri tetapi praktik-praktik kekerasan yang dilakukan oleh sekelompok komunitas Muslim dalam proses pembentukan jati diri (identitas) kelompoknya.³⁵

Dengan demikian, peneliti lebih cenderung menggunakan istilah radikalisme dari pada fundamentalisme karena pengertian fundamentalisme dapat memiliki arti-arti lain yang terkadang mengaburkan makna yang dimaksudkan sedang radikalisme dipandang lebih jelas makna yang ditunjuknya yaitu gerakan yang menggunakan kekerasan untuk mencapai target politik yang ditopang oleh sentimen atau emosi keagamaan.

Radikalisme merupakan gerakan yang dilakukan oleh individu atau kelompok yang dirugikan oleh fenomena sosio-politik dan sosio-historis. Gejala praktik kekerasan yang dilakukan oleh sekelompok umat Islam itu, secara historis-sosiologis, lebih tepat sebagai gejala sosial politik ketimbang gejala keagamaan meskipun dengan mengibarkan panji-panji keagamaan.

³¹ Ahmed, Akbar S., *Postmodernisme, Bahaya dan Harapan bagi Islam*. Terjemah M. Sirozi, (Bandung: Mizan, 1993), h. 30.

³² Shaban, *Islamic Histor*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), h. 56.

³³ Nasution, Harun, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 124.

³⁴ Ahmed...*Ibid.*, h. 30.

³⁵ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 270.



Politik Kekuasaan

Konsep politik pada dasarnya adalah berbicara tentang seni merebut kekuasaan. Kekuasaan menurut Machiavelli merupakan alat yang mengabdikan pada kepentingan negara. Kekuasaan dalam hal ini kekuasaan militer, juga merupakan dasar negara yang utama, bahkan melampaui hukum. Jadi, negara adalah tujuan akhir dari kekuasaan. Bahkan demi tujuan akhir tersebut, Machiavelli mengabaikan tujuan-tujuan lainnya, seperti keadilan, kebebasan, dan kebaikan bagi warga negara.³⁶

Dalam kaitannya dengan kekuasaan seorang penguasa, dalam konsep politiknya Machiavelli, bila seseorang penguasa berhasil merebut suatu kerajaan, maka ada cara memerintahkan negara yang baru saja direbut itu. *Pertama*, memusnahkannya sama sekali dengan membunuh seluruh keluarga penguasa lama. *Kedua*, dengan melakukan kolonisasi mendirikan pemukiman-pemukiman baru dan menempatkan sejumlah besar pasukan infantri di wilayah koloni serta menjalin hubungan baik dengan negara-negara tetangga terdekat. Tugas penguasa adalah mempertahankan dan memperluas wilayah kekuasaannya. Maka seorang penguasa dapat berbuat apa saja yang penting kekuasaan itu dapat dipertahankan.³⁷

Politik kekuasaan yang dijalankan oleh kelompok fundamentalis dan radikalisme dengan cara menebar teror dan ancaman terhadap negara-negara yang berbeda ideologi dengan kelompoknya sesuai dengan konsep politik kekuasaan yang digagas oleh Machiavelli. Gerakan fundamentalisme dan radikalisme lebih sering melakukan sebuah presur dan benturan fisik dengan kelompok-kelompok beda aliran dan ideologi lainnya. Hal ini mengindikasikan bahwa gerakan fundamentalisme dan radikalisme dalam mencapai tujuan perjuangannya dalam mendirikan sebuah negara khilafah akan menghalalkan segala cara.

³⁶ Hart, Maichel H., *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, (diterjemahkan oleh Mahbub Djunaedi), (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1978), h. 130.

³⁷ *Ibid.*, h. 140.



Selain itu, dalam politik kekuasaan harus adanya pemisahan antara politik dan moral. Sebab, antara politik dan moral, itu adalah dua bidang yang tidak memiliki hubungan sama sekali, yang diperhitungkan hanyalah kesuksesan sehingga tidak ada perhatian pada moral di dalam urusan politik. Baginya hanya satu kaidah etika politik: yang baik adalah apa saja yang memperkuat kekuasaan.³⁸ Dengan sendirinya semua yang melayani tujuan itu harus dibenarkan.

Machiavelli mengatakan bahwa untuk suksesnya seseorang, kalau memang diperlukan, maka gejala seperti penipuan dibenarkan. Misalnya, ia mengakui bahwa agama mendidik manusia menjadi patuh, dan oleh sebab kepatuhan ini perlu untuk suksesnya seorang yang berkuasa, maka perlulah agama tadi. Jadi, agama itu diperlukan sebagai alat kepatuhan, bukan karena nilai-nilai yang dikandung agama itu.

Negara jangan sampai dikuasai oleh agama, sebaliknya negara harus mendominasi agama. Menurutnya, agama dapat mendukung patriotisme dan memperkuat pranata-pranata kebudayaan. Agama berhasil mempersatukan negara, membina loyalitas, dan kepatuhan rakyat terhadap otoritas penguasa. Namun agama juga bisa dijadikan sebagai alat untuk penunjang kekuasaan dan mempertahankan kekuasaan.

Dengan adanya gagasan yang demikian, sebetulnya Machiavelli berhasil memperlihatkan bahwa agama tidak sekeramat yang disangka orang. Agama hanyalah salah satu pranata dalam kehidupan bermasyarakat yang bisa difungsikan. Menurutnya, penguasa yang cakap adalah dia yang mampu melihat agama sebagai suatu kekuatan yang bisa digunakan untuk memperkuat negara atau melayani kepentingan negara.

Agama dikatakan memiliki kekuatan, karena dalam agama terdapat nilai politis yang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan negara. Nilai politis agama yang dimaksudkan Machiavelli antara

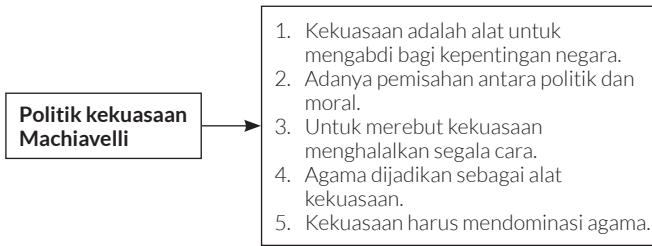
³⁸ Anonim.NicolloMachiavelli1469-1527. <http://media.isnet.org/iptek/100/Machiavelli.html>, diakses taggal 11 Oktober 2017.



lain adalah: agama dapat membentuk moralitas masyarakat, agama mampu mempersatukan masyarakat, agama dapat dijadikan sebagai alat bagi penguasa untuk mencapai kekuasaan, serta memudahkan suatu negara. Berdasarkan sejarah Romawi kuno, agama dapat membangkitkan keberanian tentara.³⁹

Teori politik kekuasaan Machiavelli ini peneliti pakai untuk menjawab pertanyaan penelitian kedua terkait dengan persoalan tindakan terorisme dalam mewujudkan politik kekuasaan dan nilai agama dalam memengaruhi pemikiran fundamentalisme yang dilakukan kelompok fundamentalisme agama untuk merebut dan mempertahankan politik kekuasaan di Indonesia.

Peta Teori Politik Kekuasaan



³⁹ Antonio Gramsci, *Prison Notebooks: Catatan-catatan dari Penjara* (Terj. Teguh Wahyu Utomo), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), h. 172-174.





Bab 2

GAMBARAN UMUM WILAYAH PENELITIAN

A. SEJARAH PERKEMBANGAN ISLAM DI SUMATERA BARAT

Sumatera Barat yang terkenal dengan budaya yang kental dengan nilai-nilai Islami sesuai dengan pepatah adatnya *adat bersandi syara', syara' bersandi kitabullah* menjadi pandangan hidup bagi masyarakat Sumatera Barat dalam menjalani rutinitas keseharian mereka. Masyarakat Sumatera Barat yang dikenal dengan sebutan suku Minang melihat bahwa perpaduan antara agama dan adat merupakan sebuah filosofi hidup dan menjadi karakter yang kuat bagi masyarakat Sumatera Barat. Sampai muncul ungkapan yang mengatakan bahwa setiap orang Minang pasti Islam.

Adat dan agama merupakan sebuah simfoni di tengah kehidupan masyarakat Sumatera Barat. Diterimanya Islam di tengah kehidupan masyarakat Sumatera Barat dapat kita lihat dari sejarah masuknya Islam ke Sumatera Barat. Masuknya Islam ke Sumatera

Barat diperkirakan sekitar abad ke-7 Masehi.¹ Pendapat lain ada juga yang mengatakan pada abad ke-13.² Adapun penyebaran Islam di Sumatera Barat melalui tiga jalur: *Pertama*, melalui jalur dagang. Karena daerah Minangkabau selain terletak pada jalur yang strategis dalam hal perdagangan, juga merupakan penghasil komoditi pertanian dan rempah-rempah terbesar di Pulau Sumatera, yaitu lada dan pala.

Salah satu saudagar yang insten melakukan hubungan dagang dengan pedagang Minangkabau, terutama di bagian Timur adalah pedagang dari Persia dan Gujarat. Jalur yang ditempuh adalah Sungai Kampar Kanan, Kampar Kiri, Aliran Sungai Batang Hari dan Sungai Dareh. Pada dasarnya, mereka telah melakukan interaksi ini sejak abad ke-7 M. Sehubungan dengan itu, pada umumnya mereka juga telah memeluk agama Islam sekaligus berperan sebagai da'i. Ini menunjukkan bahwa penyiaran Islam ketika itu telah berlangsung meskipun belum terencana dan terprogram.³

Dalam konteks demikianlah banyak dari tokoh-tokoh Minang tertarik dengan agama yang mereka anut, apalagi praktik hidupnya. Salah satu yang mendorong dan mudahnya mereka menerima Islam adalah ajarannya yang sederhana dan mudah untuk dipahami. Lagi pula budaya dan falsafah adat yang dianut, dan sifatnya yang terbuka menambah suasana menggembirakan bagi perkembangan Islam di wilayah itu.

Penyiaran Islam pada periode ini sempat terhenti karena terhalang oleh tindakan Dinasti Cina T'ang yang merasa kepentingan ekonominya di Minangkabau Timur terancam oleh Khalifah Umayyah.⁴ Keadaan ini berlangsung kurang lebih 400 tahun. Berdasar-

¹ Hamka, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 1994) h. 58-59. Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 2010), h. 31.

² Pahlawan Kayo, RB. Khatib dan Marjohan, *Muhammadiyah Minangkabau (Sumatera Barat) dalam Perspektif Sejarah*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2010), h. 11.

³ Naim, Mochtar, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*, (diterjemahkan oleh Rustam St. R. Tinggi dan Antasari), Cet. ke-2, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984), h. 64.

⁴ Lebih jelasnya lihat Hamka, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2010), h. 59-61; A.A. Navis, *Layar Terkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, (Jakarta: Grafiti Pers. 1984), h. 25; Azyumardi Azra, Ja-



kan uraian di atas dapat dipahami bahwa, pengembangan Islam pada dekade ini dilakukan melalui pendekatan kultural, yaitu sesuai dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat Minang.

Kedua, penyiaran Islam pada tahap ini berlangsung pada saat pesisir barat Minangkabau berada di bawah pengaruh Aceh (1285-1522). Sebagai umat yang terlebih dahulu masuk Islam, para pedagang Aceh juga berperan sebagai mubaligh. Mereka giat melakukan penyiaran dan mengembangkan Islam di daerah pesisir, di mana mereka berdagang terutama wilayah di bawah pengaruh Aceh (Samudera Pasai). Sejak itu, pengislaman Minangkabau dilakukan secara besar-besaran dan terencana. Ini berlangsung pada abad ke-15 M.⁵

Lain dari itu, seorang putra Minangkabau, Burhanuddin, putra Koto Pandang Pariaman, telah pula masuk Islam. Ia kemudian pergi ke Aceh menuntut ilmu keislaman kepada Syekh Abdur Rauf. Sekembalinya dari Aceh, ia secara intensif mulai mengajarkan Islam di daerahnya, terutama di Ulakan. Ternyata apa yang ia usahakan disambut baik oleh masyarakat sekitarnya, bahkan muridnya juga berdatangan dari berbagai pelosok Minangkabau.

Dalam waktu yang relatif pendek, Ulakan menjadi ramai dikunjungi masyarakat untuk mempelajari Islam lebih dalam lagi. Sejak itu sampai sekarang tempat ini masih ramai dikunjungi umat Islam dari berbagai penjuru Tanah Air, terutama pada bulan Syafar. Tidak heran, jika melalui murid-murid Burhanuddin Islam berkembang sampai ke daerah *darek* (dataran tinggi). Sehubungan dengan itu muncul pepatah adat yang mengatakan: *Syarak mandaki adat menurun*.⁶ Artinya, Islam mulai dikembangkan dari daerah

ringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, (Bandung: Mizan, 1994), h. 26-39; M.C. Ricklefs, 1981, 1993, 2001, 2008, *Sejarah Indonesia Modern*, (diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Serambi) Cet. ke-3, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), h. 4-5; Abdul Karim, *Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), h. 42. Lihat juga Amir MS., *Adat Minangkabau Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, Cet. ke-5, (Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya, 2006), h. 128.

⁵ Bakhtiar, dkk., *Ranah Minang di Tengah Cengkeraman Kristenisasi*, (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005), h. 16-17.

⁶ Hamka, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, t.th.), h. 148-149. Lihat juga Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), h. 185-245.



pesisir ke daerah pedalaman, sementara adat berasal dari *darek* baru kemudian dikembangkan ke daerah rantau, termasuk pesisir.

Ketiga, Islam dari pesisir barat terus mendaki ke daerah *darek*. Pada periode ini kerajaan Pagaruyung sebagai pusat pemerintahan Minangkabau masih menganut agama Buddha. Namun demikian, sebagian besar masyarakat Minangkabau telah menganut Islam. Pengaruh tersebut begitu tampak di dalam kehidupan mereka sehari-hari. Keadaan ini bagi Pagaruyung hanya menunggu waktu saja untuk memeluk Islam.⁷

Pertengahan abad ke-17 semua pusat perdagangan emas dan desa-desa yang sebagian besar penduduknya pedagang emas telah memeluk agama Islam. Sumpur Kudus lalu mendapat sebutan sebagai Mekkah Darat. Adapun pusat-pusat emas lainnya seperti, Talawi dan Padang Ganting juga menjadi Muslim. Demikian pula pusat-pusat Hindu-Buddha di sekitar Saruaso dan Pagaruyung yang telah memeluk Islam, ketika keluarga raja pindah di sana.

Bagi Dataran Tinggi Minangkabau, masih ada jalan lain bagi Islam untuk memasuki daerah ini. Jalan tersebut adalah, jalan yang sesuai baik bagi pemikiran Islam maupun pemikiran Minangkabau. Dengan jalan itu juga, desa-desa terlibat dalam pranata Islam secara keseluruhan meskipun desa itu sendiri mungkin tidak menjadi masyarakat Muslim. Satu segi penting dalam kehidupan desa Minangkabau itu adalah surau⁸ yaitu, rumah yang didiami para pemuda setelah akil baligh.⁹

Desa-desa pertanian yang banyak jumlahnya di Minangkabau dan tidak berkaitan dengan perdagangan emas, hubungan mereka dengan Islam ada dua macam: *Pertama*, afiliasi agama baru ini dengan sistem keluarga dan suku dan; *kedua*, hubungan Islam dengan masyarakat desa secara keseluruhan. Hubungan kedua ini lebih

⁷ Bakhtiar, dkk., *Ranah Minang di Tengah Cengkeraman Kristenisasi*, (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2005), h. 18.

⁸ Hadler, Jeffrey. *Sengketa Tiada Putus: Matriarkat, Reformasi Agama dan Kolonialisme di Minangkabau*, (diterjemahkan oleh Samsudin Berlian, 2010), (Jakarta: Freedom Institute, 2008), h. 145, 152-153, 192-194, 169; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (diterjemahkan oleh Deliar Noer, 1988) Cet. ke-4, (Jakarta: LP3S, 1973), h. 15-16.

⁹ Dobbin, Chistine, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri*, (diterjemahkan oleh Lilian D. Tedjasudhana), (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), h. 191.



sukar dilaksanakan. Karena kehidupan pertanian berlanjut dalam irama menanam dan menuai. Sistem yang sangat sejalan dengan menyenangkan roh-roh dan berkonsultasi dengan cenayang (pawang).

Tampaknya Islam tidak bisa memberikan sesuatu di sini. Maka tidak mengherankan, jika sampai pada awal abad ke-19 masih ada desa-desa yang tidak mempunyai hubungan sama sekali dengan kepercayaan Muslim. Jadi, Islam tidak berdampak pada tingkat masyarakat, melainkan hanya pada tingkat suku.¹⁰ Adapun yang disebutkan dengan Sumpur Kudus, Padang Ganting dan Saruaso, inilah nantinya dikenal dengan *Rajo Tigo Selo* (Raja Tiga Sila). Artinya, tiga orang raja yang bersila atau bertahta, yaitu Raja Adat di Buo, Rajo Ibadat di Sumpur Kudus, dan Rajo Alam di Pagaruyung. Raja Tiga Sila ini merupakan sebuah institusi tertinggi dalam kerajaan Pagaruyung yang dalam tambo adat disebut *Limbago Rajo*¹¹ atau *Yang Dipertuan*, yaitu yang di Tuankan bersama-sama.¹²

Mereka juga berasal dari satu keturunan yang sama. Mereka bertiga dalam berbagai tulisan tentang kerajaan Melayu Minangkabau ditafsirkan sebagai satu raja. Itulah sebabnya sejarah mencatat bahwa, raja Melayu sewaktu didatangi Mahisa Anabrang dari Singosari yang memimpin ekspedisi Pamalyu bernama Tribuana Raja Mauli Warmadewa. Arti kata tersebut adalah tiga raja penguasa bumi yang berasal dari keluarga Mauli Warmadewa.¹³

Raja Adat dan Raja Ibadat dapat memutuskan dengan sendiri segala urusan yang ditugaskan kepada mereka. Hanya saja ketika terjadi kusut yang tidak dapat diselesaikan dan keruh yang tidak bisa dijernihkan, barulah dibawa kepada Raja Alam sebagai *pusat jala pempunan ikan*. Namun, ketika baginda pun tidak dapat

¹⁰ Dobbin, Chirtine (1983), *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri*, (diterjemahkan oleh Lilian D. Tedjasudhana), (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), h. 190-191.

¹¹ Dt. Sanggoeno Dirajo, Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau: Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*, (Bukittinggi: Kristal Multimudia, 2009), h. 75.

¹² Hamka, *Ayahku*, Cet. ke-4, (Jakarta: Umminda, 1982), h. 6.

¹³ Dt. Sanggoeno Dirajo, Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau: Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*, (Bukittinggi: Kristal Multimudia, 2009), h. 75.



memutuskan hal yang sulit itu sendirian, maka baginda haruslah bermusyawarah¹⁴ terlebih dahulu dengan *Basa Empat Balai* (Besar Empat Balai) atau orang besar berempat, yang mempunyai tugasnya masing-masing.¹⁵

Adapun keputusan kerapatan itu, yang dihadiri oleh Raja Alam itulah keputusan tertinggi dan nantinya akan disampaikan kepada rakyat di teluk dan rantau dengan surat. Adapun di dalam *nagari* dilewakan dengan memukul tabuh. Oleh sebab itu, yang sebenarnya raja ialah *keputusan mufakat*, dan Raja Alam sendiri tidaklah memiliki titah tertinggi. Keputusan-keputusan yang demikian hanyalah yang berkenaan dengan umum. Di masa itu setiap *nagari* di Minangkabau yang lebih kurang 500 banyaknya, mereka merdeka menyusun adat-istiadat dan perbelanjaannya sendiri-sendiri. Tentunya di bawah pimpinan penghulu masing-masing dari setiap suku, baik menurut Koto Piliang maupun Bodi Caniago.¹⁶

Dengan demikian, tiap-tiap *nagari* pada umumnya dibiarkan berdiri sendiri. Sedikit sekali terjadi, walaupun ada, hubungan di

¹⁴ Karena di Minangkabau tidak berlaku keputusan suara terbanyak, melainkan bulat air karena pembuluh, bulat kata karena mufakat (musyawarah dan mufakat). Hamka, *Ayahku*, Cet. ke-4, (Jakarta: Umminda, 1982), h. 8. Atau yang dikenal dalam pepatah Yunani, *Fox Populi Fox Dei*. Ini juga tidak berlaku bagi masyarakat Minangkabau. Datuak, Azmi, (ed.), *Polemik Adat Minangkabau di Internet*, (Jakarta: Yayasan Citra Pendidikan Indonesia dan Lembaga Adat Kebudayaan Minangkabau (LAKM), 2008), h. 138.

¹⁵ *Pertama*, *Bandaro* (Bendahara) atau *Tuan Titah* di Sungai Tarab. Gelar kebesarannya *Pamuncak Koto Piliang*, yang kedudukannya hampir sama dengan Perdana Menteri. Gelar Bendahara ini pun terdapat dalam Kerajaan Melayu Islam Malaka; *kedua*, *Mangkudum* di Sumanik, dengan julukan *Aluang Bunian Koto Piliang*. Tugasnya menjaga kewibawaan istana dan memelihara hubungan dengan seluruh rantau, dan kerajaan lain yang ada hubungan dengan Minangkabau; *ketiga*, *Indomo* di Suruaso, dengan julukan *Payuang Panji Koto Piliang*. Tugasnya menjaga perjalanan adat istiadat supaya berlaku sebaris tidak boleh hilang, *setitik tidak boleh lupa* dalam seluruh Alam Minangkabau; *keempat*, *Tuan Qadhi* di Padang Ganting, dengan julukan *Suluh Bendang Koto Piliang*. Betugas menjaga perjalanan syara' dan agama. Adakah berlaku menurut Kitabullah dan Sunnah Rasul, berjalan sunnah dan fardhu di antara hal dengan haram.

Di samping *Basa Ampek Balai* terdapat juga seorang besar yang sama kedudukannya dengan mereka, dan kalau perlu beliau pun turut dalam kerapatan memutuskan hal yang sulit-sulit. Terutama jika berkenaan dengan *tohok parang*, yaitu *Tuan Gadang* (Tuan Besar) di Batipuh. Beliau adalah Panglima Besar peperangan. Beliau tidak masuk *Basa Ampek Balai* tetapi, martabatnya sama dengan julukan *Harimau Campo Koto Piliang*. Dt. Sanggoeno Dirajo, Ibrahim, *Tambo Alam Minangkabau: Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*, (Bukittinggi: Kristal Multimudia, 2009), h. 77.

¹⁶ Hamka, *Ayahku*, Cet. ke-4, (Jakarta: Umminda, 1982), h. 6-7.



antara *nagari-nagari* yang bertetangga sering bermusuhan satu sama lainnya. Maka, dalam hubungan inilah kiranya Taufik Abdullah menganggap posisi kekuasaan federal di Pagaruyung sebagai suatu lembaga sakral yang selalu memelihara ekuilibrium di antara *nagari-nagari* yang bermusuhan.

Adapun penghulu yang berkuasa di *nagari*, tidaklah mewakili raja tetapi mewakili rakyat dari *nagari* itu sendiri. Bahkan luhak pun tidaklah merupakan suatu kesatuan politik. Tetapi semata-mata perpaduan wilayah adat dari sekelompok *nagari*. Kenyataan ini yang telah menyebabkan banyak dari penelitian kebudayaan Minangkabau berkesimpulan, bahwa Minangkabau dalam struktur sosial-politiknya mirip dengan negara-negara kota dalam zaman Yunani kuno. Di mana setiap *nagari* bertindak lebih kurang seperti republik mini di bawah pengawasan nominal dari pemerintahan federal.¹⁷

Adapun yang dinamakan dengan Koto Piliang adalah, ia mengarah pada kerajaan Aristokrasi. Kebesarannya empat tingkat yaitu, *Keempat Suku, Penghulu Pucuk, Datuk-datuk Adat dan Datuk-datuk Ibadat*. Gelar pusaka masing-masing tidak boleh keluar dari garis yang ditentukan dalam suku, dalam istilah Minang disebut dengan titik dari ateh. Adapun Bodi Caniago memakai dasar kata mufakat (dalam istilah Minang disebut dengan *mambasuik* dari bumi) yang diputuskan oleh orang *Empat Jenis*, yaitu *Penghulu-penghulu, Mantti, Dubalang dan Imam Khatib (tuanku-tuanku)*, seperti yang telah dijelaskan di atas.

Pada zaman *Jahiliah* (Buddha Bairhawa) raja Minangkabau hanyalah lambang. Sekali-kali tidak terdapat feodalisme. Setinggi-tingginya hanya aristokrasi yang terdapat dalam pemerintahan Koto Piliang. Maka setelah Islam mengambil peran dalam menyusun adat, susunan itu dipelihara dalam bentuk yang baru.¹⁸

Jadi secara historis, sebelum masuknya berbagai agama ke

¹⁷ Naim, Mochtar, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau* (diterjemahkan oleh Rustam St. R. Tinggi dan Antasari), Cet. ke-2, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1984), h. 64.

¹⁸ Hamka, *Ayahku*, Cet. ke-4, (Jakarta: Umminda, 1982), h. 6-7.



Minangkabau, masyarakat di samping menaati peraturan-peraturan adat juga telah menganut kepercayaan pra-agama, baik dalam bentuk animisme maupun dinamisme, hingga mereka menerima pengaruh agama dari luar. Agama yang lebih dulu memasuki Kepulauan Nusantara adalah Hindu dan Buddha. Pada abad ke-6 atau ke-7 M. Kedua agama tersebut telah berada di Pulau Sumatera.¹⁹

Memang, tidak banyak yang bisa ketahui tentang zaman Hindu-Buddha di Minangkabau. Meskipun demikian, telah dipastikan bahwa, pada tahun 1356 Adityawarman mendirikan biara Buddha di dekat Bukit Gombak. Rupanya biara itu menjadi tempat berkumpul para pemuda untuk mempelajari pengetahuan suci. Contoh ini tentu saja merupakan pemecahan yang ideal untuk masalah sosial yang sangat jelas.

Oleh sebab itu, di desa-desa tertentu Islam menyusun sarana belajar atas dasar surau dari zaman pra-Islam. Sebagaimana yang telah diterangkan di atas. Ini dikarenakan adanya kenyataan bahwa, pada abad-abad awal masuknya Islam, persaudaraan Muslim (*tarekat*)²⁰ muncul sebagai tanggapan atas kebutuhan umum untuk bisa berhubungan lebih dekat dengan Tuhan.

Cara tersebut dianggap lebih baik daripada hukum-hukum kering yang disampaikan oleh pakar Islam resmi. Penganut persaudaraan ini disebut juga dengan sufi. Mereka menekuni *tariqoh* (bahasa Arab untuk jalan, cara) yang ditetapkan oleh seorang guru atau syekh, orang yang mereka pelajari ilmunya. Tarekat dan sekolahnya bisa masuk dalam sistem surau yang sudah ada di Minangkabau tanpa pergesekan apa pun.²¹

Faktor utama keberhasilan konversi adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas,

¹⁹ Kamal, Tamrin, *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau: Konsep Pembaruan*. H. ABD. Karim Amrullah Awal Abad ke-20, (Padang: Angkasa Raya, 2005), h. 55. Hamka, *Ayahku*, Cet. ke-4, (Jakarta: Umminda, 1982), h. 70-71.

²⁰ Lebih jauhnya lihat dalam Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, (Jakarta: Kencana-PrenadaMedia Group, 2008).

²¹ Dobbin, Chirtine (1983), *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri*. Diterjemahkan oleh Lilian D. Tedjasudhana, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), h. 192.



ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal. Dengan menggunakan tasawuf sebagai sebuah kategori dalam literatur dan sejarah Melayu-Indonesia.²²

Selain itu, nilai-nilai dan norma adat Minangkabau yang terkandung dalam berbagai bentuk ekspresi kebahasaan seperti pepatah-petitih, pantun, peribahasa, atau bahkan cerita-cerita lisan yang diturunkan dan disebarakan secara lisan,²³ sebelum Islam merambah masuk ke Minangkabau, telah pula mempunyai persamaan tentang ajaran dalam bidang, yaitu sama-sama mengutamakan budi pekerti yang baik, dan sifat malu di antara sesama seperti kata pepatah adatnya *Mamakai raso jo pariso, manaruah malu jo sopan* (Memakai rasa dengan periksa, menaruh malu dengan sopan).

Jika keempat sifat (*raso, pariso, malu, dan sopan*) ini telah hilang dari dalam diri seorang Minangkabau, maka jatuhlah martabatnya kepada martabat hewani. Orang yang demikian disebutkan dalam ungkapan adat, *indak tahu diampek* (tidak tahu dengan yang empat). Artinya, tidak berbudi pekerti yang baik, tidak memiliki *raso, pariso, malu* dengan *sopan*.²⁴

Dalam hal ini, masyarakat Minangkabau meyakini bahwa adat dengan sendirinya mengandung nilai-nilai hukum alam (*sunnatullah*), dan karenanya tidak mungkin bertentangan dengan Islam.²⁵ Dan setelah Islam menjadi satu-satunya agama yang dianut,

²² Johns memeriksa sejumlah sejarah lokal untuk memperkuat hujahnya. Menurutnya, banyak sumber lokal mengaitkan pengenalan Islam ke kawasan ini dengan guruguru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Karakteristik lebih terperinci mereka ini sebagai berikut: *Pertama*, mereka adalah para penyiar Islam pengembara yang berkelana di seluruh dunia yang mereka kenal, yang secara sukarela hidup dalam kemiskinan; *kedua*, mereka sering berkaitan dengan kelompok-kelompok dagang atau kerajinan tangan, sesuai dengan tekad yang mereka anut; *ketiga*, mereka mengajarkan teosofi sinkretik yang kompleks, yang umumnya dikenal baik orang-orang Indonesia yang mereka tempatkan ke bawah ajaran Islam, atau yang merupakan pengembangan dari dogma-dogma pokok Islam; *keempat*, mereka menguasai ilmu magis dan memiliki kekuatan untuk menyembuhkan dan; *kelima*, mereka siap memelihara kontinuitas dengan masa silam, dan menggunakan istilah-istilah serta unsur-unsur kebudayaan pra-Islam dalam konteks Islam. Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 32-33.

²³ Putra, Yerri S (ed.), *Minangkabau di Persimpangan Generasi*, (Padang: Pusat Studi Humaniora dan Fakultas Sastra Universitas Andalas Padang, 2007), h. 81.

²⁴ Dt. Rajo Penghulu, Idrus Hakimy, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*, Cet. ke-6, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), h. 36-37.

²⁵ Ketika Islam masuk ke daerah Minangkabau, kawasan ini telah tertata rapi dengan



maka masyarakat Minangkabau juga meyakini bahwa di dalam sistem sosial kemasyarakatannya, Islam dan adat telah terintegrasi dengan baik. Ini tampak dalam adagium Adat *Basandi Syarak*,²⁶ *Syarak Basandi Kitabullah* (ABS-SBK).

Sebagai perwujudan dari adagium ABS-SBK tersebut, muncul pula pepatah-petitih lain yang mengiringinya, *Syarak Mangato*, Adat *Mamakai*, artinya segala bentuk ajaran agama khususnya yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis Nabi diterapkan melalui adat. Pepatah lainnya *Syarak Batalanjang*, Adat *Basisampiang*. Artinya, apa yang dikatakan oleh agama adalah tegas dan terang dan transparan, tetapi setelah diterapkan dalam adat, dibuatlah peraturan pelaksanaannya yang sebaik-baiknya. Pepatah lain, adat yang *kawi*, *syarak* yang lazim. Artinya, adat tidak akan tegak jika tidak diteguhkan oleh agama, sedangkan agama tidak akan berjalan jika tidak dilazimkan (diterapkan) melalui adat.²⁷

Diakui Fathurahman, bahwa hubungan Islam dan adat di Minangkabau memang sangat kompleks, dan dalam hal-hal tertentu tidak jarang terjadi konflik dan ketegangan di antara keduanya.

adat yang mengatur segala bidang kehidupan manusia, dan menuntut masyarakatnya untuk terikat serta tunduk kepada tatanan adat tersebut. Landasan pembentukan adat, adalah budi yang diikuti dengan akal, ilmu alur dan patut sebagai landasan batin yang merupakan panduan akal dan perasaan untuk menimbang baik dan buruk sesuatu hal. Islam membawa tatanan yang harus diyakini oleh umat, disebut *aqidah* dan tatanan yang harus diamalkan yang disebut syariah atau *syarak*. Syariat Islam lahir dari keyakinan iman, Islam, hakikat, dan makrifat serta tauhid sebagai dasar bagi setiap Muslim untuk menghadapi realita hidup. Datuk Kando Marajo, Sjafnir Aboe Nain, *TuanKu Imam Bonjol: Sejarah Intelektual Islam di Minangkabau (1784-1832)*, Cet. ke-3, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008), h. 31.

²⁶ Sandi adalah landasan; untuk menjaga kondisi bangunan rumah gadang, maka di setiap tapak tiang-tiangnya dipasang batu minyak yang datar dan keras supaya tegaknya rumah Gadang menjadi mantap. Artinya, rumah diumpamakan adat dan sandi dimisalkan Islam. Karena di Minangkabau lebih dahulu adat ketimbang agama Islam. Karena, Islam baru masuk ke Minangkabau pada awal abad ke-12 Masehi. Adapun di abad ke-3 Masehi, di masyarakat Minangkabau telah tersusun rapi oleh adat istiadatnya. Dan ini bukanlah pemikiran yang tidak logis bagi bangsa Minangkabau. Karena apa yang mustahil bagi bangsa lain menjadi mungkin di Minangkabau. Dikarenakan, kalau proses pembangunan rumah gendung, memang terlebih dahulu fondasi dari bangunan. Tetapi, arsitektur rumah Gadang membuatnya terbalik, yaitu waktu merakit kayu yang sudah berdiri di posisinya masing-masing, maka tonggak-tonggaknya (rumah gadang) sengaja digantung tidak menyentuh tanah. Barulah setelah sempurna tegak kerangka rumah gadang, disusul batu picak sebagai fondasi.

²⁷ Hanani, Silfia, *Suarau: Aset Lokal yang Tercecer*, (Bandung: Humaniora Utama Press, 2002), h. 50-51.



Kendati demikian, seperti dikemukakan sejarawan Taufik Abdullah; misalnya, walaupun terjadi konflik antara Islam di satu sisi dengan adat di sisi lain, hal itu tidak dapat dipandang sebagai bentuk ketegangan antara dua pandangan dunia yang berbeda, melainkan sebagai satu kesatuan dalam sebuah sistem secara keseluruhan.²⁸

Keterkaitan antara adat dan Islam di Minangkabau, sebagaimana yang ditulis Buya Hamka bahwa dalam peraturan Hukum Fikih Islam, maka uruf dan adat di setiap negeri (mana yang tidak melanggar peraturan Islam) diakui sebagai suatu kenyataan. Islam mendapati suatu negeri yang telah teratur. Dengan kedatangan Islam, ia menambah kukuhnya peraturan yang telah ada. Oleh karena itu, susunan adat pemerintahan Koto Piliang dan Bodi Caniago dibiarkan tetap, serta lambang kebesaran orang Minangkabau, yaitu nama Datuk Perpatih Nan Sebatang dan Datuk Kertemanggungan tetap terpelihara.²⁹

Tahap yang dilalui dalam rangka mewujudkan persentuhan antara adat dan *syara'* sehingga keduanya berjalan secara terpadu. Menurut Syarifuddin setidaknya terdapat tiga tahap. *Pertama*, adat dan *syara'* berjalan sendiri-sendiri dalam batas-batas yang tidak saling memengaruhi. Masyarakat Minangkabau menjalankan agamanya dalam bidang akidah dan ibadah, tetapi tetap mematuhi norma-norma adat, khususnya dalam aspek kehidupan sosial. Sebagaimana bunyi pepatah: *Adat basandi alur dan patut, syara' basandi dalil* (Adat berjalan sesuai dengan kepatutan, *syara'* berjalan berdasarkan *Kitabullah*).

Kedua, antara adat dan *syara'* satu sama lain saling menuntut hak tanpa menggeser kedudukan pihak lain. Sebagaimana bunyi pepatahnya: *Adat basandi syara', sayara' basandi adat*. Artinya, antara adat dan *syara'* saling membutuhkan dan tidak dapat dipisahkan. Berdasarkan pemaknaan ini, seorang Minangkabau pada waktu melaksanakan ajaran agama dengan sendirinya telah melaksanakan tuntunan adat. Begitu pula pada waktu melaksanakan

²⁸ Putra, Yerri S (ed.), *Minangkabau di Persimpangan Generasi*, (Padang: Fakultas Sastra Universitas Andalas Padang, 2007), h. 60-62.

²⁹ Hamka, *Ayahku*, Cet. ke-4, (Jakarta: Umminda, 1982), h. 6.



ajaran adat, juga telah mengerjakan agama. Hal ini disebabkan karena terpadunya adat dengan agama atau adat menyatu dalam agama.

Ketiga, ditandai dengan terjadinya konflik antara pemuka agama yang menginginkan pemurnian Islam dengan pemuka adat yang ingin mempertahankan nilai-nilai adat seutuhnya. Konflik terjadi karena timbulnya rasa tidak puas di antara pemuka agama terhadap pelaksanaan ajaran Islam yang dianggap belum murni dari praktik-praktik di luar ajaran, seperti animisme dan dinamisme. Sehingga secara kualitatif ajaran agama belum dijalankan secara murni sekalipun secara kuantitatif pengikut Islam sudah banyak.

Sikap toleransi berlebihan yang diberikan oleh sebagian pemuka agama terhadap pemuka adat berperan juga terjadinya konflik. Gerakan pemurnian Islam inilah yang dikenal dengan sebutan gerakan Paderi. Konflik berakhir dengan suatu konsensus yang dicapai antara pemuka adat dengan pemuka agama, kemudian dikenal dengan *Piagam Bukik Marapalam* yang esensinya adalah *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah, Syara Mangato Adat Mamakai* (Adat Bersendikan *Syara'*, *Syara'* Bersendikan *Kitabullah*, *Syara'* Mengatakan, Adat Memakai). Melalui konsensus ini, hukum adat dijalankan dalam kehidupan sehari-hari sejauh tidak bertentangan dengan hukum *syara'*.³⁰

Berdasarkan uraian di atas, kesimpulannya konsep tentang Tuhan secara epistemologis dalam filsafat adat Minangkabau harus dilihat dalam dua rentang waktu, yaitu sebelum dan sesudah Islam masuk ke wilayah Minangkabau. Sebelum Islam masuk, konsep Tuhan dimaknai dalam pengertian agama budaya melalui pengalaman empiris, yaitu alam terkembang jadi guru.³¹

Dalam keyakinan mereka setelah berpulang ke Rahmatullah, mereka mengibaratkannya dengan bunyi pepatah, *hiduik dikandung adat, mati dikandung tanah* (hidup dikandung adat, mati

³⁰ Yulika, Febri, *Epistemologi Minangkabau: Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, (Yogyakarta: Gre Publishing, 2012), h. 34-35.

³¹ *Ibid.*, h. 53.



dikandung tanah).³² Setelah menganut kepercayaan agama Islam, keyakinan mereka kepada Tuhan merupakan sesuatu yang mutlak adanya, sehingga eksistensi Tuhan berada pada posisi tertinggi. Ini bisa kita dapatkan dari redaksi pepatah adat, *hiduik baraka, mati bariman* (hidup berakal, mati beriman).³³

Dengan begitu, dikenallah ungkapan pepatah adat yang mengatakan: *Calak alah tajam pun ado, tingga dibawa manyampaikan, syarak alah adat pun ado, tingga di awak mamakaikan* (Calak sudah, tajam pun ada, tinggal dibawa menyampaikan, syarak sudah adat pun ada, tinggal kita yang memakainya).³⁴ Artinya, setelah terjadi peleburan adat ke dalam agama Islam di Minangkabau, adat Minangkabau tinggal memakai saja. Karena antara adat dan Islam ada kesesuaian. Karena adat, setelah Taraktat Marapalam³⁵ tunduk kepada *syarak*, maka prinsip adat pun sama dengan prinsip *syarak: nan elok diambil, nan buruak dibuang* (yang baik diambil, yang buruk dibuang), walaupun dari mana datangnya.³⁶

B. ISLAM DI SUMATERA UTARA

Dalam *Hikayat Raja-raja Pasai dan Sejarah Melayu* disebutkan bahwa Nakhoda Ismail dan Fakir Muhammad datang dari Mekkah pertama mengislamkan Barus, kemudian ke Lamuri (Banda Aceh), Aru dan baru ke Pasai. Sumber sejarah ini tidak menjelaskan kapan proses islamisasi itu berlangsung. Tetapi sudah menyebutkan datangnya pendakwah Islam langsung dari Tanah Arab. Untuk itu,

³² Zainuddin, Musyair, *Pelestarian Eksistensi Dinamis Adat Minangkabau*, (Yogyakarta: Ombak, 2010), h. 60.

³³ Yulika, Febri, *Epistemologi Minangkabau: Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, (Yogyakarta: Gre Publishing, 2012), h. 53.

³⁴ Dt. Bagindo Azmi, "Masalah Kedudukan Perempuan (Padusi)." Dalam Azmi Dt. Bagindo, (ed.), *Polemik Adat Minangkabau di Internet*, (Jakarta: Yayasan Citra Pendidikan Indonesia dan Lembaga Adat Kebudayaan Minangkabau (LAKM), 2008), h. 38.

³⁵ Perjanjian antara kaum ninik-mamak, ulama-ulama dan *cadiak-pandai* serta lainnya, yang menghasilkan pedoman hidup bagi masyarakat Minangkabau, yaitu *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah, Alam Takambang Jadi Guru*. Ini terjadi setelah selisainya Perang Paderi di Minangkabau (1803-1838). Lihat: Muhamad Rajab, *Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1838)*, Cet. ke-2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1964).

³⁶ Ilyas, Abraham, *Nan Empat: Dialektika, Logika, Sistematika Alam Terkembang*, (Bukittinggi: Lembaga Datuk Soda, 2010), h. xxvi.



perlu dianalisis bukti arkeologi berupa batu nisan yang ada di Kota Rantang, Barus, dan beberapa sumber sejarah berupa catatan para saudagar dan pengembara Arab/Persia dan catatan Cina.

Dari periodisasinya, dipastikan jenis batu nisan di Kota Rantang sudah digunakan sejak abad ke-13 M. Nama-nama negeri di mana ditemukan jenis batu nisan ini, dapat dijadikan rujukan untuk mengenal pasti tahun batu nisan itu digunakan, di samping tarikh yang terdapat pada batu nisan tersebut. Samudera Pasai, Beruas, Melaka, Pahang adalah negeri-negeri Melayu yang sudah wujud sejak abad ke-13, 14, dan 15.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa batu nisan di Kota Rantang tentu semasa dengan batu nisan di Samudera Pasai dan sudah digunakan pada abad ke-13. Jika demikian, maka daerah Kota Rantang, Hampan Perak sudah menjadi kawasan penting sejak abad itu. Meskipun pada batu nisan itu tidak ada dituliskan nama tokoh yang meninggal, tetapi diduga kuat batu nisan itu adalah milik keluarga golongan bangsawan atau ulama.

Karena itu, bisa disimpulkan kawasan Hampan Perak-Kota Cina pada masa dahulu pernah menjadi bandar perdagangan penting di tepi Selat Malaka/Pantai Timur Sumatera dan itu adalah bandar Kerajaan Aru. Kawasan ini sudah dangkal setidaknya sejak abad ke-16 M, sebagaimana disebut oleh Ali Celibi, seorang Laksamana Kerajaan Turki yang pernah mengunjungi Bandar Aru. Ini merupakan salah satu sebab mengapa istana Kerajaan Aru dipindahkan ke hulu Sungai Deli.

Jika demikian, maka Kerajaan Aru/Haru sudah dipastikan sebagai Kerajaan Islam sejak pertengahan abad ke-13 M. Kesimpulan ini didasarkan kepada pada jenis batu nisan di Kota Rantang, *Hikayat Raja-Raja Pasai, Sejarah Melayu*, Kunjungan Marcopolo 1292 M, 165 batu nisan Sultan Malikul Saleh, 1297 M. Tidak diketahui siapakah penguasa Aru yang pertama kali memeluk agama Islam. Sumber Cina menyebutkan bahwa nama Aru/Haru pertama kali muncul pada tahun 1282 M ketika mengirимkan utusan untuk menemui Kaisar Kubilai Khan.

Nama penguasa Aru, baru jelas disebutkan dalam catatan Di-



nasti Ming. Raja Aru So-lo-tan Hut-Sin (Sultan Husin) mengirim utusan pada tahun 1407 menemui Kaisar Yung Lo membawa gading gajah. Nama Sultan Husin menjadi bukti yang kuat bahwa Kerajaan Aru telah beragama Islam. Selanjutnya secara berturut-turut Tuan A-la-sa (Alamsyah) putra Sultan Husin mengirimkan utusan ke Cina tahun 1410, 1421, dan 1423. Sebagai balasannya, Kaisar Cina mengirim Laksamana Cheng Ho yang beragama Islam ke Aru tahun 1412 dan 1431. Mahuan kemudian menegaskan bahwa pada tahun 1451 raja Haru beserta rakyatnya telah memeluk agama Islam.³⁷

Berdasarkan itu tidak tepat bila dikatakan Kerajaan Haru yang kekuasaannya dari Tamiang sampai Rokan (Riau) diislamkan oleh Kerajaan Aceh Darussalam. Memang Haru sejak 1524 sudah ditaklukkan Kerajaan Aceh Darussalam di bawah Sultan Ali Mughayat Syah. Tetapi perlu diingat bahwa sekitar tiga abad sebelum Kerajaan Aceh wujud, Kerajaan Haru sudah memeluk agama Islam dan bisa dipastikan agama Islam sudah berkembang di Sumatera Utara. Dengan begitu serbuan Sultan Aceh, al-Khahar ke Aru yang kemudian disebut Ghori/Deli lebih tepat sebagai usaha Sultan Aceh mengatasi pemberontakan di Aru/Ghori dan mengusir Portugis dari Sumatera Utara.

Dapat dipastikan Islam sudah masuk ke Sumatera Utara, jauh sebelum Kerajaan Aceh Darussalam berdiri. Bahkan jauh sebelum Kerajaan Haru memeluk Islam pada pertengahan abad ke-13 M. Para ahli sejarah sepakat, bahwa agama Islam masuk ke Indonesia melalui jaringan perdagangan. Diketahui bahwa sejak awal Masehi (abad II dan III M) kawasan Asia Tenggara sudah ramai dikunjungi para saudagar dari Yunani, Arab, Parsi, Cina, dan India. Kapal-kapal perniagaan dari berbagai bangsa itu tiba di gugusan pulau Melayu (Sumatera, Semenanjung Malaysia, Kalimantan, Jawa, dan Sulawesi) karena daerah ini kaya dengan hasil bumi, yaitu rempah-rempah.

Karena kedudukannya yang begitu penting secara ekonomi

³⁷ J.V.G. Mill (ed.), *Ma Huan Ying-Yai Sheng Lan: The Overall Survey of the Ocean's Shores* [1433], (Hakluyt Society: Cambridge University Press, 1967), h. 114-115.



dan geografi, maka kedudukan pulau-pulau di Asia Tenggara menjadi tempat pertemuan dari berbagai agama dan kebudayaan.

Tidak mengherankan apabila pada abad VI M sudah ada komunitas orang Parsi sebanyak 500 keluarga yang masih menganut agama Zoroaster bertapak di Ligor, Utara Semenanjung Tanah Melayu.³⁸

Saudagar-saudagar Arab ini datang ke gugusan tanah Melayu lama sebelum Islam. Mereka datang dari dua jalan: *Pertama* jalan laut: dimulai dari Aden (semananjung Tanah Arab menuju ke Gujarat, Cambay, Sailan, dan dari sini bertolak ke gugusan pulau Melayu (Asia Tenggara). *Kedua*, jalan darat: dimulai dari Damsyik (Syria), ke Khurasan (Parsi) dan dari Khurasan ke Balakh (Afghanistan), dan dari Balakh ke Bamir kemudian ke Kasykar, Shina, ke Sangtu, kemudian ke Hansyau dan dari sinilah mereka bergerak ke gugusan pulau Melayu (Asia Tenggara). Kebanyakan para saudagar Arab itu adalah penduduk di Selatan Semenanjung Tanah Arab. Nabi Muhammad saw. memerintahkan Mu'az Ibn Jabal untuk mengislamkan daerah ini pada 630 M. Maka dapat diperkirakan bahwa para saudagar Arab yang selalu berniaga ke Asia Tenggara sudah memeluk agama Islam pada abad ke-7 M atau sebelumnya.

Perjalanan kapal-kapal dari Teluk Aden ke gugusan pulau Melayu bergantung kepada angin, begitu pula sebaliknya. Pelayaran dari Aden bergantung kepada angin Barat Laut yang berembus di bulan September yang membawa kapal-kapal ke pesisir pantai India Selatan dan dari sini masuk ke gugusan pulau-pulau Melayu dan terus ke Cina. Sementara perjalanan pulang dari Gugusan Pulau Melayu bergantung kepada angin Timur Laut yang bertiup di akhir bulan Desember yang membawa kapal-kapal mereka dari gugusan pulau Melayu menuju pesisir pantai India Selatan dan dari sini menuju ke Semenanjung Tanah Arab. Karena itu, para saudagar Arab Muslim ini harus tinggal beberapa lama di Pesisir Sumatera.³⁹

³⁸ A. Hasmy, *Sejarah*, h. 175.

³⁹ Pengalaman pendeta Buddha, It Tsing yang berangkat dari India ke China dan se-



Pada waktu inilah, diperkirakan mereka melakukan dakwah Islam di kalangan penduduk lokal. Dalam konteks ini, maka Sumatera Utara menjadi tempat yang strategis secara ekonomi dan geografi. Karena itu tidak mengherankan apabila di sepanjang pesisir Timur Sumatera bermunculan bandar-bandar perdagangan.

Berdasarkan itu maka agama Islam bisa dipastikan sudah sampai ke Sumatera Utara pada abad ke-7 M. Hal ini diperkuat dengan laporan kronik Dinasti Tang menyatakan bahwa terdapat sebuah komunitas orang Ta Shih (Tajik: Orang Parsi Islam) mengurungkan niatnya menyerang Kerajaan Huling yang diperintah Ratu Sima pada 674 M.⁴⁰ Komunitas orang Ta Shih itu letaknya 5 hari pelayaran dari Chopo di seberang Selat Malaka. Para ahli berbeda pendapat mengenai lokasi Ta Shih.⁴¹ Berdasarkan lama jarak pelayaran menuju komunitas Ta Shih, maka diperkirakan komunitas orang Parsi-Islam itu berada di Utara Sumatera. Utara Sumatera yang dimaksudkan di sini meliputi daerah Sumatera Utara sekarang sampai ke Aceh Timur dan Aceh Utara.

Berdasarkan bukti-bukti arkeologi batu nisan Sultan Alaeddin Syed Maulana Abdul Aziz Shah di Desa Bandrong, *Kitab Idharul Haq* dan *Sejarah Melayu*, maka komunitas Orang Ta Shih itu kemungkinan besar adalah di daerah Peureulak, Aceh Timur. Groeneveldt menyatakan pada tahun 674 M seorang Arab telah diangkat mengepalai orang-orang Muslim di Ta Shih (Tazi). Komunitas orang-orang Ta Shih inilah yang mengislamkan para Meurah di negeri Peureulak melalui perkawinan dan membangun Kerajaan Peureu-

baliknya, ia tinggal di Sriwijaya abad ke-7 M dan Marcopolo singgah di Pasai pada tahun 1292 M ketika dalam perjalanan dari China hendak ke Istana Iran di Khurasan adalah bukti kuat bahwa pesisir Sumatera menempati posisi penting secara ekonomi dan geografi pada ketika itu. ITsing, *A Record of The Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (A.D. 671-695), terj. J. Takakusu, (Oxford: At The Clarendon Press, 1896) dan Henry Yule, *the Book of Ser Marcopolo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, (London: John Murray, Albemarle Street, 1871).

⁴⁰ W.P. Groeneveldt, *Historical notes on Indonesia and Malaya compiled from Chinese sources*, (Djakarta: CV Bhratara, 1960), h. 14.

⁴¹ Mohd. Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: Waspada, 1981), h. 26-27 dan Mohd. Yamin, *Gadjah Mada*, h. 9a, menyatakan Ta Shih berada di Samudera Pasai (Aceh Utara); W.P. Groeneveldt, *Historical*, h. 14 menyatakan di Sumatera Barat tanpa merujuk dengan lokasinya. Hamka dalam A. Hasymy, *Sejarah*, h. 9, menyatakan Ta Shih adalah kerajaan Mu'awiyah bin Abi Sofyan.



lak, sebagaimana diceritakan dalam *Kitab Idharul Haq*.⁴²

Kasus kehadiran komunitas Ta Shih dan berdirinya Kerajaan Peurelak Islam sebenarnya membuktikan bahwa kawasan Utara Sumatera (Peurelak, Pasai, Aru) pada abad ke-7 dan 8 M sudah ramai didatangi para saudagar dari negeri Arab, Parsi, dan India. Kehadiran saudagar-saudagar Arab di Sumatera Utara diperkuat dengan temuan berbagai barang perdagangan di situs Kota Cina, terutama *Islamic glasses* dari Timur Tengah, yang dibawa oleh para saudagar Arab ke daerah ini sekitar abad-abad ke-9-11 M.

Namun bagaimana perkembangan Islam di Sumatera Utara hingga penguasa Haru memeluk agama Islam pada pertengahan abad ke-13 M. Tidak ada sumber sejarah yang menjelaskan peristiwa ini. Bukti-bukti arkeologis berupa batu nisan tipe Aceh di Kota Rantang hanya satu yang mempunyai tarikh abad ke-14 M (1383 M). Sementara nisan Aceh di Klumpang, Hampan Perak yang dikenali sebagai makam Imam Sadiq ibn Abdullah bertarikh 998 H/1590 M (abad XVI). Begitu juga dengan nisan yang ada di Barus bertarikh yang tertua pada abad ke-13 dan abad ke-14 M. Dari data efigrafi yang dijumpai tidak banyak yang dapat digunakan untuk menerangkan proses islamisasi di Sumatera Utara masa itu.

Sebuah sumber tradisi, *Hikayat Hampan Perak* merupakan satu-satunya sumber yang menjelaskan bagaimana proses Islamisasi di Sumatera Utara. Tetapi sumber yang berkisah tentang genealogi Guru Patimpus ini berkisah tentang bagaimana proses Islamisasi terhadap orang-orang Batak di pedalaman oleh orang yang dipanggil dengan nama Datuk Kota Bangun atau Orang Jawi dari seberang, pada abad ke-17 M, saat Haru sudah hancur dan dikuasai oleh Kerajaan Aceh. Siapakah Datuk Kota Bangun? Apakah ia Imam Sadik Ibn Abdullah yang makamnya ada di Klumpang? Masih memerlukan kajian lebih mendalam.

Proses Islamisasi versi *Hikayat Hampan Perak* terjadi karena adanya kekhawatiran orang-orang Batak/Karo di pegunungan atas semakin berkembangnya Islam di daerah pesisir pantai, yakni

⁴² A. Hasymy, *Sejarah*, h. 195.



banyaknya orang-orang Karo yang telah menjadi Islam (Masuk Melayu).

Guru Patimpus berkata: ... kita punya tanah sampai ke laut, aku pikir jikalau tiada aku masuk terletak di Jazirah Arab; Wan Husein Azmi dalam A. Hasmy, *Sejarah*, menyatakan di Sumatera Utara (Aceh Timur, Aceh Utara dan Sumatera Utara). Islam, tentulah tanah kita yang dekat laut diambil oleh Jawi dari seberang ...". Karena itulah, maka Guru Patimpus beserta tujuh orang besarnya masuk Islam dan berguru dengan Datuk Kota Bangun selama tiga tahun. Ketika itu Kampung Pulau Berayan yang dirajai oleh orang Karo bermarga Tarigan telah lama masuk Islam. Guru Patimpus kemudian mengawini putri Raja Pulau Berayan dan mempunyai dua anak bernama Hafiz Tua dan Hafiz Muda. Kedua putranya ini pun berguru agama Islam dengan Datuk Kota Bangun.⁴³

Imam Sadiq ibn Abdullah pastilah seorang ulama yang mengembangkan agama Islam di Sumatera Utara pada abad ke-16 M. Diperkirakan ia adalah ulama yang datang dari Aceh bersamaan dengan usaha Kerajaan Aceh Darussalam untuk mengislamkan daerah pedalaman Batak dan penaklukan Kerajaan Haru/Ghori oleh Sultan Aceh Saidil al-Mukamil.

Kedudukan makam yang berada di Klumpang, berdekatan dengan tebing Sungai Lalang merupakan bukti bahwa Imam Sadiq banyak melakukan dakwah Islam kepada orang-orang Karo yang datang dari Gunung melalui Sungai Lalang untuk berniaga atau menemui kerabat-kerabatnya yang sudah lebih dulu bermukim di daerah Sunggal atau ke pesisir pantai (Hampan Perak, Buluh Cina, dan Labuhan).

Dengan begini, akan dianalisis batu nisan Kota Rantang dan Barus untuk membentuk teori mengenai Islamisasi di Sumatera Utara sebelum abad ke-13 M. Berdasarkan tipologinya, batu nisan yang ada di Kota Rantang serupa dengan batu nisan yang ada di Peurelak dan Pasai. Cirinya yang sederhana, tanpa dekorasi yang rumit menunjukkan bahwa proses islamisasi di daerah ini masih

⁴³ Sinar, *Sejarah Medan*, h. 8-21.



sangat awal, artinya masih belum banyak pakar pengukur batu nisan sebagaimana pada masa Kerajaan Samudera Pasai dan Aceh Darussalam.

Kesimpulan ini memang masih dapat diperdebatkan, tetapi jika kitab *Idharul Haq* dapat dipercaya maka, diperkirakan Islamisasi di daerah ini sudah berlaku sezaman dengan yang terjadi di Kerajaan Peureulak, yaitu sejak abad ke 9-10 M. Peureulak menjadi kerajaan pertama yang beragama Islam dengan rajanya bergelar Sultan Syed Maulana Abdul Aziz Shah (840-864 M). Kerajaan ini kemudian menjadi pusat dakwah Islam di Asia Tenggara yang mengislamkan beberapa bandar-bandar penting di Utara Sumatera termasuk Pasai dan Aru.

Temuan sekitar 50 batu nisan di Kota Rintang, Hamparan Perak dengan jenis dan tipologi yang sama dengan di Peurelax dan Pasai membuktikan bahwa kawasan Kota Rintang merupakan kawasan penting dari Kerajaan Haru. Kompleks pemakaman keluarga istana biasanya tidak jauh dari tempat bersemayam raja (istana). Konsep kota kerajaan tradisional selalu menempatkan istana raja, masjid, pasar, alun-alun serta kompleks pemakaman keluarga raja/bangsawan yang saling berdekatan. Dari sini dapat disimpulkan Kota Rintang merupakan tempat pemakaman keluarga Kerajaan Haru yang berpusat di Kota Cina (Labuhan Deli).

Bandar Kerajaan Haru di Kota Cina ini bertahan hingga akhir abad ke-13 M. Luckman Sinar⁴⁴ memperkirakan, Kota Cina hancur karena serangan Majapahit (1350 M) atau letusan Gunung Sibayak yang menimbulkan gempa sehingga menghancurkan Candi Buddha di Kota Cina. Berdasarkan temuan arca Buddha dan bekas-bekas Candi Buddha yang tertimbun tanah sedalam lebih kurang 1 meter, maka Kerajaan Haru kemungkinan sebelumnya adalah menganut agama Buddha.

Sekarang, akan dilihat kasus pantai Barat Sumatera. Barus yang terletak di pantai Barat Sumatera Utara, merupakan kawasan penting sejak awal-awal abad Masehi. Orang-orang Cina sudah

⁴⁴ Tengku Luckman Sinar, "Kerajaan Haru yang Islam Berpusat di Deli Tua," dalam *Sanghakarta*, Vol. XI No. 22 (Oktober, 2008), h. 116.



mengenal Barus sejak abad ke-6 M yang selalu dikaitkan dengan penghasil *kamper*, dengan nama *Poluosua*, *Polu*, *Polushi*, dan *Polu*.⁴⁵ Demikian pula para pelaut Arab (851 M) mengenalnya dengan nama Fanshur yang menghasilkan banyak *kamper*.⁴⁶

Namun penggalian di situs Lobu Tua, menunjukkan Barus masuk dalam jaringan perdagangan dengan Timur Tengah mulai abad ke-9 M. Temuan kaca berupa pecahan mangkok, piring, gelas, tabung kimia, cerek, dan botol dan pecahan keramik dalam berbagai bentuk menunjukkan Barus sudah menjalin hubungan dengan bandar-bandar perdagangan di wilayah Timur Tengah, seperti Siraf, Mesopotamia, Naisabur atau Gurgan (Utara Iran) dan Pantai Makram. Ini mengindikasikan bahwa Teluk Persia memiliki hubungan perdagangan khusus dengan Barus. Bahkan sejak abad ke-4 M, orang-orang Parsi Kuno sudah mengenal kamper sebagai bahan obat-obatan. Siraf merupakan bandar terkemuka pengimpor kamper dan kamper merupakan bahan obat-obatan yang paling laku di pasaran Timur Tengah ketika itu.⁴⁷

Namun begitu, belum dapat dipastikan bahwa pada abad-abad itu orang-orang Parsi, Arab, Cina, dan India datang langsung ke Barus untuk mengambil kamper. Kamper mungkin diperoleh dari bandar-bandar di Sumatera Utara atau Timur (Lamuri, Pasai, Perlak, dan Haru) sebagaimana dijelaskan oleh Pires pada abad ke-16 M.⁴⁸ Orang Cina baru pada abad ke-15 M sampai di Barus, itu pun karena kapal-kapal mereka terserang badai hingga terpaksa mendarat di Barus. Mereka justru mendapatkan kamper dari Brunei.

Kamper telah menghubungkan Barus dengan pusat dunia Islam di Timur Tengah setidaknya sejak abad ke-9 M. Berdasarkan jumlah keanekaragaman benda-benda dari Timur Tengah, ter-

⁴⁵ O.Wolters, *Early Indonesian Commerce*, (Ithaca: Cornell University Press 1967), h. 184-186; Claude Guillot (ed.), *Barus*, h. 34.

⁴⁶ Claude Guillot (ed.), *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia 2002), h. 215-220.

⁴⁷ Claude Guillot, et al., *Barus*, h. 57.

⁴⁸ Armando Cortesao (ed.), *The Suma Oriental of Tome Pires*, Vol. II, (London: Haklyut Society, 1944), h. 146.



masuk manik-manik dan jimat dari batu bertuliskan huruf kufi,⁴⁹ menduga bahwa sekelompok masyarakat yang berasal dari Timur Tengah pernah menetap di Barus, sejak abad ke-9.

Tetapi jumlahnya tidak lebih banyak dari orang India yang lebih awal datang ke Barus. Kronik Hulu pula telah memuat tradisi di mana orang Arab pernah datang dan menetap di Barus karena tertarik dengan kegiatan perdagangan yang dikembangkan oleh orang Chettiar (pendatang India).

Guillot pun merujuk beberapa bukti tentang adanya pedagang Timur Tengah, terutama dari Khorasan (Iran) di Barus, seperti sudah dikenalnya kamper (kapur barus) pada masa dinasti Sassanid abad ke-4 M di Iran, pertemuan antara Ibnu Battuta dengan seorang ulama dari Tus pada abad ke-15 M dan laporan orang Portugis tentang sejumlah pedagang Coracoes (Persia) berada di India dan India Timur. Namun karena jumlah mereka tidak banyak, sehingga tidak dapat membentuk sebuah komunitas yang berpengaruh, paling tidak hingga abad ke-13 M (1206) atau abad ke-14 M merujuk kepada nisan Tuhar Amisuri dan makam seorang perempuan bernama Syu dan lainnya di Kompleks Makam Ibrahim.

Sumber sejarah pribumi berupa Kronik Hulu (asal keturunan Raja Barus) dan Kronik Hilir (Sejarah Tuanku Batu Badan) bukan menjelaskan islamisasi di Barus, tetapi proses pengislaman di Tanah Batak. Menurut Kronik Hilir, Sultan Ibrahim karena berselisih dengan ayahnya Sultan Muhammad Syah pergi ke Silindung, Pasaribu, Bakara kemudian mengawini putri raja Bakara dan melahirkan anak bernama Singa Maharaja. Kronik ini juga menjelaskan perselisihannya dengan Sultan Aceh yang berakhir dengan pemenggalan kepalanya oleh Sultan Aceh.⁵⁰ Kedua kronik ini diciptakan pada abad ke-19 M dan diperkirakan peristiwa yang dipaparkan berlaku pada abad ke-16 M. Islam pada masa ini sudah berkembang pesat dan Barus sendiri sudah diperintah oleh raja-

⁴⁹ Claude Guillot, et al., *Barus*, h. 42-45.

⁵⁰ Jane Drakard, *Sejarah Raja-raja Barus, Dua Naskah dari Barus*, (Jakarta-Bandung: Angkasa dan EFEO, 2003), h. 27-38.



raja Islam yang bergelar Sultan dan Barus bagian dari Kerajaan Aceh.

Ketiadaan data arkeologi yang mengindikasikan terdapatnya kumpulan saudagar Arab di Barus pada abad ke (7-12 M), bukan berarti Islam belum sampai di Barus. Secara logik, mana mungkin orang-orang Parsi yang sudah mengenal kamper sejak abad ke-4 M dan orang-orang Arab sudah mengenal kapur barus paling tidak sejak abad ke-9 M, tidak sampai ke Bandar Barus sebagai salah satu daerah penghasil kamper utama di Tanah Melayu.

Para saudagar Arab-Persia pasti lebih senang membeli langsung ke tempat asalnya, dengan pertimbangan harga lebih murah daripada membeli melalui perantara bandar lain di Sumatera Utara dan Timur. Mungkin saja sampai hari ini belum diketemukan data mengenai kehadiran mereka di Barus pada abad itu. Kajian arkeologi dan sejarah ke depan mungkin dapat menemukan bukti-bukti baru yang mendukung teori di atas.

Orang-orang Arab sangat membutuhkan kapur barus karena benda itu sudah disebutkan dalam QS. *al-Insan* [76]: 5, *Sesungguhnya orang-orang yang berbuat baik meminum dari gelas (minuman tersebut) bercampur dengan kapur [nama tumbuh-tumbuhan yang harum baunya]*. Pentingnya kapur barus dalam masyarakat Muslim diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad saw., yang diriwayatkan Jama'ah dari Ummu 'Athiyah sebagai berikut:

“... Rasulullah saw. masuk menemui kami ketika putrinya meninggal, maka sabdanya: Mandikanlah ia tiga atau lima atau beberapa kalian yang dianggap perlu, lebih banyak lagi, dengan air dan bidara dan terakhir campurlah dengan kapur (kapur barus) atau sedikit dari kapur (kapur barus). Jika sudah selesai, beritahukanlah saya. Setelah selesai, kami memberi tahu Nabi, maka diserahkan kepada kami kain sarungnya, serta sabdanya: lilitkanlah pada badannya ...”⁵¹

Keperluan masyarakat Arab dan Timur Tengah akan kapur barus dan hasil bumi Sumatera lainnya dimanfaatkan oleh para

⁵¹ Zainulfakar, “Teori Kedatangan Islam ke Alam Melayu: Suatu Analisis Hubungan Teori dan Realiti Sejarah [http://zainulfaqr.wordpress.com/2007/10/21/], h.7-8.



pedagang Muslim-Arab untuk sekalian menyebarkan agama Islam kepada para pedagang Melayu di Nusantara. Tidak mengherankan apabila pada abad ke-8 dan 9 M komunitas pedagang Muslim sudah muncul di tepian Selat Melaka, seperti di Kedah, Barus, Lamuri, Pasai, Perlak, Aru, dan ibukota Sriwijaya.

C. ISLAM DI RIAU

Riau adalah salah satu provinsi yang ada di Indonesia yang terdiri dari daerah daratan dan daerah perairan dengan luas lebih kurang 8.915. 015,09 km. Keberadaannya membentang dari lereng Bukit Barisan sampai dengan Selat Melaka. Terletak antara 010 05' 00" Lintang Selatan dan 020 25' 00" Lintang Utara atau antara 1000 00' 00" – 1050 05' 00" Bujur Timur. Di samping itu, sesuai dengan Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 terdapat wilayah lautan sejauh 12 mil dari garis pantai. Adapun penduduk Provinsi Riau pada tahun 2017 berjumlah 6.070.952 jiwa.⁵²

Di wilayah daratan terdapat banyak sungai, di antaranya ada empat sungai besar yang mempunyai arti penting bagi kelancaran hubungan dengan daerah luar Riau. Bahkan sungai-sungai tersebut merupakan sarana perhubungan utama yang digunakan masyarakat antara daerah-daerah yang berada dalam Provinsi Riau itu sendiri. Sungai besar tersebut adalah (1) Sungai Siak sepanjang 300 km dengan kedalaman 8-12 m; (2) Sungai Rokan sepanjang 400 km dengan kedalaman 6-8 m; (3) Sungai Kampar sepanjang 400 km dengan kedalaman 6 m; dan (4) Sungai Indragiri sepanjang 500 km dengan kedalaman 6-8 m.

Keempat sungai tersebut membelah dari pegunungan daratan tinggi Bukit Barisan dan bermuara di Selat Malaka dan Laut Cina Selatan. Keadaan dan kondisi pasang airnya dipengaruhi oleh pasang surut laut. Dikarenakan provinsi Riau terletak di daratan rendah dan memiliki sungai-sungai besar dan dalam, maka transportasi yang mendominasi masyarakat adalah transportasi air dengan menggunakan kapal.

⁵² Badan Pusat Statistik Provinsi Riau tahun 2017.



Di samping itu, bumi Riau terkenal dengan sumber alam yang terkandung di dalamnya. Dapat disaksikan sampai sekarang bahwa sebagian besar buminya mengandung minyak yang sangat diperlukan dalam kehidupan bahkan selalu didengar sebuah ungkapan untuk Riau di atas minyak di bawah minyak.

Letak Riau yang sangat strategis yakni di posisi silang sangat menguntungkan kepada perkembangan daerahnya sehingga Riau segera dapat menyejajarkan kondisi dan perkembangan daerahnya dengan daerah lainnya di Indonesia. Dengan kata lain, Riau dapat dijangkau dari mana saja dan dengan alat transportasi apa saja seperti darat, laut, dan udara sehingga Riau sebagai daerah transit yang sangat menguntungkan bagi kehidupan masyarakatnya.

Riau yang kaya dengan alamnya dan kaya dengan buminya tentunya akan dapat menyejahterakan masyarakatnya. Batas-batas Provinsi Riau bila dilihat posisinya dengan negara tetangga dan provinsi lainnya adalah sebagai berikut (1) Sebelah Utara: Selat Melaka dan Provinsi Sumatera Utara; (2) Sebelah Selatan: Provinsi Jambi dan Provinsi Sumatera Bara; (3) Sebelah Timur: Provinsi Kepulauan Riau dan Selat Malaka; (4) Sebelah Barat: Provinsi Sumatera Barat dan Sumatera Utara.

Bahasa pengantar pada umumnya menggunakan bahasa Melayu. Bahasa Melayu Riau mempunyai sejarah yang cukup panjang karena pada dasarnya bahasa Indonesia berasal dari bahasa Melayu. Pada zaman Sriwijaya, bahasa Melayu sudah menjadi bahasa internasional di Kepulauan Nusantara, atau sekurang-kurangnya sebagai bahasa perdagangan di Nusantara.

Bahasa Melayu, semenjak pusat kerajaan berada di Melaka kemudian pindah ke Johor dan akhirnya pindah ke Riau mendapat predikat pula sesuai dengan nama pusat kerajaan Melayu karena itu, bahasa Melayu zaman Melaka terkenal dengan Melayu Melaka, bahasa Melayu Johor terkenal dengan Melayu Johor dan bahasa Melayu zaman Riau terkenal dengan bahasa Melayu Riau.

Wijk mengatakan bahwa bahasa Melayu digunakan sebagai bahasa perdagangan antarpulau dan akhirnya menjadi bahasa pe-



rantara antarkepulauan Nusantara.⁵³ Bahasa Melayu adalah bahasa yang mula-mula digunakan di suatu daerah di Sumatera bagian Timur yang kemudian disebarluaskan oleh para imigran ke daerah sekitarnya seperti jazirah Malaka, daerah Riau, Kepulauan Lingga, dan selanjutnya ke daerah pantai pulau-pulau lainnya.

Bahasa ini sudah dipakai pada zaman Kerajaan Sriwijaya sebagai bahasa resmi, tidak terbatas dalam bidang administrasi tetapi juga sebagai bahasa pengantar dalam kegiatan keagamaan dan filsafat. Menurut Hussein, bahasa Melayu pada masa kejayaan Kerajaan Melayu di Malaka, Pasai, dan Aceh, digunakan untuk menyusun dan mengubah karya sastra. Karya sastra yang dihasilkan di istana umumnya berupa sastra tulis dan yang tergolong sastra rakyat berupa sastra lisan.⁵⁴

Menurut Teeuw yang dikutip oleh Harimukti pemakaian bahasa Melayu sebenarnya lebih luas lagi, yaitu semua bahasa yang dahulu atau kini dipakai di berbagai bagian Malaya, Sumatera, Kalimantan, Jakarta, dan Irian Jaya, namun bahasa Melayu yang lebih dikenal biasanya disebut bahasa Melayu Riau atau bahasa Melayu Johor karena tempat tersebut merupakan bekas kerajaan yaitu Kerajaan Riau Lingga dan Kesultanan.⁵⁵ Hal senada juga dikatakan oleh Barried bahwa pada waktu itu bahasa Melayu istanalah yang dianggap bahasa tinggi, yaitu dialek Riau. Itu pula yang menjadi standar bahasa yang dianggap baik.⁵⁶

Pada zaman dahulu ada beberapa alasan yang menyebabkan bahasa Melayu menjadi bahasa resmi digunakan, yaitu: (1) Bahasa Melayu Riau secara historis berasal dari perkembangan bahasa Melayu semenjak berabad-abad yang lalu. Bahasa Melayu sudah tersebar ke seluruh Nusantara sehingga sudah dipahami oleh

⁵³ D. Gerth Van Wijk, *Tata Bahasa Melayu*, Terjemahan T.W. Kamil, (Jakarta: Djambatan, 1985), h. 7.

⁵⁴ Achadiati Ikram. "Sastra Lama sebagai Penunjang Pengembangan Sastra Modern", dalam majalah Bahasa dan Sastra, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1976), h. 23.

⁵⁵ Harimukti Kridalaksana. *Masa Lampau Bahasa Indonesia: Sebuah Bunga Rampai*, (Yogyakarta: Sinar Harapan, 1991), h. 11.

⁵⁶ Siti Barorah Baried, *Memahami Hikayat dalam Sastra Indonesia*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985), h. 84.



masyarakat bahasa ini sudah lama menjadi bahasa antarsuku di Nusantara; (2) bahasa Melayu Riau sudah dibina sedemikian rupa oleh Raja Ali Haji dan kawan-kawannya sehingga bahasa ini sudah menjadi standar; dan (3) bahasa Melayu Riau sudah banyak dipublikasikan berupa buku-buku sastra, buku-buku sejarah, dan buku-buku agama.

Seiring dengan reformasi telah memberikan perubahan yang drastis terhadap negeri ini, tidak terkecuali di Provinsi Riau sendiri. Salah satu perwujudannya adalah dengan diberlakukannya pelaksanaan otonomi daerah yang mulai dilaksanakan pada tanggal 1 Januari 2004. Hal ini berimplikasi terhadap timbulnya daerah-daerah baru di Indonesia, dari 27 provinsi pada awalnya sekarang sudah menjadi 32 provinsi. Terhitung mulai tanggal 1 Juli 2004 Kepulauan Riau resmi menjadi Provinsi ke-32 di Indonesia, itu berarti Provinsi Riau yang dulunya terdiri dari 16 kabupaten/kota sekarang hanya menjadi 11 kabupaten/kota.⁵⁷

Masyarakat Melayu di masa lampau bahkan sampai saat ini adalah masyarakat yang bersifat akomodatif, bersahabat, *welcome* terhadap kaum perantau yang datang membawa budaya dan agama baru, baik dari dalam maupun luar negeri. Misalnya, pendatang dari India dengan membawa agama Hindu, dari Cina dengan agama Buddha dan Konghucu, dari Eropa dengan agama Kristen dan Katolik, maupun pendatang lainnya dari beragam etnis di wilayah Nusantara. Meskipun demikian, hingga kini semua suku yang datang, kuat memegang tradisi yang berlaku di masyarakat dan dapat menerima budaya Melayu sebagai payung bersama. Pepatah Melayu, di mana bumi dipijak di situ langit dijunjung tampaknya dapat diterima dan diikuti oleh para pendatang.

Sepanjang catatan sejarah, hampir tidak pernah dijumpai konflik di dalam masyarakat, baik yang bernuansa etnis maupun agama. Ini pula agaknya mengapa budaya rukun dalam masyarakat Melayu tersebut mampu terpelihara dengan baik selama berabad-abad, karena dikaitkan dengan wujudnya nilai-nilai kerukunan

⁵⁷ Badan Pusat Statistik Provinsi Riau tahun 2017.



yang terdapat di antara pasal-pasal dalam Gurindam 12 karya Raja Ali Haji. Oleh sebab itu, hingga kini Gurindam 12 sebagai salah satu produk seni budaya menjadi *masterpiece* budaya Melayu yang senantiasa dikenang orang.

Karya monumental salah seorang Raja Melayu yang sarat dengan pesan-pesan agama dan kemanusiaan ini memberikan pengaruh besar dalam membentuk perilaku masyarakat Melayu dalam pergaulan mereka sehari-hari. Jadi, cukup beralasan bahwa keadaan harmonis dan rukun yang selama ini terbangun secara kondusif di Riau merupakan kontribusi nyata dari keberadaan budaya Melayu secara umum dan Gurindam 12 secara khusus.

Tidak dapat dimungkiri bahwa keberadaan Kerajaan Melayu Riau merupakan salah satu faktor penting dalam membina kerukunan dan keharmonisan masyarakat termasuk kerukunan umat beragama. Memang, sedari awal semenjak berdirinya kerajaan Melayu di wilayah Riau (kini menjadi Provinsi Riau dan Provinsi Kepulauan Riau), masyarakat Melayu selalu terbuka menerima kehadiran para pendatang dari berbagai suku, bangsa, dan agama. Hal ini mungkin disebabkan antara lain oleh sifat etnis Melayu yang selalu *welcome*, terbuka terhadap siapa saja dan memiliki rasa persaudaraan yang tinggi.

Meskipun orang Melayu tidak lagi merupakan satu-satunya penduduk mayoritas masyarakat Riau, namun karena Provinsi Riau berada di bawah naungan budaya Melayu, maka para pendatang diharapkan menyesuaikan diri dengan budaya Melayu. Artinya, budaya Melayu dijadikan payung dan acuan bagi mereka dalam berperilaku dan bertindak. Pepatah: Di mana bumi dipijak di situ langit dijunjung, dipegang teguh oleh para pendatang. Agar masyarakat selalu menjaga budaya Melayu, maka setiap hari Jumat seluruh karyawan instansi pemerintah harus memakai pakaian Melayu, berupa baju Teluk Belanga, dan dalam setiap pidato selalu disertai dengan pantun.

Provinsi Riau terletak tepat di tengah-tengah Pulau Sumatera yang berbatasan dengan beberapa provinsi tetangga seperti Provinsi Sumatera Utara, Sumatera Barat, Jambi, dan Kepulauan Riau,



sehingga secara umum penduduk Provinsi Riau beserta budayanya menjadi tempat bertemu, berasimilasi dan berakulturasi berbagai budaya yang dibawa oleh pendatang dari berbagai etnis baik di dalam maupun di luar Pulau Sumatera. Dengan demikian, komposisi penduduk Provinsi Riau terdiri dari masyarakat yang sangat heterogen dengan beragam etnis, suku, status sosial, agama, budaya, dan bahasa.

Keadaan ini didorong pula oleh semakin maju dan berkembangnya perekonomian di Provinsi Riau sehingga menarik para pendatang baru mengadu nasib di sini, dan tentunya bermukim di wilayah Provinsi Riau. Meskipun demikian, budaya Melayu sebagai budaya asli penduduk Provinsi Riau masih tetap eksis dan dipertahankan; misalnya, melalui seni tari, seni suara, pantun, sastra, kuliner, pakaian, upacara adat, upacara perkawinan, khitanan, bangunan rumah adat, dan tata krama kehidupan masyarakat.

Komitmen untuk tetap mempertahankan dan melestarikan budaya Melayu ini dinyatakan secara tegas dalam visi Riau 2020 yang berbunyi: Terwujudnya Provinsi Riau sebagai Pusat Perekonomian dan Kebudayaan Melayu dalam Lingkungan Masyarakat yang Agamis, Sejahtera Lahir dan Batin, di Asia Tenggara tahun 2020. Berdasarkan kalimat Visi Riau 2020, subjek utama yang ingin dicapai dari setiap aktivitas pembangunan di Riau adalah Riau sebagai pusat perekonomian dan pusat kebudayaan Melayu dengan bentangan ruang Asia Tenggara.

Jika dilihat sejarah ke belakang, sesungguhnya Budaya Melayu yang identik dengan Islam sudah sejak zaman dahulu menyatu dalam masyarakat dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Antara ajaran Islam itu sendiri dan cara hidup masyarakat hampir tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lain.

Kehidupan umat beragama yang sangat beragam di Provinsi Riau sejak dahulu sampai saat sekarang cukup aman dan damai serta berjalan sesuai tatanan sosial yang ada dalam masyarakat. Pemeluk dari berbagai agama yang ada di daerah ini seperti Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu relatif hidup rukun dan damai berdampingan mesra dalam ayoman pemerintah



daerah. Meskipun terjadi konflik seperti pendirian rumah ibadah yang sesuai dengan IMBnya tetapi itu semua tidak sampai menimbulkan korban jiwa dan kerugian material yang besar.

Itu semua tentunya berkat usaha dan kerja sama pemerintah dan segenap lapisan masyarakat senantiasa melakukan berbagai dialog kerukunan dalam bingkai Tri Kerukunan Umat Beragama, yaitu kerukunan antar-intern umat bergama, kerukunan antar-umat beragama dan kerukunan antar-umat beragama dengan pemerintah. Perhatian Pemerintah Provinsi Riau terhadap kerukunan umat beragama diimplementasikan dengan koordinasi yang sangat sistematis dengan lembaga agama, etnis, dan suku dalam setiap persolan yang bersinggungan langsung dengan kasus-kasus sara.

Masuknya Islam melalui jalur Barat diperkirakan berasal dari Sumatera Barat di mana Syekh Burhanuddin sebagai pembawa Islam ke Kuntu pada awalnya telah menyebarkan dan mengembangkan agama Islam di Ulakan Pariaman, Sumatera Barat. Artinya, perjalanan Syekh Burhanuddin ke Kuntu tiada lain dikarenakan adanya perluasan wilayah ataupun pengembangan agama Islam ke berbagai daerah. Dan apabila diperhatikan letak daerah Kuntu yang berada di pinggir anak sungai Kampar, maka sangat jelas perjalanan pada masa itu dilakukan melalui sungai yang berfungsi sebagai sarana transportasi. Hal ini dikarenakan transportasi darat sangat tidak memungkinkan dilakukan pada masa itu, kecuali melalui perbukitan Bukit Barisan yakni bukit panjang dan terjal yang memisahkan Sumatera Barat dan Riau.

Dalam perjalanan Syekh Burhanudin dari Ulakan Pariaman ke Kuntu diperkirakan menggunakan jalur Sungai Kampar karena anak cabang Sungai Kampar sampai ke wilayah Sumatera Barat terutama di Kabupaten Limapuluh Kota, yakni Payakumbuh dan daerah sebelumnya adalah Pangkalan. Di daerah Pangkalan ini Sungai Sibayang, yakni anak Sungai Kampar mencapai alirannya. Oleh karena itu, sangat besar kemungkinan bahwa islamisasi Riau terjadi melalui jalur barat yakni dari Sumatera Barat. Artinya, islamisasi Riau kemungkinan juga terjadi dan bermula dari Sumatera



Barat melalui Sungai Sebayang di Kuntu Kampar karena Sungai Sebayang merupakan anak cabang Sungai Kampar yang hulunya sampai ke Payakumbuh.

Selain itu juga dapat dilakukan perjalanan melalui darat, yakni melalui perbukitan yang tinggi yang membatasi Sumatera Barat dan Riau. Perjalanan yang dilakukan adalah dengan berjalan kaki sambil menuruni perbukitan dan mendaki perbukitan yang berlapis-lapis karena Bukit Barisan yang membentang di sepanjang pulau Sumatera pada bagian tengahnya sangat kukuh adanya. Oleh karena itu, sangat dimungkinkan islamisasi Riau terjadi melalui daerah tetangganya yang terdekat yakni Sumatera Barat.

Sungai Kampar pada masa lalu merupakan sungai yang menjadi sarana transportasi para pedagang asing terutama pedagang dari Arab yang jauh sebelum islamisasi sudah melakukan transaksi dagang ke berbagai daerah di Riau termasuk daerah Kuntu di sepanjang aliran Sungai Kampar. Kuntu terkenal dengan ladanya yang menjadi sasaran pedagang Arab. Setiap tahun kedatangan utusan dari Timur Tengah ke wilayah Nusantara selalu bertambah. Misalnya, pada masa Dinasti Umayyah telah melakukan ekspedisi ke Cina sebanyak 17 Muslim.

Kemudian dilanjutkan pada masa Dinasti Abbasiyah juga telah dikirim 18 utusan/delegasi Muslim ke negeri Cina, yang tentunya tidak hanya ke negeri Cina perjalanan yang mereka lakukan, diperkirakan rombongan Muslim tersebut juga singgah di beberapa negeri atau pelabuhan seperti Aceh dan terus memasuki Selat Malaka sebelum sampai ke Cina.

Atas itu semua yang diperkuat dengan temuan-temuan sejarah, para ahli sejarah memperkuat pendapatnya untuk mengatakan bahwa pada pertengahan pada akhir abad ke-7 sudah berdiri beberapa perkampungan Muslim di Kanfu atau Kanton. Kanton merupakan pelabuhan pertama yang disinggahi oleh para pedagang ketika memasuki wilayah Cina.

Persentuhan antara penduduk pribumi dengan pedagang Muslim dari Arab, Persia, dan India memang pertama kali terjadi di daerah Sumatera bagian Utara karena posisi letaknya yang strate-



gis untuk persinggahan para pedagang waktu itu. Kondisi itu memperkuat indikasi bahwa diperkirakan proses islamisasi sudah berlangsung sejak persentuhan itu terjadi sehingga terbentuk komunitas di mana orang-orang Arab yang bermukim di perkampungan itu menikah dengan penduduk lokal sehingga membentuk komunitas-komunitas Muslim.

Menurut catatan sejarah Nusantara bahwa pada masa Raja Cola dari India Selatan dapat melumpuhkan kekuasaan maritim Sriwijaya. Seluruh wilayah kekuasaan Sriwijaya mulai melemah di Nusantara termasuk juga di daerah Kuntu. Kesempatan ini pula yang dimanfaatkan oleh penguasa Islam untuk mengembangkan ajarannya dengan mengirimkan ulama-ulama ke berbagai wilayah dan daerah yang ada di salah satunya adalah Syekh Burhanuddin yang menganut Mazhab Syafi'i dalam menyebarkan dakwah Islam.

Dengan adanya dakwah jelaslah merupakan suatu usaha untuk mengajak orang lain menyakini dan mengamalkan akidah dan syari'ah Islam yang lebih dahulu telah diyakini dan diamalkan oleh pendakwah itu sendiri. Adanya dakwah merupakan salah satu usaha dalam menyebarkan agama Islam, karena dakwah mempunyai tujuan yang hendak dicapai dalam aktivitasnya.

Sebagaimana yang dikatakan oleh Asmuni Syakir bahwa tujuan umum dakwah Islam adalah mengajak umat manusia kepada jalan yang benar yang diridhai oleh Allah Swt. agar dapat hidup bahagia dan sejahtera di dunia dan di akhirat.⁵⁸ Selain itu, tujuan dakwah itu antara lain: (1) menyiarkan tuntunan Islam, membetulkan akidah dan meluruskan amal perbuatan manusia, terutama budi pekerti; (2) memindahkan hati dari keadaan yang jelek kepada keadaan yang baik; (3) membentuk persaudaraan dan menguatkannya tali persatuan di antara kaum Muslimin; (4) menolak paham ateisme.

Kegiatan yang harus diselenggarakan dalam rangka pelaksanaan dakwah itu mencakup hal yang sangat luas yang meliputi bagaimana usaha untuk mengajak orang yang belum beragama Is-

⁵⁸ Asmuni Syakir, *Dasar-dasar Strategi Dakwah Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1983), h. 51.



lam untuk mau menerima Islam sebagai agamanya. Adapun kewajiban untuk berdakwah itu tidak mempunyai waktu tertentu akan tetapi dapat dilaksanakan kapan dan di mana saja, seperti apa yang telah dilakukan oleh para Rasul Allah Swt. terdahulu. Dengan tujuan untuk menumbuhkan pengertian, kesadaran panghayatan dan pengamalan ajaran agama Islam yang dibawa oleh para da'i atau juru dakwah.⁵⁹

Dalam pengembaraannya menyebarkan dan mengembangkan dakwah Islam, Syekh Burhanuddin sebelum sampai ke Desa Kuntu, beliau telah menyinggahi beberapa daerah lain dengan tujuan yang sama, yaitu untuk mengembangkan ajaran agama Islam.

Strategi yang digunakan Syekh Burhanuddin dalam melaksanakan tugasnya dalam mengembangkan dakwah Islam di daerah Kuntu dilakukan dengan pendekatan yang berbagai macam antara lain: (1) pendekatan kepada kepala suku dengan maksud untuk mengajak mereka (kepala suku) memeluk agama Islam. Setelah kepala suku ini masuk Islam, Syekh Burhanuddin berharap agar para kepala suku ini nantinya akan menyampaikan dan mengajak anggota sukunya untuk memeluk agama Islam.

Cara seperti inilah yang dilakukan Syekh Burhanuddin ketika memasuki Desa Kuntu. Namun sebelum memasuki Desa Kuntu, diprediksi bahwa terlebih dahulu beliau belajar bahasa desa. Prediksi ini muncul karena bahasa berguna untuk komunikasi sebab sangat mustahil kalau tidak memahami bahasa daerah akan terjadi interaksi dengan masyarakat tempatan.

⁵⁹ Arifin Med, *Psikologi Dakwah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), h. 14.







Bab 3

SEJARAH GERAKAN FUNDAMENTALISME AGAMA

A. PENGERTIAN FUNDAMENTALISME

Fenomena paling mengejutkan di akhir abad ke-20 adalah munculnya apa yang disebutkan dengan fundamentalisme dalam tradisi keagamaan dunia. Fundamentalisme menjadi wacana yang belakangan memperoleh perhatian luas. Segala bentuk kekerasan atas nama agama atau kelompok akan selalu dikaitkan dengan gerakan fundamentalisme.

Eksistensi fundamentalisme menguat ketika desakan modernitas dengan berbagai produknya, termasuk budaya, mengalir dengan deras. Tidak jarang cara kekerasan diabsahkan, sehingga kemudian fundamentalisme sering disejajarkan dengan terorisme. Padahal antara keduanya terdapat perbedaan yang cukup signifikan. Dalam konteks inilah, perbincangan terhadap fundamentalisme khususnya fundamentalisme Islam kembali menguat pasca-serangan 11 September 2001 di Amerika Serikat dan Bom Bali di Indonesia.

Bassam Tibi menjelaskan bahwa fundamentalisme merupakan gejala ideologis yang muncul sebagai respons atas problem-problem globalisasi, fragmentasi, dan benturan peradaban. Namun dalam perkembangan selanjutnya, agitasi fundamentalisme mengakibatkan kekacauan di seluruh dunia.¹

Para ahli kesulitan dalam mendefinisikan istilah fundamentalisme untuk masa kekinian. Sebab, term fundamentalisme dipakai oleh banyak kalangan untuk menunjuk sesuatu dalam arti, maksud, dan tujuan yang berbeda-beda, bahkan terkadang bertentangan. Tak ayal, interpretasi yang tumpah pun beragam.

Secara etimologi, istilah fundamentalisme berasal dari kata fundamen, yang berarti dasar. Adapun secara terminologi, fundamentalisme adalah aliran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara rigid dan literalis.² Namun demikian, istilah fundamentalisme sesungguhnya cukup problematis dan menimbulkan berbagai perbedaan. Istilah fundamentalisme tidak hanya terjadi pada agama tertentu. Pelabelan fundamentalisme terhadap gerakan Islam semata, seperti yang sekarang terstigma, merupakan suatu hal yang tidak tepat.

Fundamentalisme dapat berlaku pada semua agama. Dalam agama Hindu, Buddha, Konghucu juga terdapat kelompok fundamentalis, yaitu mereka yang menolak butir-butir nilai liberal, saling membunuh atas nama agama, dan berusaha membawa hal-hal yang sakral ke urusan politik dan negara. Fundamentalisme bukanlah monopoli agama tertentu saja.³

Ekspresi dari fundamentalisme memang cukup mengerikan, berbagai macam tindakan kekerasan atas nama agama selalu terjadi, bahkan mereka mampu menggulingkan pemerintahan yang berkuasa. Kaum fundamentalisme tidak mau dipusingkan dengan

¹ Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia*, terj. Imron Rosyidi, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 8.

² Mahmud Amin al-Alim, *Al-Fikri al-Araby al-Mu'ashir bayna al-uluhiyyah wa al-Almaniyyah*, dalam *Al-Ushuliyyah al-Islamiyyah*, (Qadhaya Fikriyah Li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1993), h. 10.

³ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, terj. Satrio Wahono, M. Helmi dan Abdulhal Ali, (Jakarta & Bandung: Serambi & Mizan, 2002), h. x.



istilah demokrasi, pluralisme, toleransi beragama, menjaga kedamaian, kebebasan berbicara, atau pemisahan antara agama dan negara.⁴

Fundamentalisme dianggap sebagai aliran yang berpegang teguh pada fundamen agama Kristen melalui penafsiran terhadap kitab suci agama itu sendiri secara rigid dan literalis. Terlepas dari keberatan-keberatan yang dipahami, ide dasar dalam istilah fundamentalisme Islam terdapat kesamaan dengan fundamentalisme Kristen, yaitu kembali kepada fundamen (dasar-dasar) agama secara total dan literal, bebas dari kompromi, penjinakan, dan reinterpretasi.⁵

Catatan sejarah, fundamentalisme Islam berawal dari persoalan teologis, namun dalam perkembangannya lebih merupakan teori politik ketimbang teologi dan praktik sosial. Menurut kalangan fundamentalis, Islam bukan hanya diasumsikan sebagai alternatif ideologis, akan tetapi merupakan keharusan teologis dan politik secara bersamaan.

Teori tersebut dikemas dalam sistem Islam yang menyeluruh, ideal dan modern dengan cara mengimplementasikan syariat Islam ke seluruh kehidupan pribadi maupun sosial sesuai dengan *nash* yang tersurat dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi.

Fenomena fundamentalisme dalam Islam dapat ditemukan pada dua akar teologi, yaitu *pertama*, merujuk pada gerakan yang memperjuangkan Islam sebagai entitas politik, asumsi ini diperkuat dengan latar sejarah Khawarij yang pada zamannya menempatkan hukum sebagai landasan politik. *Kedua*, merujuk pada generasi awal, yakni pada era kehidupan Nabi dan para sahabat di mana saat itu orang Islam hidup secara sederhana dan agama dijalankan melalui prinsip-prinsip dasar Islam.

Fundamentalisme dalam melanjutkan aktivitasnya, di samping bersandar pada akar teologi juga menggunakan instrumen yang disebut jihad yang diartikan dengan perang. Konsep jihad ini sering kali dilegitimasi oleh kalangan Islam fundamentalis untuk mel-

⁴ *Ibid.*, h. ix.

⁵ Ernest Gellner, *Post Modernism, Reasens and Religion*, (London: Routledge, 1992), h. 2.



kukan tindakan teroris. Alasan yang mendasari berjihad secara teologis adalah sebuah ayat *Tidak akan rela baik Yahudi maupun Nasrani sehingga engkau tunduk kepadanya*.⁶ Ayat ini dipahami bahwa orang Yahudi maupun Nasrani adalah pihak yang perlu diwaspadai karena selalu menyerang terutama terhadap akidah.⁷ Implikasi dari pemahaman yang literalistik ini dalam sejarah dapat dilihat ketika terjadi Perang Salib antara umat Islam dan Kristen selama kurang lebih 300 tahun.

Fundamentalisme adalah fakta global dan muncul pada semua kepercayaan sebagai tanggapan pada masalah-masalah modernisasi. Ada judaisme fundamentalis, Kristen fundamentalis, Hindu fundamentalis, Sikh fundamentalis, dan bahkan Konfusianisme fundamentalis.⁸ Karen Armstrong mengatakan bahwa gerakan fundamentalis tidak muncul begitu saja sebagai respons spontan terhadap datangnya modernisasi yang dianggap sudah keluar terlalu jauh. Semua orang religius berusaha mereformasi tradisi mereka dan memadukannya dengan budaya modern, seperti dilakukan pembaruan Muslim. Ketika cara-cara moderat dianggap tidak membantu, beberapa orang menggunakan metode yang lebih ekstrem, dan saat itulah gerakan fundamentalis lahir.⁹

Pihak Barat sering memberi kesan bahwa bentuk keagamaan yang saling bertentangan sekali-sekali diwarnai kekerasan yang dikenal sebagai fundamentalisme hanya ada pada fenomena Islam.

Istilah ini seperti dikatakan Willian Montgomery Watt, pada dasarnya merupakan suatu istilah Inggris kuno kalangan Protestan yang secara khusus diterapkan kepada orang-orang yang berpandangan bahwa Al-Kitab harus diterima dan ditafsirkan secara harfiah. Istilah sepadan yang paling dekat dalam bahasa Perancis adalah *integrism*, yang merujuk kepada kecenderungan senada tetapi tidak dalam pengertian kecenderungan yang sama di

⁶ QS. *al-Baqarah* [2]: 120.

⁷ Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid I, terj., (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), h. 195.

⁸ Armstrong, *Islam a Short History: Sepintas Sejarah Islam*, (Yogyakarta: Teralitera, 2002), h. 193.

⁹ *Ibid.*, h. 10.



kalangan kaum Katolik Romawi.

Kaum fundamentalis Sunni menerima Al-Qur'an secara harfiah, sekalipun dalam beberapa kasus dengan syarat-syarat tertentu, tetapi mereka juga memiliki sisi lain yang berbeda. Kaum Syiah Iran, yang dalam suatu pengertian umum adalah para fundamentalis, tidak terikat kepada penafsiran harfiah Al-Qur'an. Watt mendefinisikan bahwa kelompok fundamentalis Islam adalah kelompok Muslimin yang secara sepenuhnya menerima pandangan dunia tradisional serta berkehendak mempertahankannya secara utuh.¹⁰

James Barr dalam bukunya *Fundamentalism* mengkritik definisi yang mengatakan bahwa kaum fundamentalis adalah kelompok yang menafsirkan kitab suci secara harfiah. Menurutnya, definisi itu jauh dari tepat. Ia mengemukakan ciri-ciri fundamentalisme (Kristen) sebagai berikut: Penekanan yang sangat kuat pada ketiadasalahan (*inerrancy*) Al-Kitab. Bahwa Al-Kitab tidak mengandung kesalahan dalam bentuk apa pun; Kebencian yang mendalam terhadap teologi modern serta terhadap metode, hasil dan akibat-akibat studi kritik modern terhadap Al-Kitab; Jaminan kepastian bahwa mereka yang tidak ikut menganut pandangan keagamaan mereka sama sekali bukanlah Kristen sejati.¹¹

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 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 kosakatanya, fundamentalis

¹⁰ Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), h. 3-4.

¹¹ Barr, *Fundamentalisme*, (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1996), h. 1.



sejati adalah orang yang komitmen terhadap proyek rekonstruksi atau *rethinking* (pemikiran kembali).¹² Fazlur Rahman 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 provinsi-provinsi Kerajaan Utsmani (Ottoman) dan di India. Ia menunjuk gerakan Wahabi yang merupakan gerakan kebangkitan ortodoksi sebagai gerakan yang sering dicap sebagai fundamentalisme.¹³

Dalam pandangan Richard Nixon, Mantan Presiden Amerika, bahwa orang-orang fundamentalis (Islam), yaitu: Mereka yang digerakkan oleh kebencian mereka yang besar terhadap Barat. Mereka bersikukuh untuk mengembalikan peradaban Islam yang lalu dengan membangkitkan masa lalu, bertujuan untuk mengaplikasikan syariat Islam. Mengampanyekan bahwa Islam adalah agama dan negara, dan meskipun mereka melihat masa lalu, namun mereka menjadikan masa lalu itu sebagai penuntun bagi masa depan. Mereka bukan orang-orang konservatif tetapi mereka adalah orang revolusioner.¹⁴

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.¹⁵

Tokoh-tokoh yang biasa digolongkan modernis dan neo-modernis menggunakan istilah fundamentalisme dengan nada yang

¹² Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 14.

¹³ Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1997), h. 286.

¹⁴ Imarah, *Fundamentalisme dalam Perspektif Barat dan Islam*, (Yogyakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 21

¹⁵ Bellah, *Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 35.



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 Libya, Aljazair, Lebanon, dan Iran.¹⁶

Akibat istilah yang digunakan oleh media massa, pengertian kaum fundamentalisme Muslim kini cenderung diartikan sebagai kelompok Islam yang berjuang mencapai tujuannya dengan menggunakan cara-cara kekerasan. Fundamentalisme Islam bagi media-media Barat tidak lain berarti Islam yang kejam, Islam yang terbelakang dan sebagainya.¹⁷

Golongan-golongan yang kurang simpati, menyebutnya dengan istilah *muta'ashibun* (orang-orang fanatik) ataupun *mutathar-rifun* (orang-orang radikal). Pemerintah Indonesia secara khusus menggunakan istilah ekstrem kanan untuk menyebut fundamentalis. Kelompok ini dituduh ingin mengganti negara Pancasila dengan negara Islam.

Di Malaysia, istilah Puak Palampau (orang-orang ekstrem) atau puak pengganas (orang-orang kejam) telah lazim digunakan oleh media massa untuk mengganti istilah kaum fundamentalis.

Menurut Leonard Binder, sebagai aliran keagamaan fundamentalisme adalah aliran yang bercorak romantis kepada Islam periode awal. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah lengkap, sempurna, dan mencakup segala persoalan. Hukum-hukum Tuhan diyakini telah mengatur seluruh alam semesta tanpa ada masalah-masalah yang luput dari perhatiannya.¹⁸

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 ber-

¹⁶ Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 6.

¹⁷ *Ibid.*, h. 8.

¹⁸ *Ibid.*, h. 10.



corak *rigid* dan *ta'ashub* yang bercita-cita untuk menegakkan konsep keagamaan dari abad ketujuh masehi, yaitu doktrin Islam dari zaman klasik.¹⁹

Menurut M. 'Abid al-Jabiri, istilah fundamentalis awalnya dicetuskan sebagai *signifier* bagi gerakan Salafiyyah Jamaluddin Al-Afghani. Istilah ini, dicetuskan karena bahasa Eropa tak punya istilah padanan yang tepat untuk menerjemahkan istilah Salafiyyah. Bahkan Anwar Abdul Malik pun memilih istilah itu sebagai representasi dari istilah Salafiyyah Al-Afghani, dalam bukunya *Mukhtarat min Al-Adab Al-Arabi Al-Mu'ashir* dengan tujuan memudahkan pemahaman dunia tentangnya dengan istilah yang sudah cukup akrab: fundamentalisme.²⁰

Pendapat senada juga diungkapkan oleh Hasan Hanafi. Profesor filsafat Universitas Kairo ini mengatakan bahwa term Muslim fundamentalis adalah istilah untuk menunjuk gerakan kebangkitan Islam, revivalisme Islam, dan gerakan/kelompok Islam kontemporer, yang sering digunakan peneliti Barat lalu sering digunakan oleh banyak pemikir.²¹

Istilah *ushuliyah* (fundamentalisme) dengan makna yang populer dalam dunia media massa tersebut, adalah berasal dari Barat, dan berisikan pengertian dengan tipologi Barat pula. Sementara, istilah *ushuliyah* dalam bahasa Arab dan dalam wacana pemikiran Islam, mempunyai pengertian-pengertian lain yang berbeda dengan apa yang dipahami oleh wacana pemikiran Barat yang saat ini digunakan oleh banyak orang.

Perbedaan pemahaman dan substansi dalam menggunakan istilah yang sama, merupakan sesuatu yang sering terjadi dalam banyak istilah yang digunakan oleh bangsa Arab dan kaum Muslimin, serta secara bersamaan digunakan pula oleh kalangan Barat, padahal keduanya mempunyai pengertian berbeda dalam melihat

¹⁹ *Ibid.*, h. 17.

²⁰ Al-Jabiri, *Dlarurah al Bahts 'an Niqath al Iltiqa li Muwajahah al Mashir al-Musytarak*, dalam Hassan Hanafi & M. 'Abid al-Jabiri, *Hiwar al-Masyriq wa al-Maghrib*, (Beirut: Muasasah Al-Arabiyyah, 1990), h. 32-34.

²¹ Hanafi, *Al-Ushuliyah wa al 'Ashr*, dalam Hanafi & M Abid Al-Jabiri, *Hiwar Al-Masyriq wa al-Maghrib*, (Beirut: Muasasah Al-Arabiyyah, 1990), h. 23.



istilah yang sama itu. Hal ini banyak menimbulkan kesalahpahaman dan kekeliruan dalam kehidupan budaya, politik, dan media massa kontemporer yang padanya perangkat-perangkat komunikasi mencampuradukkan berbagai istilah yang banyak, yang sama istilahnya, namun berbeda-beda pengertian, latar belakang, dan pengaruhnya.

Al-Asymawi berkata bahwa istilah fundamentalis awalnya berarti umat Kristen yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen yang pertama. Term itu kemudian berkembang. Lalu disematkan pada setiap aliran yang keras dan rigid dalam menganut dan menjalankan ajaran formal agama, serta ekstrem dan radikal dalam berpikir dan bertindak. Hingga komunitas Islam yang berkarakter semacam itu kena imbas disebut fundamentalis, dan istilah fundamentalisme Islam pun muncul.²²

Pikiran inti dari Muslim fundamentalis adalah *Hakimiyyat Allah*. Yaitu, pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariat-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya.²³ Landasan berpikir ini berupa kalimat tauhid *la ilaha illa Allah*. Yang berarti; tiada Tuhan selain Allah, dan tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah.²⁴ Sehingga, ia berimplikasi epistemologis pada pengasihan semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah, dan berimplikasi epistemologis pada pemberian label musyrik, kafir, fasik, dan zalim bagi siapa saja yang tak mengasih selain Allah dan syariat-Nya.

Hal ini terbukti pada perkataan Muslim fundamentalis bahwa; siapa pun yang enggan menegasikan sistem selain Allah, atau menolak dan memusuhi kedualatan dan sistem Allah (*hakimiyyat Allah dan syariat Allah*), adalah musyrik Jahiliah. Karena mereka telah menyekutukan Tuhan dengan mengakui otoritas selain-Nya dan menggunakan sistem selain sistem-Nya.

²² al-'Asymawi, *Al-Islam al-Siyasi*, (Kairo: Sina li Nasyr, 1987), h. 129.

²³ Quthub, *Ma'alim fi al-Thariq*, (Kairo: Dar Syuruq, 1992), h. 10-11.

²⁴ *Ibid.*, h. 17.



B. DISKURSUS FUNDAMENTALISME

Menurut Karen Armstrong, akar fundamentalisme lahir pada penghujung abad ke-15 M. Pada tahun 1492, Raja Ferdinand dan Ratu Isabelle, dua penguasa Katolik, berhasil menaklukkan Granada. Penaklukkan ini diikuti dengan pemaksaan terhadap kaum Muslim dan Yahudi untuk konversi ke agama Katolik. Mereka yang menolak untuk konversi kemudian dideportasi atau diinkuisisi. Korban utama dalam inkuisisi ini adalah kaum Yahudi. Saat itulah kaum Yahudi memberikan respons dan perlawanan dalam bentuk gerakan-gerakan fundamental berupa organisasi perlawanan bawah tanah. Kaum Yahudi yang dipaksa pindah yang dipaksa pindah ke Kristen diajak untuk kembali kepada agama Yahudi. Namun gerakan ini terus memperoleh pengawasan yang ketat, bahkan para pelakunya dikejar-kejar oleh eksekutor inkuisisi. Dari peristiwa inilah, fundamentalisme bisa hadir dalam setiap agama yang telah tercerabut dari akar doktrin agamanya melalui kekerasan.²⁵

Akan tetapi, istilah fundamentalisme pertama kali digunakan pada awal abad ke-20. Mereka yang menggunakannya adalah kaum Protestan, yang menyebut diri mereka sebagai fundamentalis. Hal ini dilakukan sebagai semacam identitas untuk membedakan diri mereka dengan kaum Protestan lainnya yang lebih liberal yang menurut pandangan mereka telah merusak keimanan Kristen. Kaum fundamentalis ini ingin kembali ke dasar dan menekankan aspek fundamental dari tradisi Kristen, yaitu suatu tradisi yang mereka definisikan sebagai pemberlakuan secara harfiah terhadap kitab suci serta penerimaan doktrin-doktrin inti tertentu. Sejak saat itulah, istilah fundamentalisme kemudian dipakai secara serampangan untuk menyebut terhadap setiap gerakan pembaruan yang terjadi di berbagai agama dunia lainnya.²⁶

Adapun karakteristik yang menonjol pada fundamentalisme adalah skripturalisme, yaitu keyakinan secara harfiah terhadap ki-

²⁵ *Ibid.*, h. 12-13.

²⁶ Jalaluddin Rahmat, *Reformasi Sufistik*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 261.



tab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tidak ada kesalahan.²⁷ Keyakinan semacam inilah yang kemudian dikembangkan menjadi gagasan dasar bahwa suatu agama harus dipegang secara kukuh dalam bentuknya yang literal dan bulat tanpa kompromi, tanpa pelunakan, tanpa reinterpretasi, dan pengurangan.

Fundamentalisme agama memang sering kali dikaitkan dengan tindakan-tindakan kekerasan dan terorisme. Secara historis, terma fundamentalisme²⁸ agama mulanya digunakan untuk menyebut gerakan dalam agama Kristen Protestan di Amerika Serikat yang lahir dalam situasi konflik antara budaya urban dan budaya pedesaan pasca-Perang Dunia I, di mana terjadi depresi nilai-nilai agraris dalam proses industrialisasi dan urbanisasi di negeri itu.²⁹

Gerakan ini menganut ajaran ortodoksi Kristen yang berdasarkan atas keyakinan-keyakinan mendasar tertentu. Keyakinan dimaksud adalah bahwa kitab suci secara harfiah tidak mengandung kesalahan (*the literal inerrancy of the scriptures*), Yesus akan turun kembali ke dunia (*the second coming of Yesus Christ*), Yesus terlahir dari Maria yang perawan (*the virgin birth*), Yesus dibangkitkan secara jasmaniah dari kematian (*the physical resurrection of the body*), Yesus menebus dosa seluruh umat manusia (*the substitution atonement*), manusia pada dasarnya sangat buruk, ada dalam keadaan berdosa semenjak awal kejadiannya (*the total depravity of man-original sin*).³⁰

Keyakinan-keyakinan dasar di atas sebenarnya tidak sedikit pun menyiratkan kemestian munculnya sikap kaku tanpa kompromi sebagaimana yang dibayangkan pada sekte-sekte yang saat

²⁷ Richard T. Anton, *Memahami Fundamentalisme*, terj. Muhammad Shodiq, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003) h. 41.

²⁸ Fundamental merupakan kata sifat yang memberikan pengertian bersifat dasar (pokok), mendasar. Kata tersebut diderivasi dari kata "*fundament*" yang berarti dasar, asas, alas, fondasi. Lihat: Poerwadarminta, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 245.

²⁹ Lihat M. Dawam Rahardjo, "Fundamentalisme" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 87.

³⁰ Harry Mc Mullan, "Understanding Christian Fundamentalism" dalam <http://www.ubfellowship.org/archive/readers/doc176.htm>.



ini diidentifikasi sebagai fundamentalis. Pada mulanya, ajaran-ajaran tersebut memang memberikan ruang bagi pertimbangan nalar untuk mengkritisnya secara cerdas. Penganut ajaran tersebut dapat mengkritisi dan memperdebatkan keyakinan-keyakinan dasar ini.

Namun perkembangan selanjutnya kemudian menunjukkan fenomena yang berbalik. Keyakinan-keyakinan dasar tersebut kemudian diyakini sedemikian rupa sehingga hanya memberikan sedikit ruang yang sempit bagi munculnya pendapat yang berbeda. Pembalikan fenomena tersebut dapat dilihat pada, misalnya, ajaran bahwa Bibel tidak mengandung kesalahan kemudian dikembangkan menjadi ajaran bahwa kitab tersebut menjadi satu-satunya sumber kebenaran.³¹

Pengembangan keyakinan tersebut tentu melahirkan sikap kaku tanpa mengenal kompromi dan cenderung mengarah pada klaim-klaim kebenaran (*truth claims*). Klaim-klaim kebenaran tersebut pada gilirannya dapat melahirkan pembenaran penggunaan kekerasan bagi elemen-elemen lain yang tidak sejalan dengannya.

Dengan kerangka berpikir seperti itu, tentu menjadi mudah untuk mengidentifikasi munculnya fenomena fundamentalisme dalam setiap agama. Fundamentalisme agama merupakan fenomena yang dapat ditemukan kemunculannya dalam setiap agama, termasuk di antaranya juga Islam.

Secara historis, fenomena fundamentalisme Islam bisa dirunut dalam rentang sejarah yang sedemikian panjang hingga pada era awal perkembangan agama Muhammad tersebut. Upaya-upaya pembunuhan yang didalangi oleh sekte Khawarij terhadap tokoh-tokoh sahabat Nabi seperti Ali bin Abi Thalib, Mu'awiyah, dan Amr bin Ash sebagai rangkaian lanjutan dari peristiwa *tahkim* merupakan cikal-bakal kelahiran gerakan-gerakan fundamentalisme Islam.

Argumentasi yang dijadikan pembenar sekte Khawarij atas tindakan-tindakan kekerasan mereka juga berlatar belakang ke-

³¹ *Ibid.*, h. 90.



agamaan, yaitu bahwa mereka yang dijadikan korban adalah tokoh-tokoh yang melegalkan *tahkim* yang menurut mereka haram untuk dilakukan. Padahal, menurut mereka, umat Islam harus menyelesaikan persoalan-persoalan mereka dengan didasarkan pada Al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber kebenaran.

Sejarah juga mentranskrip rekaman-rekaman historis tentang fenomena munculnya gerakan fundamentalisme Islam pada peristiwa Mihnah pada masa pemerintahan khalifah al-Ma'mun (813-833). Dalam peristiwa tersebut, terjadi pemaksaan pendapat oleh sekte Mu'tazilah, sebuah sekte dalam Islam yang justru mendaku dirinya sebagai sekte rasionalis. Tokoh-tokoh Islam dan pemuka masyarakat yang tidak sependapat dengan sekte tersebut dipenjarakan, disiksa, dan bahkan ada yang dihukum mati.

Fenomena munculnya gerakan-gerakan fundamentalisme Islam hampir tidak pernah berhenti dalam rentang perjalanan sejarah umat Islam. Fenomena tersebut tetap berlanjut hingga kini dengan modus-modus yang lebih beragam. Pemboman terhadap World Trade Center (WTC), Amerika Serikat, pada 11 September 2001, pemboman pusat hiburan di Legian Bali, pembajakan-pembajakan terhadap pesawat milik negara-negara Barat dan lain-lain merupakan rangkaian lanjutan sejarah kemunculan fundamentalisme Islam.

Dari rekaman sejarah tersebut bisa dilihat bahwa fundamentalisme Islam lebih banyak menekankan atau setidaknya tidaknya membenarkan penggunaan kekerasan atas nama agama. Islam dianggap mengajarkan pada para pemeluknya yang fanatik untuk melakukan tindakan kekerasan tersebut sebagai manifestasi dari keimanan. Dalam pembicaraan mengenai sekte ini, orang kemudian membayangkan adanya sekelompok orang beriman yang meyakini mungkin secara salah bahwa Tuhan telah menyuruhnya untuk melakukan apa saja yang mungkin dapat dilakukan untuk membela agama-Nya.³²

³² Machasin, "Fundamentalisme dan Terorisme," makalah yang dipresentasikan dalam Moslem Scholars Congress dengan tema "Reading of The Religious Texts and The Roots of Fundamentalism", Saphir Yogyakarta, Minggu, 13 Juni 2004.



Fundamentalisme Islam, sebagaimana juga fundamentalisme dalam agama lain, memiliki beberapa karakteristik yang membedakannya dengan sekte lain. *Pertama*, skripturalisme, yaitu keyakinan harfiah terhadap kitab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tidak mengandung kesalahan.³³

Kedua, penolakan terhadap hermeneutika. Teks Al-Qur'an dalam pandangan sekte ini harus dipahami secara literal sebagaimana bunyinya. Nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks, bahkan terhadap teks-teks yang satu sama lain bertentangan sekalipun.

Ketiga, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme yang dianggap merongrong kesucian teks. *Keempat*, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis yang dianggap membawa manusia semakin jauh melenceng dari doktrin literal kitab suci.³⁴

Aksi-aksi kekerasan dan terorisme sebagai cara mengekspresikan pemahaman fundamentalisme Islam tersebut senantiasa dikaitkan dengan Al-Qur'an. Hal ini karena secara tekstual banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang memberikan ruang atau bahkan memotivasi lahirnya gerakan fundamentalisme Islam tersebut. Dengan kata lain, aksi-aksi kekerasan dan terorisme yang dilakukan oleh sekte Islam fundamentalis tersebut memiliki dasar *Qur'ani*. Dasar *Qur'ani* tersebut bisa dilacak dalam beberapa ayat Al-Qur'an, misalnya:

*Tidaklah pantas seorang mukmin, laki-laki ataupun perempuan, mengambil pilihannya sendiri untuk perkaranya ketika Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu perkara (perintah). Dan barangsiapa durhaka pada Allah maka sesungguhnya dia telah sesat dengan kesesatan yang jelas.*³⁵

Pemahaman secara tekstual terhadap ayat tersebut hanya memberikan satu alternatif bahwa perintah apa pun yang dibe-

³³ Richard C. Antoun, *Memahami Fundamentalisme*, terj. M. Shodiq, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), h. 41.

³⁴ Lihat Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam," dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993, h. 18-19.

³⁵ QS. *al-Ahzab* [33]: 36.



rikan oleh Allah dan Rasul-Nya harus dilaksanakan tanpa harus melihat dalam konteks apa perintah tersebut diberikan. Pemahaman secara tekstual terhadap ayat tersebut juga tidak memberikan pengecualian terhadap perintah-perintah yang, misalnya, menyangkut hubungan antara umat Islam dengan pemeluk agama lain.

Dalam hal ini, ada beberapa ayat Al-Qur'an yang secara tekstual memerintahkan untuk memerangi pemeluk agama lain, misalnya:

*Kemudian apabila telah habis bulan-bulan yang dihormati itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kamu menemuinya, tawallah mereka, kepunglah mereka, dan awasilah mereka di tiap-tiap tempat pengintaian. Kemudian jika mereka bertobat dan mendirikan shalat serta memberi zakat, maka lepaskanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Mengasih.*³⁶

Selain itu, ayat yang lain juga menyatakan:

*Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya, dan tidak memeluk agama yang benar, yaitu orang dari orang-orang yang diberi kitab, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh, sedang mereka dalam keadaan tunduk.*³⁷

Pemahaman secara tekstual terhadap ayat-ayat tersebut hanya memberikan satu pilihan bahwa umat Islam harus memerangi pemeluk agama lain, juga terhadap umat Islam yang tidak secara total³⁸ melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Ayat tersebut juga tidak menjelaskan apakah perintah untuk menyerang pemeluk agama lain tersebut diberikan dalam konteks masa perang atau masa da-

³⁶ QS. at-Taubah [9]: 5.

³⁷ QS. at-Taubah [9]: 29.

³⁸ Totalitas ketaatan seorang Muslim pada keseluruhan perintah dan larangan agama dianggap sebagai prasyarat bagi terwujudnya kejayaan umat Islam. Sekte fundamentalis Islam percaya bahwa keterpinggiran dan ketidakberdayaan umat Islam dalam percaturan internasional karena mereka meninggalkan ajaran-ajaran Islam. Lihat: Machasin, "Fundamentalisme dan Terorisme," h. 12.



mai. Sehingga dalam situasi apa pun, berdasarkan pemahaman tekstual ayat-ayat tersebut, apabila umat Islam menemukan pemeluk agama lain maka, mereka wajib untuk menyerangnya. Pemahaman tersebut mendapatkan penguatan dari ayat Al-Qur'an yang berbunyi: *Jika mereka condong pada perdamaian, maka hendaklah kamu condong kepadanya.*³⁹

Ayat tersebut dipahami oleh kelompok fundamentalis Islam bahwa umat Islam tidak boleh mengambil inisiatif untuk terciptanya perdamaian dengan pemeluk agama lain. Umat Islam hanya boleh berdamai dengan non-Muslim kalau mereka yang lebih dulu mengambil inisiatif menciptakan perdamaian.

Pembacaan secara parsial-tekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tersebut akan menghasilkan pemahaman bahwa dalam Al-Qur'an memang terdapat teologi kekerasan, yang mengajarkan umat Islam untuk menyerang pemeluk agama lain. Dengan kata lain, ada pembenaran-pembenaran atau justifikasi bagi munculnya aksi-aksi kekerasan berbasis agama.

Hal ini tentu berbenturan dengan klaim-klaim yang biasa dimunculkan bahwa Islam merupakan agama yang cinta damai dan membawa berkah bagi seru sekalian alam (*rahmatan lil 'alamin*). Pembenaran-pembenaran kekerasan tersebut juga kontra produktif dengan wacana pluralisme agama yang banyak dikembangkan oleh sarjana-sarjana Muslim, yang tentu juga memiliki landasan teologis dalam Al-Qur'an.⁴⁰ Atas dasar inilah, penulis merasa tertarik untuk mengkaji akar-akar kekerasan berbasis agama sebagai akibat pemahaman yang fundamental terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Meski diyakini bahwa secara harfiah tidak mengandung kesalahan (*the literal inerrancy of the scriptures*), setiap kitab suci selalu memiliki latar belakang sejarahnya sendiri. Ada latar sosial-

³⁹ QS. *al-Anfal* [8]: 61.

⁴⁰ Pluralisme agama juga memiliki landasan teologis dalam Al-Qur'an; misalnya, QS. *al-Hajj* [22]: 40 yang mendorong umat Islam untuk senantiasa menghormati pemeluk agama lain, QS. *al-Baqarah* [2]: 256 yang menyatakan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama, dan QS. *al-An'am* [6]: 108 yang melarang umat Islam untuk mencerna pemeluk agama lain.



politik dan budaya yang membentuk karakter dari setiap kitab suci, termasuk Al-Qur'an. Berbeda dengan kitab-kitab suci lainnya yang turun dalam satu paket sekaligus, Al-Qur'an turun di Semenanjung Arabia dalam rentang waktu yang cukup lama, yaitu 22 tahun, 2 bulan dan 22 hari. Dalam rentang waktu yang sedemikian lama tersebut, situasi sosial-politik sering kali tidak menentu. Ada saat-saat di mana situasi sosial-politik yang terjadi di Semenanjung Arabia menjadi begitu kondusif, sehingga ayat-ayat Al-Qur'an yang turun pada saat itu memiliki karakter teduh dan apresiatif terhadap munculnya beragam perbedaan.

Namun ada saat-saat di mana situasi sosial-politik menjadi tidak menentu yang menandai adanya ketegangan hubungan umat Islam dengan komunitas non-Muslim, sehingga ayat-ayat Al-Qur'an yang turun pada saat itu cenderung provokatif-agitatif, kaku, keras, dan cenderung menolak adanya perbedaan.⁴¹

Dalam upaya memahami perbedaan watak dan karakteristik ayat-ayat Al-Qur'an, ayat-ayat Al-Qur'an tersebut tidak bisa dipahami secara parsial atau sepotong-potong dan terpisah. Al-Qur'an sebagai teks yang utuh harus dipahami secara holistik-komprehensif. Dengan cara itulah maka, akan tampak watak dan karakter Al-Qur'an yang sebenarnya, yaitu pembawa kedamaian dan rahmat bagi seluruh umat manusia (*rahmatan lil 'alamin*).⁴² Dengan kata lain, Al-Qur'an tidak bisa dijadikan sebagai pijakan bagi tindakan-tindakan kekerasan atas nama agama yang mengandalkan semangat fundamentalisme.

Adalah Hassan Hanafi, seorang intelektual Muslim kelahiran Mesir, yang banyak melahirkan gagasan-gagasan cerdas tentang fundamentalisme Islam. Dalam tulisannya, Hasan Hanafi banyak mengupas gerakan-gerakan fundamentalisme Islam di Mesir yang banyak melibatkan beberapa organisasi militan di negara Islam tersebut.

Dalam pandangan Hanafi, fundamentalisme Islam bukanlah

⁴¹ Akhmad Arif Junaidi, "Memahami Karakteristik Al-Qur'an," makalah diskusi Dosen Fakultas Syariah IAIN Walisongo, tanggal 27 April 2005.

⁴² *Ibid.*



gerakan ekstremisme atau eksklusivisme, juga bukan gerakan bawah tanah sebagaimana dilakukan oleh beberapa organisasi militan seperti *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan jemaah *al-Jihad*. Fundamentalisme Islam bukanlah ortodoksi, romantisme sejarah, ataupun sikap apriori terhadap modernitas.

Fundamentalisme Islam, dalam pandangan Hanafi, merupakan gerakan yang memiliki visi dan misi pembentukan manusia seutuhnya agar mampu berperan menggalang persatuan dan menjaga identitas umat, dan membela kelompok-kelompok lemah yang terpinggirkan. Ia tidak hanya berkuat pada seruan mendirikan negara Islam atau penerapan syariat Islam, melainkan terlahir sebagai gerakan pembebasan negeri-negeri Muslim dari imperialis.⁴³

Pada bagian akhir bukunya, Hanafi mengatakan bahwa dirinya merupakan bagian dari fundamentalisme Islam. Hanya saja, ia tidak masuk penjara atau mendapat siksaan fisik, karena dia melakukan aktivitas pemikiran dan politik secara natural dan terang-terangan, di atas bumi dan bukan di bawah tanah.⁴⁴

Gerakan fundamentalisme Islam di Mesir, A. Yani Anshori memfokuskan diri pada pengkajian historis tentang pembentukan ideologi gerakan fundamentalisme Islam. Menurutnya, pembentukan ideologi sekte ini lebih banyak dilakukan tokoh-tokoh sekte ini di balik jeruji besi. Ideologi ini kemudian menyebar ke hampir seluruh organisasi militan di Mesir. Dari Mesir inilah kemudian ideologi ini menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam.⁴⁵

Sementara Machasin, dalam makalahnya yang berjudul: "Fundamentalisme dan Terorisme", menyatakan bahwa ada bagian-bagian dari teks-teks keagamaan dalam Islam yang memberikan ruang bagi aksi-aksi kekerasan atas nama agama. Teks-teks keagamaan

⁴³ Lihat Hasan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufliha Wijayati, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 317-320.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ A. Yani Anshori, "Ideologi dari Penjara: Dari Quthbism Menuju al-Qaidah," makalah dipresentasikan dalam Moeslem Scholars Congress yang bertema "The Reading of The Religious Texts and The Roots of Fundamentalism", Saphir Yogyakarta, Minggu, 13 Juni 2004.



tersebut dijadikan justifikasi bagi sekte fundamentalisme Islam untuk melakukan penyerangan-penyerangan dan ancaman terhadap eksistensi keberagamaan orang lain.

Cara pandang sekte fundamentalis Islam tersebut tidak dapat dibenarkan, namun ada beberapa hal yang oleh Machasin dianggap sebagai sesuatu yang positif dari sekte tersebut. Kelompok lain dapat mengambil beberapa pelajaran dari sikap dan kegiatan sekte fundamentalis Islam. *Pertama*, sekte fundamentalis memiliki loyalitas kuat pada keyakinan. *Kedua*, sekte tersebut memiliki semangat kerja yang kuat. *Ketiga*, eksklusivitas sekte ini bisa digunakan untuk membangun kerja tim yang kuat.⁴⁶

Sementara Dawam Rahardjo memandang bahwa terma fundamentalisme cukup sulit untuk digunakan dalam memahami fenomena Islam dan umat Islam. Karena terma tersebut memang sangat historis-spesifik, yaitu lahir dari gejala gerakan keagamaan Kristen Protestan di Amerika Serikat pasca-Perang Dunia II. Nilai-nilai fundamental dalam ajaran Islam berbeda dengan lima butir paham fundamentalisme dalam ajaran gerakan Kristiani tersebut. Maka, demikian Dawam Rahardjo mengatakan, penggunaan istilah fundamentalisme memang harus disesuaikan dengan ajaran masing-masing agama dan latar belakang sosialnya.⁴⁷

Yusril Ihza Mahendra, pakar hukum tata negara yang juga banyak mengamati fenomena fundamentalisme agama, memandang bahwa faktor kecenderungan dalam menafsirkan doktrin dan faktor-faktor politik, psikologis, sosial, budaya, dan ekonomi merupakan faktor-faktor yang memengaruhi kemunculan fundamentalisme. Ia lahir sebagai respons atas kondisi-kondisi lingkungan yang memengaruhinya. Selama faktor lingkungan itu ada, maka selama itu pula kecenderungan munculnya fundamentalisme akan selalu ada, meski di masa mendatang mungkin akan mengambil bentuk-bentuk baru sesuai dengan tantangan yang muncul.⁴⁸

⁴⁶ Lihat Machasin, *Fundamentalisme dan Terorisme*, h. 16.

⁴⁷ Lihat Dawam Rahardjo, *Fundamentalisme*, ... h. 93.

⁴⁸ Yusril Ihza Mahendra, "Fundamentalisme, Faktor dan Masa Depan," dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 93.



Adapun Abegebriel dan Nizar Ali lebih memfokuskan diri pada akar-akar kekerasan yang menurutnya banyak sekali ditemukan dalam Hadis-hadis Nabi. Hadis-hadis Nabi yang berbicara tentang kepemimpinan dan pemerintahan sering digunakan oleh kelompok fundamentalis Islam dalam melakukan aksi-aksi politiknya.⁴⁹ Untuk membedakan itu, tulisan ini akan melakukan penelusuran terhadap ayat-ayat yang berpotensi melahirkan fundamentalisme Islam.

C. HISTORIS FUNDAMENTALISME AGAMA

Fundamentalisme sebagai gejala politik keagamaan tidak lahir secara spontan, namun memiliki rentang waktu yang sangat panjang hingga istilah tersebut dipakai dan digunakan bersanding dengan Islam. Secara makro, faktor yang melatarbelakangi lahirnya fundamentalisme adalah situasi politik, baik di tingkat domestik maupun tingkat internasional. Hal ini dapat dibuktikan dengan munculnya fundamentalisme pada masa akhir khalifah Ali bin Abi Thalib, di mana situasi politik tidak kondusif.

Diawali dengan kemelut politik sejak Ali diangkat menjadi khalifah, kemudian disusul dengan penolakan Mu'awiyah terhadap eksistensi kekhalifahan Ali, terjadilah ketegangan yang akut dari kedua belah pihak yang berujung terjadinya peristiwa *tah-kīm* antara Ali dan Mu'awiyah. Sebagian kelompok memihak Ali, sebagian yang lain memihak Mu'awiyah bahkan kelompok ketiga keluar dari keduanya dan melakukan oposisi yang akhirnya disebut dengan kelompok Khawarij. Kelompok ini memandang dirinya sebagai "penengah" namun bersifat radikal.⁵⁰ Sekte ini menggunakan pendekatan literalistik terhadap *nash* Al-Qur'an tanpa memandang kemaslahatan manusia pada umumnya seperti ayat:

⁴⁹ Abegebriel dan Nizar Ali, "Fundamentalisme Hadis," makalah yang dipresentasikan dalam Moeslem Scholars Congress" dengan tema "Reading of The Religious Texts and The Roots of Fundamentalism", Saphir Yogyakarta, Minggu, 13 Juni 2004.

⁵⁰ Khawarij berasal dari kata *kharaja* yang berarti keluar (keluar dari kelompok Ali). Sekte ini melakukan oposisi terhadap pemerintahan Ali maupun Muawiyah. Lihat: Abu Zahrah, *Tarikh Madzāhib al-Islāmiyyah*, (Mesir: Dar al-Fikri al-Arabi, 1989), h. 60.



*Barangsiapa yang tidak memutuskan hukum sesuai dengan ketetapan Allah, mereka dianggap kafir.*⁵¹

Berawal dari munculnya sekte Khawarij sebagai gerakan laten fundamentalisme Islam di era khalifah dengan pola pemikiran dan gerakannya, berlanjut hal yang serupa. Secara teoretis periode selanjutnya dapat digolongkan dalam dua periode, yaitu periode pra-modern dan periode kontemporer.⁵² Fundamentalisme pra-modern muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu di kalangan umat Muslim sendiri, sedangkan fundamentalisme kontemporer bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik dan ekonomi Barat, baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir Muslim.

Fundamentalisme pra-modern muncul di Semenanjung Arabia di bawah pimpinan Muhammad bin Abdul Wahhab dengan kelompoknya yang disebut Wahhabisme. Fundamentalisme ini berkembang juga di berbagai belahan dunia Islam seperti di Nigeria Utara dengan tokohnya Syaikh Utsman dan Fodio yang berhasil mendirikan kekhalifahan Sakoto. Di wilayah Afrika Barat di bawah pimpinan Haji Umar Tal (1794-1865), di India dipelopori oleh Ahmad Syahid (1787-1831), selanjutnya menyebar ke Sinegal, Bangladesh serta Indonesia.⁵³

Di Indonesia, fundamentalisme Islam disinyalir berkembang sekitar abad ke-17 dengan dua alasan, yaitu: *pertama*; untuk memerangi adanya bid'ah dan khurafat agar kembali kepada Islam yang benar sebagaimana ajaran Wahhabi, hal ini ditandai dengan munculnya kelompok Padri di Minangkabau. *Kedua*; karena kondisi sosial-politik serta ekonomi yang carut-marut, sedangkan pemerintah lamban dalam mengambil tindakan.

Pada masa akhir pemerintahan Soeharto muncul fundamentalisme kontemporer karena saat itu Indonesia mengalami krisis

⁵¹ QS. *al-Maa'idah* [5]: 44.

⁵² Hrair Dekmejian, *Islam and Revolution: Fundamentalism in The Arab World*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1985), h. 35.

⁵³ Maftuh Abegebriel, A. dkk., *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, (Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004), h. 514.



multidimensi yang cukup hebat, adanya ketidakstabilan sosial-politik, ekonomi, dan etika yang parah. Masyarakat menjadi resah serta kepercayaan terhadap pemerintah dan sistemnya menghilang, sebagaimana yang dialami oleh kelompok Khawarij pada masa awal kemunculannya.

Fundamentalisme ternyata tidak muncul begitu saja. Sebagaimana dikatakan Karen Armstrong, penulis *The Battle for God* di atas, fundamentalisme merupakan gejala tiap agama dan kepercayaan, yang merepresentasikan pemberontakan terhadap modernitas. Menurut dia, sebenarnya sekelompok kecil saja kalangan fundamentalis yang melakukan tindakan terorisme.

Sementara Bassam Tibi, dalam buku *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, seperti dikutip Alfan Alfian M., seorang peneliti dari Yayasan Katalis, memandang fundamentalisme Islam hanya salah satu jenis dari fenomena global yang baru dalam politik dunia, di mana isunya pada masing-masing kasus lebih pada ideologi politik.⁵⁴

Kelompok ini berpendapat, Barat telah gagal dalam menata dunia. Karena itu, perlu diganti dengan tatanan baru berdasar interpretasi politik Islam versi mereka. Namun, selama ini, hal itu baru sebatas retorika. Mereka bisa saja merancang terorisme dan kekacauan. Tetapi, Tibi mengingatkan, sebenarnya Islam fundamentalisme itu beragam dan saling bersaing. Maka sulit membayangkan mereka bisa menciptakan tatanan baru yang komprehensif secara ekonomi, politik, dan militer.⁵⁵

Pikiran dan tindakan radikal gerakan Muslim fundamentalisme bisa muncul disebabkan karena penekanan atau penindasan. Hal ini dapat dilihat dari maraknya gerakan Muslim fundamentalisme Indonesia pasca-Reformasi. Di zaman Soeharto berkuasa, gerakan Muslim fundamentalisme bisa dianggap sepi. Sebab, rezim ini menganut asas tunggal dan menerapkan undang-undang subversi. Sehingga suara-suara yang melenceng dari Pancasila ditebas. Dan

⁵⁴ Lihat website www.islamlib.com.

⁵⁵ Lihat Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998), h. 2.



tindakan-tindakan yang menggoyang stabilitas nasional dihempas.

Pada akhir pemerintahan Soeharto, Indonesia mengalami krisis multidimensi yang cukup akut. Bidang ekonomi, sosial politik dan etika semuanya parah. Sehingga masyarakat resah dan kepercayaan kepada pemerintah dan sistemnya menghilang. Namun setelah roda reformasi bergulir, gerakan Muslim fundamentalis mulai ramai. Mereka yang tadinya terkekang di zaman Soeharto, mulai berani unjuk gigi secara serempak. Dengan mendirikan partai politik, LSM, majelis taklim, dan lain-lain serta menjual ide ke wilayah publik. Fenomena Muslim fundamentalis ini bisa juga disimpulkan sering muncul dalam keadaan sosial-politik yang tidak stabil.

Hal ini dirasakan pula oleh golongan Muslim fundamentalis. Maka, setelah gendang reformasi ditabuh dan kebebasan berkelempok terbuka lebar, mereka keluar dari persembunyian. Menendirikan kubu-kubu, lalu berteriak mengkampanyekan penerapan syariat sebagai solusi krisis.

Jadi, kemunculan kelompok Muslim fundamentalis tak hanya timbul karena faktor ideologis saja, seperti yang disebutkan Muslim fundamentalis. Faktor realitas sosial juga punya andil besar dalam mengorbitkannya. Bahkan ia mungkin mendahului faktor ideologis. Hingga tak heran Mahmud Ismail mengatakan; krisis radikalisme awalnya adalah krisis realitas yang disusul oleh krisis pemikiran.⁵⁶ Atau dengan kata lain; timbulnya gerakan Muslim fundamentalis adalah karena merespons keadaan realitas.

Fenomena Muslim fundamentalis sering disebut Islam politik, yaitu suatu gerakan sempalan umat Islam yang menggunakan agama sebagai kendaraan politik umat untuk menggapai suara publik dan kekuasaan, lalu berusaha mengganti sistem yang ada dengan sistem Islam versi mereka.

Farah Ali Faudah, fenomena ini adalah suatu problem politik negara. Karena dengan kemunculannya; negara masuk dalam dialog keagamaan, partai politik yang sejatinya tak berbasis agama

⁵⁶ Ismail, *Al-Islam al-Siyasi Baina al-Ushuliyyin wa al-'Imaniyyin*, (Kuwait: Muassasah al-Syira al-Arabi, 1993), h. 97.



demi peralihan suara ikut-ikutan mempolitisasi agama, dan konstelasi politik elite negara dijejali dengan orang-orang awam politik.⁵⁷ Dengan istilah lain, fenomena ini telah mengotori sakralitas dan religiositas agama, dan telah merancang sistem yang nonproporsional. Karena Islam sejati Tuhan inginkan untuk dijadikan agama yang umum dan universal, telah disempitkan oleh sekelompok Muslim ke dalam lubang politik yang terbatas.⁵⁸

Tapi meski fenomena ini menjadi problem politik negara, penulis pikir wajar saja muncul atas nama kebebasan berkelompok dan berekspresi. Sebab, bila fenomena ini ditekan apalagi ditindas, akibatnya mungkin akan lebih fatal bagi kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, fenomena yang mengandung ambisi politik tersendiri perlu diberi ruang gerak bebas, asal tidak memaksakan kehendak apalagi mengancam keamanan dan kenyamanan.

Berdasarkan tinjauan politik ini, fenomena Muslim fundamentalisme terlihat profan. Ide dan tindakannya juga demikian: tak lagi atas nama Tuhan, agama dan umat, melainkan atas nama komoditas politik. Sebab, faktor penimbulnya bukan lagi ideologi agama, melainkan respons terhadap realitas sosial-politik yang dibarengi dengan ambisi kekuasaan.

1. Pemahaman Agama Secara Tekstual

Al-Qur'an sebagai kitab suci, di dalamnya mengandung aturan berbagai dimensi kehidupan umat manusia, di antaranya mengatur sistem pemerintahan dan kenegaraan dalam pemahaman penafsiran Al-Qur'an sebenarnya merupakan landasan teologi politik.

Konsep serta karakteristik fundamentalisme agama (Islam) pada dasarnya dapat dilihat pada pemahaman ayat-ayat tertentu yang menjadi dasar munculnya fundamentalisme Islam. Seperti dalam memahami ayat:

Pada hari ini telah Kusempurnakan bagimu agamamu dan telah Aku cu-

⁵⁷ Farag Ali Faudah, *AI- Tatharruf al-Siyasiy al-Diniy fi Mishr*, (Tha Sin li: Dirasat wa Nasyr, 1994), h. 8-9.

⁵⁸ M. Said al-'Asymawi, *AI-Islam al-Siyasi*, (Kairo: Sina Jj Nasyr, 1987), h. 7.



kupkan kepadamu nikmat-Ku, dan Aku ridhai Islam menjadi agamamu. Tidaklah kami alfakan sesuatu pun dalam al-Kitab.⁵⁹ Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an sebagai penjelas sesuatu.⁶⁰ Tidaklah patut bagi laki-laki dan perempuan mukmin, jika Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan ketetapan, mereka memilih jalan lain dalam urusannya. Barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya mereka telah sesat.⁶¹

Keempat ayat tersebut dipahami sebagai ayat yang menjadikan Al-Qur'an sebuah kitab yang komplisit (semua masalah sudah ada di dalamnya) dan bagi orang Muslim tidak dapat mengambil tindakan lain selain mengikuti *nash* tersebut apa adanya. Berawal dari pemahaman *nash-nash* tersebut dikembangkan pula konsep dalam kehidupan. Dalam konsep ideologi harus mengikuti Islam secara kaffah yang merujuk pada ayat:

Hai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam seluruhnya dan jangan mengikuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya setan merupakan musuh yang nyata.⁶²

Ayat ini mensuratkan wajib mengikuti *manhaj rabbaniy* secara total, mulai dari kehidupan pribadi seperti peribadatan sampai kehidupan sosial bernegara (termasuk bentuk kelembagaannya).⁶³ Adapun dalam aktivitas perjuangannya para fundamentalis berpegang teguh pada ayat-ayat:

Jika sudah habis bulan-bulan Haram, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kamu jumpai, dan tangkaplah mereka, kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan untuk mereka.⁶⁴

Masih ada ayat-ayat yang dijadikan dasar hukum dan politik: kedaulatan hukum berada di tangan Tuhan, konsep sosial: puri-

⁵⁹ QS. *al-An'aam* [6]: 38.

⁶⁰ QS. *an-Nahl* [16]: 89.

⁶¹ QS. *al-Ahzab* [33]: 36.

⁶² QS. *al-Baqarah* [2]: 208.

⁶³ Sayyid Quthb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, h. 130.

⁶⁴ QS. *at-Taubah* [9]: 5.



tanisme dan keadilan sosial dan konsep teologi agama: eksklusivisme. Semua ayat-ayat tersebut mereka memahami secara literalis tanpa melihat pada aspek kesejarahannya maupun hermeneutiknya.

Melalui keyakinan yang skriptualis, yakni keyakinan harfiah terhadap kitab suci sebagai firman Tuhan yang tanpa ada kesalahan, dikembangkanlah gagasan dasar yang dibingkai dalam kerangka metodologi yang mengandung prinsip: oposisionalisme, penolakan terhadap hermeneutika, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme, serta penolakan terhadap perkembangan historis maupun sosiologis.

Dalam konsep dan karakteristik fundamentalisme agama (Islam) tersebut di atas, dapat dikatakan bahwa dasar sikap fundamentalisme Islam berasal dari *nash* Al-Qur'an, akan tetapi hanya mengambil dan memahami ayat-ayatnya secara sepotong-sepotong. Tidak memahami ayat-ayat lain yang berhubungan dengan permasalahan dan topik yang sama secara holistik-komprehensif, selain itu juga sering tidak mempertimbangkan latar belakang kesejarahan terhadap ayat-ayat yang dibaca dan dijadikan rujukan.

2. Anti Modernisme (Barat)

Munculnya fundamentalisme agama yang kedua adalah anti terhadap modernitas. Dalam pandangan kelompok fundamentalis modernitas merupakan peradaban barat dan sesuatu yang sifatnya merusak bagi umat Islam. Modernitas yang diusung oleh Barat adalah budaya yang mencoba untuk menghancurkan Islam dari segi budaya dan peradaban. Barat dengan budaya modernitasnya mencoba untuk merasionalkan agama. Adapun dalam pandangan kelompok fundamentalis agama, modernitas dengan rasionalitasnya bertentangan dengan budaya Islam. Agama dan pemahaman keagamaan tidak bisa dirasionalkan.

Selain itu, dalam pandangan kelompok fundamentalis, modernitas yang diusung oleh Barat harus dijauhi oleh umat Islam, sebab, modernitas merupakan salah satu penyebab terjadinya ke-



munduran peradaban Islam.⁶⁵

Tidak dapat dimungkiri bahwa apabila berbicara radikalisme agama, maka *mindset* kita akan tertuju kepada gerakan radikalisme Islam. Umat Islam adalah di antara yang paling rentan terhadap godaan radikalisme karena posisi mereka yang masih berada di belakang peradaban. Posisi tertinggal ini dapat mendorong orang untuk menempuh jalan pintas dalam mencapai tujuan, tetapi dalam jangka panjang pasti akan berujung pada penderitaan, penyesalan, dan kegagalan.

Kebangkitan Islam khususnya di negara-negara Asia yang diwujudkan dengan penerimaan terhadap globalisasi dan teknologi modern berakibat terjadinya *clash of civilization* (benturan antar-peradaban) antara Islam dan Barat.⁶⁶

Barat yang sudah kehilangan musuh sejak berakhirnya perang dingin mulai mengalihkan konsentrasinya kepada kekuatan Islam yang dinilai mulai kekuatan baru yang dapat mengancam eksistensinya. Efek globalisasi yang hampir dialami oleh seluruh masyarakat dunia memungkinkan benturan ini terjadi. Posisi dunia Islam sebagai peradaban yang memiliki potensi paling memungkinkan untuk melakukan resistensi terhadap globalisasi Barat (Amerika).

Fundamentalisme Islam umumnya identik dengan gerakan politik Islam, padahal ia hanyalah salah satu komponen dari kebangkitan Islam yang lebih luas di mana kebangkitan itu mencakup ide-ide, praktik-praktik, retorika, dan pengembalian ajaran Islam (pada sumber-sumber asasinya, Al-Qur'an dan Sunnah) yang dilakukan oleh umat Islam. Berdasarkan pemikiran tersebut, demi pengembalian ajaran Islam atau yang biasa disebut pemurnian ajaran agama Islam di tengah gelombang globalisasi dan teknologi modern yang menimbulkan pemikiran-pemikiran radikalisme.⁶⁷

⁶⁵ Ahmad Norma Permata, *Agama dan Terorisme*, (Surakarta: Muhamadiyah University Press, 2006), h. 187.

⁶⁶ Samuel Huntington, *Benturan Antar-Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, (Yogyakarta: Qalam, 1996), h. 76.

⁶⁷ *Ibid.*, h. 198.



Selama arogansi Barat dan intoleransi Islam yang secara global selalu berbenturan, maka gerakan-gerakan radikalisme akan berkembang pada negara-negara Islam. Pendukung radikalisme agama tampaknya tidak mempunyai modal untuk menawarkan perdamaian dan kesejahteraan dalam menghadapi tantangan gelombang demokrasi yang berbalut globalisasi. Sesak nafas karena berbagai hantaman sejarah yang datang bertubi-tubi telah menempatkan sebagian Muslim dalam posisi tragis tetapi tak berdaya. Oleh sebab itu mereka menempuh jalan pintas berupa *self-defeating* (menghancurkan diri sendiri) atas nama agama yang dipahami dalam suasana jiwa yang sangat rentan dan tertekan. Kaum radikalisme memandang fakta historis bahwa umat Islam tidak diuntungkan oleh peradaban global sehingga menimbulkan perlawanan terhadap kekuatan yang mendominasi.

Gerakan radikalisme agama yang dilakukan oleh penganut paham fundamental Islam merupakan reaksi defensif melawan ketakutan akan tercerabutnya gaya-gaya hidup tradisional dengan cara-cara kekerasan. Dalam suatu tataran psikologis, reaksi defensif ini adalah untuk menarik kekuatan dari sumber-sumber spiritual yang menggerakkan suatu potensi kekuatan yang dapat mendukungnya. Secara psikologis, agama memberikan justifikasi yang paling meyakinkan untuk dipakai dan mampu menggerakkan perjuangan melawan kekuatan-kekuatan yang dianggap sebagai ancaman.

Huntington juga mengatakan bahwa dalam praktiknya, komunitas keagamaan merupakan komunitas yang memiliki domain yang paling luas di mana kelompok lokal yang terlibat dalam konflik akan memberikan dukungannya. Apabila dalam suatu konflik terjadi antara dua kelompok, maka dengan cepat kelompok tersebut mengidentifikasi dirinya sebagai Islam dan Kristen seperti halnya perang Serbia dan Kroasia di wilayah bekas jajahan Yugoslavia dan perang antara Armenia dan Azerbaijan di Kaukasus.⁶⁸

⁶⁸ *Ibid.*, h. 89.



Hal ini dengan maksud agar kelompok yang mengidentifikasi diri sebagai kelompok Islam mendapat dukungan dana dan persenjataan dari negara-negara Islam di dunia, dan kelompok yang mengidentifikasi diri sebagai Kristen berharap akan mendapat bantuan dana dari Barat. Terbukti bahwa gerakan radikalisme yang ada memanfaatkan agama sebagai tameng justifikasi untuk mencapai tujuannya.

Dengan membawa bahasa dan simbol serta slogan-slogan agama kaum radikal mencoba menyentuh emosi keagamaan dan menggalang kekuatan untuk mencapai tujuan mulia dari politiknya. Tentu saja hal demikian tidak selamanya dapat disebut memanipulasi agama karena sebagian perilaku mereka berakar pada interpretasi agama dalam melihat fenomena historis.

Pemurnian agama di dunia Islam berarti menggantikan apa yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam agar berlaku secara murni dalam negara Islam agar menghindari dari pengaruh globalisasi Barat. Mereka (penganut paham radikal) memiliki problem yang sama dengan apa yang mereka lihat sebagai meningkatnya pengaruh Barat, di mana mereka merasa terancam dengan efek Westernisasi khususnya teknologi dan demokrasi.

Penganut paham radikalisme menginginkan masyarakat Islam pada negara-negara Islam tetap memelihara nilai-nilai keislaman secara murni. Mereka menganggap bahwa nilai-nilai Barat dilihat sebagai ancaman asing yang membahayakan berbenturan dengan nilai-nilai tradisional keislaman. Secara logika bahwa kekerasan atau gerakan radikalisme merupakan satu metode untuk melindungi nilai-nilai keislaman. Kembali kita dapat melihat benturan antara arogansi Barat dan intoleransi Islam.

Di dalam bukunya *Amerika Perangi Teroris, Bukan Islam*, Hilaly Basya dan David Alka mengatakan bahwa kekerasan agama dalam suatu gerakan radikalisme dipengaruhi secara bersamaan oleh tekanan struktur sosial yang menghimpit mereka dalam kehidupan sehari-hari akibat perlakuan yang tidak adil, tidak jujur



serta motivasi dan kepentingan pribadi yang bersangkutan.⁶⁹ Penganut radikalisme agama ini frustrasi di tengah kehidupan sehari-hari di samping ketidakmampuan mengekspresikan emosi secara cerdas dengan membelokan menjadi tindakan kekerasan terhadap sasaran utama demi tercapai tujuan yang dikehendaknya.

3. Diskriminasi dalam Politik Kekuasaan

Kontestasi Islam politik dalam percaturan politik di Indonesia tidak akan pernah surut. Agama di satu sisi seolah hanya mengatur kehidupan spiritualitas manusia dengan Tuhan-nya tanpa sangkut pautnya dengan kehidupan sosial, politik dan bernegara di Indonesia sama halnya dengan ibarat jauh panggang daripada api.

Dinamika hubungan agama dan negara akan selalu mewarnai dalam percaturan politik Indonesia di masa depan. Banyak hal yang bisa menjelaskan persoalan ini, mulai dari faktor sosiologis, historis, ideologis, dan politis.

Wacana Islam politik di Indonesia hampir selalu menarik perhatian banyak kalangan. Alasannya sederhana selain Islam merupakan agama yang dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia, Islam juga merupakan salah satu kekuatan politik yang menentukan dalam percaturan politik bangsa. Karena itu, kaitan antara Islam dan politik senantiasa memperlihatkan catatan penting khususnya dalam sejarah perpolitikan Indonesia.

Perdebatan tentang dasar negara menjelang dan pasca-kemerdekaan republik ini merupakan catatan yang sulit dilepaskan dari perjalanan sejarah Islam politik berikutnya. Ketika sejumlah pasal UUD 1945 diamendemen mengikuti era baru politik Indonesia, muncul ke permukaan isu sejarah menggarisbawahi cita-cita politik Islam yang pernah mengemuka dalam majelis konstituan-te. Bahkan, partai-partai politik yang lahir setelah berakhirnya kekuasaan Orde Baru, banyak di antaranya yang masih kuat mengikatkan salah satu akar kepengikutannya pada komunitas Islam.

⁶⁹ Hilaly Basya dan David Alka, *Amerika Perangi Teroris Bukan Islam*, (Jakarta: Center for Moderate Moslem (CMM), 2004), h. 76.



Islam merupakan salah satu kekuatan politik dalam perancangan politik Indonesia. Pancasila sebagai *raison d'êtrenya* adalah dasar negara yang bersifat final dalam konstitusi bangsa Indonesia. Di satu sisi keanekaragaman, agama, adat, suku, etnis, dan bahasa merupakan kekayaan dan anugerah yang bisa disatukan di bawah naungan Pancasila yang didirikan oleh para *founding father* terdahulu. Namun di sisi lain, ada kecenderungan, kontestasi Islam politik tetap menyimpan niat terselubung untuk menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam.⁷⁰

Kejatuhan Soeharto merupakan momentum dalam mendirikan perkumpulan bagi kelompok Islam politik. Pada enam bulan pertama transisi politik tidak kurang dari 200 organisasi massa dan partai politik didirikan. Mereka mewakili berbagai kelompok dan golongan dari konservatif dan puritan, moderat, sampai ke liberal dan sekuler. Selain itu organisasi massa berbasis aktivisme agama atau bertujuan lain secara sporadis juga jamak didirikan.⁷¹

Islam politik yang dimaksud adalah gerakan yang menjadikan agama sebagai dasar perjuangan mereka. Istilah Islam politik beberapa pemikir, ada menyamakannya dengan sebutan istilah islamisme, atau Islam politik. Gerakan yang menjadikan Islam sebagai dasar perjuangan mereka, dan memahami agama mengatur seluruh kehidupan masyarakat termasuk negara.

Islam politik yang dimaksudkan adalah digunakan untuk menunjuk pada kegiatan atau organisasi-organisasi yang menggerakkan tanda dan simbol dari tradisi Islam. Karena Islam sejak awal lahirnya sudah dianggap sebagai agama politik. Sebagian orang percaya bahwa pada dasarnya Islam politik tidak dapat memisahkan antara agama dan politik. Istilah ini juga dipakai untuk menunjuk pada aktivisme politik yang melibatkan kelompok-kelompok informal yang membentuk kembali *repertoire* dan bingkai-bingkai rujukan dari tradisi Islam.⁷²

⁷⁰ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi), Edisi Digital, h. 402.

⁷¹ Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia*, (Jakarta: Freedom Institute, 2011), h. 230.

⁷² Quintan Wiktorowicz (ed.), *Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial*, (Jakarta; Ya-



Keterbukaan politik dan bergesernya rezim otoritarian menuju rezim demokratis seakan menjadi karpet merah bagi menguatnya agregasi kontestasi Islam politik di ranah publik. Ruang publik adalah ruang di mana setiap orang tanpa melihat agama, suku, ras maupun golongan dapat melakukan kontestasi secara bebas dan *fair*. Ruang publik adalah kesamaan dan kesetaraan pola relasi masing-masing pihak yang terlibat dalam kontestasi tersebut.

Dengan demikian, dalam konteks politis, ruang publik dapat dipahami sebagai ruang untuk warga negara, yakni individu bukan sebagai anggota ras, agama atau etnis, tetapi sebagai anggota politis atau rakyat (*demos*). Ruang publik bukanlah institusi atau organisasi, tetapi lebih, mengutip terminologi Habermas, sebagai jaringan yang sangat kompleks untuk mengomunikasikan gagasan, opini dan aspirasi. Setiap komunitas di mana di dalamnya dibahas norma-norma publik, secara otomatis akan menghasilkan ruang publik. Karena itu, dalam negara demokratis, banyak terdapat ruang publik.

Dalam konteks ini, makna ruang publik bisa kabur, penuh kompetisi, bahkan anarkis, meskipun hal itu tidak berarti tanpa aturan. Dengan demikian, terma publik sendiri meniscayakan pemilahan tema-tema dan alasan-alasan rasional dalam masyarakat. Semenjak dihapuskan asas tunggal Pancasila kontestasi Islam politik semakin menegaskan eksistensi mereka baik melalui mekanisme formal dengan mendirikan partai politik berbasis Islam, maupun kelompok gerakan nonformal dengan mendirikan ormas-ormas Islam.⁷³

Kontestasi Islam politik pasca-Reformasi bergerak dalam bentuk mekanisme formal-legal dengan cara mendirikan partai politik Islam. Di sisi lain, gerakan mereka berada di luar kerangka *mainstream* proses politik, maupun wacana dalam gerakan Islam dominan.

Kelompok-kelompok yang berkepentingan sebagai kontestan,

yasan Abad Demokrasi), Edisi Digital, h 37.

⁷³ Badrus Syamsa Fata (ed.), *Agama dan Kontestasi Ruang Publik*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2011), h. 5.



dalam kontestasi ruang publik politik tersebut di antaranya, Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia, Front Pembela Islam, Lasykar Jihad dan Salafi merupakan representasi generasi baru gerakan Islam di Indonesia. Organisasi-organisasi baru ini memiliki basis ideologi, pemikiran dan strategi gerakan yang berbeda dengan ormas-ormas Islam yang ada sebelumnya. Mereka ditengarai berhaluan puritan, memiliki karakter yang lebih militan, skripturalis, konservatif, dan eksklusif.⁷⁴

Kontestasi Islam politik tersebut bersifat solid memiliki jaringan paling luas (internasional) di antara gerakan-gerakan baru yang getol berjuang menegakkan syariat Islam tersebut bercita-cita menegakkan syariat Islam tapi juga mendirikan khilafah Islam. Kontestasi gerakan Islam politik memiliki basis massa pada kelompoknya masing-masing, hanya belakangan dalam menyebarkan gagasannya dibungkus (memanipulasi dirinya) alam gerakan dakwah Islam amar *ma'ruf* nahi munkar, seperti yang dilakukan Muhammadiyah dan NU.⁷⁵

α. Perjuangan Kekuasaan Islam Pra-Kemerdekaan

Sejarah telah mencatat tak ada yang meragukan peran Islam dalam kancah perpolitikan Indonesia. Politik Islam merupakan suara penentu terbentuknya perlawanan anti-kolonialisme dan perajut tali persatuan antar-elemen bangsa. Tak pelak, hal ini diakui oleh George Mc Turnan Kahin dalam *Nationalism and Revolution in Indonesia* sebagaimana dikutip Bahtiar Efendy, yang mengatakan

⁷⁴ Di antara gerakan Islam yang layak dikelompokkan Islam militan seperti *al-Ikhwan al-Muslimun* di Mesir, kelompok Islam bersenjata (GIA) dan FIS di Al-Jazair, *Jemaah al-Islam* di Pakistan, *Front Pembebasan Palestina*, *Hizbut Tahrir* dan lain-lain. Adapun di Indonesia juga ada gerakan keagamaan yang masuk kategori militan, yaitu Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Forum Komunikasi Ahlus Sunnah waljemaah (FKAWJ), kemudian FKAWJ ini dibubarkan oleh panglimanya Ustaz Ja'far Umar Thib. Pada masa orla ada DI/TII pimpinan Kartosuwiryo yang ingin mendirikan negara Islam Indonesia. Begitu juga *Darul Arqam*, *Abim*, kelompok Republik Islam, PAS di Malaysia yang memiliki corak partai politik Islam yang berjuang untuk menegakkan Islam ke dalam kehidupan masyarakat Malaysia yang didukung kaum ulama konservatif. Lihat: Khamami Zada dan Arif R. Arafah, *Diskursus Politik Islam*, (Jakarta: LSIP, 2004), h. 123.

⁷⁵ M. Imdadun Rakhmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 17.



bahwa Islam sebagai agama Muhammad tak sekadar mengikat tali persatuan bangsa tapi juga sebagai simbol kesamaan nasib yang menentang segala bentuk penjajahan asing dan ekspansi agama lain yang bersifat imperialis.⁷⁶

Apa yang ditulis Kahin dalam *magnum opus*-nya bukan argumentasi tanpa rasionalisasi-empiris yang kuat. Pergerakan kebangsaan sebagai manifestasi perjuangan politik Islam satu-satunya terbentuk pada pra-kemerdekaan bermula dari sebuah organisasi dagang bernama Sarekat Dagang Islam (SDI). Organisasi ini dipelopori oleh seorang saudagar kaya H. Samanhoedi di Solo pada tahun 1911.

Berdirinya SDI dipengaruhi oleh faktor munculnya semangat berusaha kaum Muslim, sebagai kelas menengah, saat itu benar-benar merosot dan tertinggal terutama dari pedagang Cina. Di Solo dan wilayah Jawa Tengah lainnya mayoritas pedagang Muslim menggeluti usaha industri batik dan rokok kretek. Usaha industri itu tidak menyebar ke kota dan hanya muncul di sekitar lingkungan desa yang terkenal dengan nuansa serba tradisional.

Homogenitas usaha dan sempitnya ruang gerak memaksa kaum Muslim untuk keluar dari kondisi yang tidak menguntungkan. Semangat berkompetisi pun tumbuh. Tetapi sayang, pengaruh kompetisi yang membunch bergerak menuju arah yang keliru, mengarah kepada kebencian memuncak atas perilaku monopoli jaringan perdagangan para pedagang Cina.

Puncak kebencian itu berakhir pada aksi boikot terhadap produk dagangan Cina oleh SDI. Akibatnya, semakin hari kian banyak masyarakat yang mendirikan bisnis mandiri, sehingga bermunculan koperasi-koperasi SDI yang lambat laun memutuskan mata rantai monopoli persaingan Cina. Pada titik ini, menurut Kuntowijoyo, SDI mulai berjaya dan menjadi satu-satunya lembaga pendidikan bagi usahawan Muslim.⁷⁷

⁷⁶ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. (Jakarta: Paramadina, 1998), h. xii.

⁷⁷ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Shahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), h. 58.



Pada 1912, SDI melakukan manuver politik dengan melakukan ekspansi bisnis berskala nasional. Demi kepentingan tersebut, pada tahun yang sama SDI berganti nama menjadi Sarekat Islam (SI). Modifikasi SDI ke SI berimplikasi pada penegasan orientasi perjuangan organisasi yang lebih banyak mengarah pada pengembangan program politik ketimbang dagang. Ini dapat ditelusuri dari tujuan utama SI pada kepemimpinan H.O.S. Tjokroaminoto, Agus Salim, dan Abdul Muis yang menuntut berdirinya pemerintahan independen dan kemerdekaan penuh tanpa syarat: Indonesia merdeka.

Pengembangan program politik di tubuh SI menuai sukses. Kesuksesan itu disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, wacana nasionalisme sebagai *locus* pergerakan. SI merupakan organisasi politik pertama yang meresonansi sampai ke level nasional yang menjadikan kemerdekaan Indonesia atas dasar persatuan seluruh elemen bangsa sebagai tujuan utama. Di sini SI sudah menampilkan spirit nasionalisme sebagai fondasi kemerdekaan Indonesia kelak di kemudian hari.

Kedua, kaum terpelajar dan pemimpin tradisional Islam sebagai pilar kekuatan. Kehadiran intelektual muda yang berpendidikan modern dan religius semisal Agus Salim dan Tjokroaminoto menambah nilai jual SI dalam belantika perpolitikan pra-kemerdekaan. Pengaruh kepemimpinan keduanya yang kharismatik menjadi modal politik yang sangat berharga.

Ketiga, menguatnya *grass-roots politics* di tubuh SI. Penguatan ini tampak dari sokongan rakyat jelata yang terdiri dari beragam kelas yang turut berpartisipasi dalam setiap kegiatan politik SI. Para kiai, kaum santri, priayi, kelas petani desa dan buruh kota, serta massa lainnya terkonsolidasi secara masif dan tersebar ke seantero Nusantara menjadikan SI tampil sebagai organisasi yang sangat atraktif. Tak heran, berdasarkan catatan Kahin, sejak empat tahun pasca berdirinya SI telah berhasil merekrut sekitar 360.000 anggota yang tersebar di pelosok negeri. Bahkan hingga 1919, jumlah tersebut meningkat mencapai hampir dua setengah juta



orang.⁷⁸

Upaya tokoh SI menyatukan potensi massa yang berbeda latar belakang apalagi dipengaruhi perbedaan kelas dan budaya tersebut, menjadi kekuatan dan daya *magis* tersendiri. Jadi tidak diragukan lagi, jika pergerakan SI saat itu dijadikan sebagai tonggak sejarah baru pusat kebangkitan nasional Indonesia.

Menarik untuk mengkaji fenomena di balik keberhasilan SI mendulang dukungan massa yang masif. Hal utama yang jadi kunci mobilisasi massa oleh SI adalah adanya kelompok kelas yang dijadikan semacam *common enemy*, yaitu kaum bangsawan dan pedagang Cina. Maka di sini persoalan rivalitas sosial-ekonomi lebih kental ketimbang persoalan religio-kultural. Meski demikian, religio-kultural tetap menjadi satu titik temu (*kalimatun sawa*) pemantik rasa persatuan di tubuh SI sebagai suatu identitas kolektif. Jadi, sementara waktu persoalan dominasi ideologi Islam ortodoks atas ideologi-ideologi lainnya dikesampingkan demi cita-cita dan satu tujuan bersama.

Selain itu, secara sosial SI mempertegas diri sebagai organisasi politik yang pro rakyat jelata. Sikap ini kemudian ditunjukkan dengan praksisme SI melalui aksi konkret dengan menghimpun kekuatan kaum tani, buruh, pedagang kecil, dan nelayan di Nusantara. Praktis, mobilisasi massa rakyat jelata yang solid mengundang keterlibatan para kaum bangsawan/pejabat dalam perjuangan SI.

Partisipasi kaum bangsawan secara kalkulatif semakin menambah besar modal kultural (*cultural capital*) dan modal sosial (*social capital*) organisasi politik SI. Dengan begitu, satu langkah lagi, perebutan arena kekuasaan atas kolonialisme Belanda dan imaji berdirinya negara independen bernama Indonesia akan terwujud.

Tetapi seiring perubahan waktu, konstelasi politik di tubuh SI kian hari semakin menunjukkan tanda-tanda kemerosotan. Terdapat dua faktor penyebab kemerosotan SI, yakni internal dan eksternal. Faktor internal disebabkan oleh kegagalan program kerja ekonomi yang menjadi roh utama SI. Keruntuhan konstruksi

⁷⁸ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. xii.



ekonomi SI diakibatkan oleh menguatnya pengaruh dominasi ekonomi Cina yang tak dapat tertandingi selama berabad-abad. Dominasi tersebut menjadi modal ekonomi (*economic capital*) yang seakan-akan terlanggengkan oleh tradisi.

Kekuatan dominasi itu benar-benar mencengkeram benak rakyat jelata yang menjadi *grass-roots politics* SI, sehingga secara faktual SI hanya bergerak pada usaha koperasi saja. Di sini kelihatan bahwa SI telah kehilangan cara bagaimana upaya merekonstruksi basis kekuatan ekonominya sehingga menelikung ke arah perjuangan melalui jalur politik.

Selain itu, menguatnya posisi *grass-roots politics* dalam kepemimpinan nasional ternyata tidak ditopangi oleh kekuatan *economic capital* dan *cultural capital*. Ini terbukti berdasarkan pendapat Richard Robison sebagaimana dikutip oleh Yudi Latif yang mengatakan, pengaruh monopoli kekuasaan Belanda yang mengakibatkan pedagang-pedagang Cina berprofesi sebagai pedagang perantara bagi pasar domestik menjadikan struktur pedagang pribumi yang tak terproteksi oleh negara terkucilkan.⁷⁹ Hal ini sangat berimplikasi pada terbatasnya akses usaha para pedagang pribumi yang hanya berkutat pada ranah perdagangan dan produksi komoditi berskala kecil di pedesaan dan kota-kota kecil.

Faktor internal juga dipengaruhi oleh perbedaan paham atau ideologi politik yang melanda para aktivis SI. Persoalan ini berawal ketika munculnya kelompok sempalan beraliran Marxisme yang turut bergabung dalam SI dan diperkuat oleh jaringan internasional yang terpusat di Cina dan Uni Soviet.

Pengaruh gagasan sosialistik nanrevolusioner tokoh Marxisme yang direpresentasikan oleh Semaun dan Darsono kian memperkeruh konstelasi politik internal SI dengan mengartikulasikan kepentingannya melalui Partai Komunis Indonesia (PKI).

Pada konteks ini, konflik pun kian meruncing lantaran perebutan antagonisme pengaruh kontrol atas definisi praksis gagasan sosialistik dan revolusioner di masyarakat antara fraksi Islam dan

⁷⁹ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 305-310.



Marxisme. Alhasil, kongsi aliansi pun pecah.

Melihat gelagat perpecahan di depan mata, muncul ide penyelamatan oleh kalangan SI berhaluan Islam dengan menerapkan politik akomodasi. Pengurus pusat SI siap mengubah haluan partai yang mendorong politik praksisme sosialistik yang pro rakyat kecil. Perubahan politik akomodasi oleh tokoh sentral SI tidak serta-merta berhasil mengubah iklim politik yang semakin memanas. Bahkan konflik menjalar ke area yang lebih luas dan cenderung radikal di tataran tokoh puncak SI.

Konflik radikal ini dipengaruhi oleh perbedaan landasan teologis-ideologis antartokoh sentral yang tak terjembatani. Misalnya, tokoh Tjokroaminoto, Agus Salim, dan Abdul Muis yang bersikeras memegang prinsip SI harus tetap memegang teguh prinsip Islam yang sejalan dengan ide Pan-Islamisme di Timur Tengah di satu sisi, dan tokoh Semaun dan Darsono yang mempertegas bahwa SI harus berdasarkan prinsip-prinsip Marxisme yang memisahkan agama dari politik praktis di sisi lainnya.

Konflik pun berakhir sangat ironis, dengan dikeluarkannya fraksi Marxis dari SI dengan alasan keterlibatannya dalam aktivitas PKI pada kongres keenam SI di Surabaya tahun 1921.

Tragedi Surabaya tidak membawa perubahan signifikan di internal SI, sebaliknya lebih menguntungkan fraksi Marxis yang berjuang dalam PKI. Gerakan massa yang menarik diri dari SI berbondong-bondong hijrah ke PKI lantaran gagasan sosialistik dan revolusionernya menjadi daya tarik tersendiri.

Gerakan kaum komunis pun kian masif dan percaya diri. Bahkan semangat perubahan itu tampak dari tekad yang diusung komunis untuk mengadakan konfrontasi langsung dengan Belanda secara fisik. Tekad PKI bukan isapan jempol belaka. Pada 1926-1927 pemberontakan komunis benar-benar terjadi sebagai bentuk manifestasi atas gagasan-gagasan komunis yang menentang kolonial Belanda (kapitalisme) meski mengalami kegagalan.

Kegagalan pergerakan PKI dalam pandangan Kuntowijoyo berimplikasi pada lenyapnya komunis dari kancah politik Nusantara pra-kemerdekaan. Pasca-runtuhnya gerakan komunis tidak



serta-merta membuat SI semakin solid dan masif dalam membangun gerakannya. Malah konflik SI kian menjadi-jadi dengan perpecahan internal yang berdampak pada pengunduran diri anggotanya. Abdul Muis, Sukirman, Suryopranoto, dan beberapa kader Muhammadiyah lainnya mengambil keputusan mengundurkan diri dari SI lantaran perbedaan pendapat, faktor pribadi, dan sanksi etis.⁸⁰

Pengunduran diri tersebut membuat SI semakin rapuh dan lemah nyaris tanpa dukungan massa. Puncak konflik internal SI terjadi ketika SI dipimpin oleh Abikusno Tjokrosujoso dengan mencuatnya gagasan kembali kepada kebijakan lama non-kooperatif, yaitu kebijakan menjauhkan organisasi dari pemerintahan kolonial.

Keputusan inilah disinyalir sebagai *core* perpecahan SI yang berimplikasi pada penolakan Agus Salim atas kebijakan non-kooperatif. Atas dasar komitmen dan berpegang teguh pada prinsip kooperatif, Agus Salim seperti diungkapkan akhirnya mengambil langkah sendiri membentuk kelompok Barisan Penyadar pada 1937 setelah dia dikeluarkan dari SI.⁸¹

Faktor eksternal yang turut mendorong kemerosotan SI lebih ditentukan oleh perluasan sistem pendidikan kolonial Belanda yang sekuler sebagai *cultural capital* pada akhirnya mengarah kepada pembentukan elite baru: calon pemimpin yang lemah dalam keislamannya. *Cultural capital* ini mengalami internalisasi pada anak-anak priayi yang tampil gemilang pasca kemerosotan SI.

Kedua faktor di atas menjadikan posisi politik SI sebagai representasi politik Islam pra-kemerdekaan mengalami ketersumbatan. Tak hanya itu, kegagalan SI dalam menerjemahkan agama pada tataran praksisme dimanfaatkan oleh kaum intelektual muda sekuler seperti Soekarno untuk tampil ke depan mengambil peran.

Gagasan sekuler Soekarno yang melahirkan Partai Nasional Indonesia (PNI) pada 1927 menjadikan ideologi nasionalisme sebagai sarana menuju kemerdekaan Indonesia tanpa ideologi agama.

⁸⁰ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah ...*, h. 50-56.

⁸¹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi ...*, h. 20.



Kelahiran PNI dilatarbelakangi oleh gagasan Marhaenisme, gagasan yang serupa dengan ide rakyat jelata dari analisis kelas SI.⁸²

Inti gagasan Marhaenisme adalah tidak ada klasifikasi kelas proletariat seperti dalam komunis, yang ada hanyalah kaum ter-tindas seperti petani, buruh, nelayan, dan pedagang kecil. Gagasan inilah yang mendasari konsep pemikiran Soekarno, yaitu konsep nasionalisme dan persatuan seluruh rakyat Indonesia. Jadilah PNI sebagai sebuah partai yang dilirik masyarakat dari multikelas.

Pada tahun 1930, kelompok nasionalis semakin memperkuat basis kekuatan dengan bergabungnya kaum intelektual muda ke-luaran Barat seperti Muhammad Hatta dan Syahrir yang pulang dari Belanda. Babak baru perjuangan kaum nasionalis pun dimulai.

Ideologi kebangsaan sebagai *mainstream* utama terus disebar-kan melalui aneka kegiatan. Diskusi-diskusi, seminar, dan peman-faatan media tulis menjadi wadah penyemaian gagasan ideologi nasionalisme. Alhasil, perjuangan menebarkan gagasan nasiona-lisme membuka arena konfrontasi ideologis yang tak terhindarkan. Benturan antara ideologi Islam dan negara pun terus diperdebat-kan, sehingga melahirkan sejarah baru dalam diskursus politik In-donesia dengan munculnya dua golongan, yaitu golongan Islam dan golongan nasionalis.⁸³

Perdebatan antara tokoh golongan Islam yang direpresentasi-kan oleh Agus Salim dan Mohammad Natsir dengan tokoh golong-an nasionalis seperti Soekarno dan Muhammad Hatta membuat wacana nasionalisme dan agama seolah-olah menjadi diskursus utama saat itu.

Agus Salim menganggap nasionalisme sebagai upaya menja-dikan ideologi itu setara dengan agama bahkan lebih tinggi dari agama. Dia menolak gagasan tersebut dan menempatkannya (na-sionalisme) dalam kerangka pengabdian seorang hamba terhadap Pencipta-Nya.

Natsir mendukung argumentasi sang guru. Kritikan-kritikan yang dilontarkan kedua tokoh Islam politik itu disanggah Soekar-

⁸² Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah* ...h. 45.

⁸³ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi* ..., h. 30.



no yang akhirnya menyampaikan formula kontroversialnya: nasionalisme, Islam, dan Marxisme. Formula itu diajukan Soekarno sebagai obsesinya untuk menyatukan gagasan-gagasan yang berbeda.

Perdebatan kian meluas terjadi pada tahun 1940 tak hanya seputar persoalan nasionalisme tetapi mulai mengarah pada hal pokok: hubungan politik antara Islam dan negara. Dalam relasi antara keduanya, Soekarno beranggapan bahwa Islam adalah agama spiritualitas yang harus tetap terjaga kemurniannya sepanjang masa, sehingga Islam tidak perlu diperjuangkan dalam tataran simbol-simbol politik. Islam cukup sebagai spirit dalam kehidupan bernegara yang terdiri atas beragam suku dan komunitas agama.

Bagi Natsir, Islam adalah sebuah *Weltanschauung*, pandangan dunia yang komprehensif. Islam harus dijadikan suatu ideologi politik yang berkewajiban memperjuangkan simbol-simbol politik. Perbedaan cara pandang keduanya, menunjukkan adanya keanekaragaman pemahaman subjektif terhadap Islam khususnya relasi antara Islam dan negara dalam perkembangan sejarah.⁸⁴

Dalam perdebatan ini tampak terjadinya dikotomi yang kemudian melahirkan dua corak Islam dan politik (negara), yaitu nasionalis Islam yang mendukung legalistik-formalistik dan nasionalis-sekuler yang menghendaki sekularisasi antara Islam dan politik

Perbedaan pandangan religio-politik antara kedua kelompok kian meningkat intensitasnya lantaran Jepang—yang mengambil alih kolonisasi atas Indonesia dari Belanda pada tahun 1942—mulai mengubah haluan politiknya dari semula mendukung kelompok Islam ke kelompok nasionalis.

Dukungan kepada kelompok nasionalis ditunjukkan dengan sokongan atas berbagai kepentingan para pemimpin termasuk pembentukan lembaga yang akhirnya menjadi Komite Persiapan Kemerdekaan Indonesia dan terbentuknya Badan Penyelidik Usa-

⁸⁴ Yusril Ihza Mahendra, "Makna dan Peranan Islam dalam Proses Sosio-Politik di Indonesia: Dulu, Kini, dan Mendatang". Dalam Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Kerja Sama IPHI dan Paramadina, 1995), h. 5-10.



ha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI).

Peralihan dukungan Jepang kepada kelompok nasionalis membawa perdebatan yang memasuki ranah substansi pada sidang-sidang BPUPKI sejak Mei sampai menjelang proklamasi 17 Agustus 1945. Persoalan-persoalan mendasar yang dibahas adalah tentang bendera negara, bahasa, bentuk negara, batas negara, sampai dasar filsafat negara. Semua persoalan tersebut relatif tak mengundang perdebatan sengit.

Namun, ketika menyangkut persoalan landasan filosofis negara seperti soal pemimpin apakah dari kalangan Islam atau nasionalis, apakah hukum Islam atau sekuler yang akan berlaku, dan masa depan syariat Islam di Indonesia, terjadi perdebatan yang teramat sengit. Akibatnya, merujuk pendapat A. Syafii Ma'arif, kedua kelompok pun terbelah menjadi dua aliran ideologi yakni Pancasila dan Islam.⁸⁵

Dalam perkembangannya, kelompok Islam yang diperkuat oleh tokoh-tokoh seperti Abikusno Tjokrosujono, A. Wahid Hasyim, Ki Bagus Hadikusumo, dan Abdul Kahar Muzakkir dianggap gagal memaparkan konsep sistematis tentang landasan filosofis dasar negara. Sebaliknya, konsep Pancasila yang merupakan manifestasi gagasan Soekarno dipandang lebih sistematis dan layak dijadikan sebagai landasan filosofis negara.

Panitia Sembilan yang terdiri dari Soekarno, Muhammad Hatta, Ahmad Subarjo, Muhammad Yamin, Abikusno Tjokrosujono, A. Kahar Muzakkir, Agus Salim, A. Wahid Hasyim, dan A.A. Maramis (wakil Kristen). Panitia ini bertugas menyusun rancangan kesepakatan bersama lintas agama yang kemudian dikenal dengan Piagam Jakarta. Alhasil, pada 22 Juni 1945 setelah mengalami pengumpulan gagasan yang berlarut terutama dari kelompok Islam, sidang BPUPKI menyepakati keputusan sidang dengan hasil negara Indonesia berdasarkan pada sila ketuhanan yang kemudian dilanjutkan anak kalimat, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Keputusan ini lebih dikenal de-

⁸⁵ Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas dalam Kegagalan*, (Jakarta: PSAP, 2004), h. 16.



ngan Piagam Jakarta yang merupakan hasil kompromi politik antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis

b. Permainan Kuasa Islam Orde Lama

Kekuatan Islam kian diperhitungkan dalam diskursus politik nasional pasca deklarasi kemerdekaan Indonesia. Setidaknya ada tiga momentum perjuangan kekuasaan organisasi Islam yang terepresentasi dari partai politik semacam Masyumi, SI, dan Nahdlatul Ulama (NU). Momentum pertama peristiwa Piagam Jakarta, Sidang Konstituante 1959, dan peristiwa heroik pemberontakan DI/TII di berbagai wilayah Tanah Air.

Kompromi politik Piagam Jakarta mengalami ujian berat setelah keputusan itu disepakati. Satu hari pasca-proklamasi kemerdekaan Indonesia, rumusan tersebut menuai gugatan. Gugatan keberatan datang dari seorang opsir Jepang yang membawa aspirasi rakyat di Timur Indonesia yang memang mayoritas Kristen kepada Hatta. Isinya, secara substansi mereka meminta perubahan mendasar pada klausul sila pertama yang ditafsirkan berbau diskriminasi.

Ketika Islam dijadikan agama resmi negara dan presiden harus dipegang oleh orang-orang Muslim, menurut aspirasi Kristen, sama artinya dengan menutup peluang politik kaum minoritas. Ini bermakna kian mempertajam benturan kepentingan politik Islam dan non-Islam, mayoritas-minoritas, teokrasi-demokrasi di negeri yang multikultural. Aspirasi ini pun ditutup dengan sebuah opsi pemisahan dari Indonesia jika masalah ini tidak diselesaikan secara arif dan bijaksana.

Peristiwa ini mengundang kontroversi sejarah lantaran sangat kental muatan politis. Belakangan diketahui, berdasarkan buku yang diterbitkan oleh Cornell University di Amerika Serikat terkuak bahwa tokoh misterius yang berkeberatan atas Piagam Jakarta itu adalah Sam Ratulangi, seorang pahlawan kemerdekaan Indonesia versi Orde Baru.

Sejarah yang kontroversi itu menjadi dilema bagi kelompok



Islam, di satu sisi reformulasi Piagam Jakarta berarti mengkhianati aspirasi umat Islam, namun di sisi lain membiarkan persatuan bangsa yang baru saja diproklamasikan tercabik atas dasar sentimen kepentingan ideologis adalah pilihan yang sangat berat.

Tetapi, berkat kenegarawan tokoh Islam melalui Ki Bagus Hadikusumo, A. Wahid Hasyim, Kasman Singodimejo, dan Teuku Mohammad Hassan yang menyepakati dicoretnya tujuh kata kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya dan menggantikannya dengan Ketuhanan Yang Maha Esa dilema itu pun sirna.

Namun perlu diketahui, perubahan sikap tokoh Islam di atas khususnya Ki Bagus Hadikusumo tentu tidak datang secara tiba-tiba. Menurut Hepi Andi dalam tulisannya *Ketika Susu Dibalas Tuba* (Sabili, 2004) mengatakan, kemampuan Soekarno memaksa Ki Bagus agar menyetujui penghapusan tujuh kata sakral itu menandai akhir sejarah Piagam Jakarta.⁸⁶

Menurut Bahtiar Efendy terdapat dua alasan mendasar yang melatarbelakangi pencoretan tujuh kata tersebut. *Pertama*, sila pertama Pancasila merupakan manifestasi dari unsur-unsur keislaman.⁸⁷ Makna simbolik di balik Ketuhanan Yang Maha Esa menunjukkan adanya unsur teologi monoteisme yang itu mencerminkan ketauhidan dalam Islam. Konsep tauhid ini berarti meyakini keesaan Allah.

Kedua, alasan persatuan bangsa. Para tokoh Islam menganggap proklamasi kemerdekaan yang baru saja dikumandangkan perlu ditindaklanjuti oleh rasa kebersamaan. Penempatan rasa kebersamaan pada ranah perlawanan mengusir penjajah pasca-kemerdekaan merupakan tujuan yang sangat mulia. Sangat disayangkan kemerdekaan yang baru berumur satu hari porak-poranda karena perbedaan pandangan yang merugikan diri sendiri.

Dalam hal ini, tak diragukan lagi bahwa Islam sangat berkontribusi dalam menentukan dasar filosofi berbangsa dan bernegara-

⁸⁶ Hepi Andi dalam tulisannya, "Ketika Susu Dibalas Tuba", *Sabili*, Edisi 8 Tahun 2004, h. 14.

⁸⁷ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi ...*, h. 40.



ra. Pada titik ini persoalan kebangsaan terutama hubungan antara nasionalis-Islam sedikit mereda. Akan tetapi, semangat perjuangan kekuasaan kelompok Islam kian membara. Dalam benak mereka, kekalahan awal saat pencoretan Piagam Jakarta tak serta-merta memupuskan harapan legalistik-formalistik Islam.

Semangat perjuangan Piagam Jakarta belum berakhir. Alasan munculnya optimisme kelompok Islam mampu memperjuangkan kembalinya Piagam Jakarta adalah janji Soekarno yang akan membuat Undang-Undang Dasar yang lebih sempurna setelah kondisi yang benar-benar kondusif. Sebagaimana komentar Soekarno: Nanti kalau kita sudah bernegara dalam suasana yang lebih tenteram, tentu kita akan mengumpulkan kembali Majelis Permusyawaratan Rakyat yang dapat membuat Undang-Undang Dasar yang lebih lengkap dan lebih sempurna.⁸⁸

Selain itu, konsolidasi politik Islam yang semakin solid dan mantap dengan bersatunya Masyumi, NU, PSII, dan Perti dalam konstelasi pemilu perdana 15 Desember 1955 berhasil memperoleh suara signifikan sebanyak 230 kursi sementara partai lainnya memperoleh 286 kursi.⁸⁹ Meski partai Islam tidak mendapatkan suara mayoritas, paling tidak dapat menunjukkan bahwa politik Islam kian menunjukkan taringnya.

Pada tataran politik di parlemen, kelompok Islam kembali gagal memperjuangkan aspirasi syariat Islam dengan spirit Piagam Jakarta. Peluang politik Islam kembali terbuka dengan adanya sidang Majelis Konstituante 1956 dan 1959. Majelis Konstituante diadakan untuk membahas dasar negara Indonesia, apakah berdasarkan Pancasila atau Islam, atau bahkan memunculkan sistem alternatif seperti sosial ekonomi yang diajukan Partai Buruh, Murba, dan sebagainya.

Peluang inilah yang digunakan kelompok Islam untuk memperjuangkan kembalinya UUD 1945 sesuai dengan konstitusi Pia-

⁸⁸ Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 120-125.

⁸⁹ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Jakarta: PSAP, 2007), h. 35-40.



gam Jakarta. Pergumulan antara kelompok nasionalis Islam dan nasionalis sekuler menyangkut dasar negara, Islam atau Pancasila, dalam Majelis Konstituante mengalami jalan buntu. Situasi ini kemudian membawa pada *voting* yang berakhir dengan tidak adanya kelompok yang memperoleh suara mayoritas, sehingga memaksa Soekarno mengintervensi Sidang Konstituante dengan mengeluarkan keputusan kontroversi: Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Melalui keputusan tersebut, lahirlah kepemimpinan Orde Lama di bawah demokrasi terpimpin yang sangat otoriter.

Ketika demokrasi terpimpin berjalan, konstelasi sosial-politik Indonesia kian tak menentu. Di berbagai sektor terjadi kesenjangan yang menganga lebar menunjukkan kelemahan entitas politik Orde Lama yang sangat kronis. Ini dibuktikan dengan ketidakmampuan penguasa dalam mengelola, mengontrol, dan mendistribusikan sumber daya manusia dan sumber daya alam sehingga menyebabkan munculnya berbagai gejala sosial-politik seantero Nusantara. Akibatnya konsentrasi pemerintahan Orde Lama menjadi terpecah dan tidak fokus, bahkan di satu sisi sangat responsif-reaksioner.

Pada masa Orde Lama inilah bibit-bibit perpecahan di kalangan bangsa kian mencuat. Peristiwa G.30/S/PKI tahun 1965 menjadi bukti konkret adanya konflik kepentingan ideologis yang membawa rezim Orde Lama kian mendekati turbin sejarah.

Faktor kelemahan kontrol dan konflik antar-ideologi itu harus dibayar dengan mencuatnya peristiwa-peristiwa yang bernuansa ideologis semacam gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) di berbagai wilayah Tanah Air menandai puncak pergolakan politik pada masa Orde Lama. Pergolakan politik DI/TII yang sangat kentara terjadi di Jawa Barat di bawah kepemimpinan Sekarmaji Marijan Kartosoewirjo, Daud Beureueh di Aceh, dan Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan.

Faktor pergolakan itu disinyalir bernuansa politis-ideologis karena gerakan ini memadukan antara dimensi keagamaan (penerapan syariat Islam) dan kondisi politis-sosiologis yang terjadi di wilayah masing-masing.



Gerakan DI/TII di Jawa Barat di bawah kepemimpinan Kartosoewirjo (1907-1962) terjadi dilatarbelakangi oleh kekecewaannya terhadap kebijakan pemerintah Republik Indonesia (RI) terhadap kolonialisme Belanda yang melanggar kesepakatan perjanjian Linggarjati tahun 1947 dan semakin memuncak setelah pemerintah Indonesia melakukan perjanjian Renville 7 Januari 1948.

Butir perjanjian Renville mengharuskan pemerintah Indonesia mengosongkan wilayah Jawa Barat dan berhijrah ke Jawa. Kartosoewirjo menolak untuk hijrah ke Jawa dan memilih melakukan gerilya melawan Belanda. Dia pun kemudian memproklamasikan berdirinya Negara Islam Indonesia (NII) pada 7 Agustus 1949 di desa Malangblong, Tasikmalaya, Jawa Barat sebagai bentuk perlawanan terhadap kolonialisme Belanda dan kekecewaan kepada pemerintah RI.

NII ala Kartosoewirjo dirancang berdasarkan *Qanun Asasi* yang berisi struktur politik yang menjadikan syariat Islam sebagai dasar konstitusinya. Proklamasi NII berlangsung pada momentum yang bertepatan dengan terjadinya *vacum of power*, ketika Soekarno-Hatta dan beberapa tokoh penting lainnya ditahan Belanda, beberapa saat setelah agresi militer Belanda yang berakibat pada terbentuknya Pemerintahan Darurat Republik Indonesia (PDRI) di Sumatera Barat di bawah komando Amir Syarifuddin.⁹⁰

Adanya peristiwa ini, Kartosoewirjo melihat celah dan peluang politik, mendirikan NII sebagai pemerintahan alternatif RI Yogyakarta yang sedang diduduki Belanda. Tetapi, jihad yang dilakukan Kartosoewirjo ternyata dipersepsikan berbeda oleh Soekarno-Hatta, yang menganggap NII adalah perbuatan makar karena berusaha membentuk laskar tandingan bernama Tentara Islam Indonesia (TII). Hal ini tampak dari klaim TII atas Jawa Barat sebagai basis wilayah kekuasaannya.⁹¹

Akhirnya, setelah ultimatum pemerintah yang tak direspons Kartosoewirjo, pengerahan senjata pun tak dapat dihindarkan.

⁹⁰ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*. (Jakarta: Alfabeta, 2004), h. 50-53.

⁹¹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi ...*, h. 70.



Perjuangan Kartosoewirjo berakhir dengan hukuman mati pada 5 September 1962. Meski berakhir tragis, semangat perjuangan menegakkan syariat Islam dan simbol Islam lainnya tak pernah padam bahkan terus menyebar ke wilayah lainnya.

Gerakan perlawanan DI/TII juga muncul di Aceh, negeri Serambi Mekkah. Perlawanan ini berawal dari ketidakpuasan rakyat Aceh kepada pemerintah pusat yang tidak mengakomodasi aspirasi mereka untuk memperoleh hak otonomi regional Aceh. Pemerintah pusat malah memasukkan Aceh ke dalam sub provinsi Sumatera Utara. Rakyat Aceh merasa dianak-tirikan.

Secara politik, pemerintah pusat lebih mempercayai hak kepemimpinan atas Aceh kepada kaum *Uleubalang* ketimbang kaum ulama atau tokoh-tokoh Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Hal yang paling menyakitkan rakyat Aceh adalah pengkhianatan janji Pemerintahan Darurat RI yang saat itu berada di Sumatera Barat yang telah jelas mengakui secara *dejure* akan hak Aceh sebagai provinsi yang otonom dengan Daud Beureueh sebagai gubernurnya. Kekecewaan pun memuncak. Ketika adanya pengakuan hak kedaulatan Indonesia oleh Belanda, maka pemerintah Indonesia mengkampanyekan menentang Aceh sebagai provinsi.

Ketidakadilan dan kekecewaan yang memuncak, membuat Daud Beureueh memimpin gerakan perlawanan DI/TII pada 19 September 1953. Perlawanan ini menandai dimulainya babak baru perjuangan pemisahan Aceh dari RI.

Secara ideologis, perlawanan Daud Beureueh dipicu oleh ketidaksetujuannya pada pandangan Soekarno yang menjadikan Pancasila dan paham nasionalisme sebagai dasar negara Indonesia. Artinya, penolakan Soekarno untuk menjadikan Islam sebagai landasan dasar konstitusi berujung pada pemisahan antara Islam dan negara. Padahal dalam pandangan Daud Beureueh, Islam adalah menyangkut segala aspek kehidupan manusia, termasuk dalam persoalan kenegaraan. Perbedaan inilah yang menguatkan semangat perlawanan tersebut.

Perlawanan Daud Beureueh dihadapi dengan solusi militer. Konflik senjata pun tak terelakkan. Namun, setelah beberapa ta-



hun berlangsung, pemerintah pusat menyadari bahwa konflik di Aceh tak bisa diselesaikan dengan pendekatan militer. Akhirnya, upaya negosiasi pun ditempuh. Perlawanan Daud Beureueh yang terjadi selama sembilan tahun pun dihentikan dan menempuh jalur diplomasi lewat negosiasi.

Negosiasi itu menghasilkan kesepakatan damai dengan menjadikan Aceh sebagai provinsi otonom setelah berdasarkan Musyawarah Kerukunan Rakyat Aceh (MKRA) pada 22 Desember 1982 di Blangpadang.⁹² Alhasil, Aceh pun mulai normal dan tertib sebelum kemudian kembali bergejolak di masa Orde Baru.

Gerakan perlawanan DI/TII juga terjadi di Sulawesi Selatan. Perlawanan di Sulawesi Selatan (Sulsel) dipimpin oleh Kahar Muzakkar. Latar belakang perlawanan ini bermula dari kekecewaan kepada pemerintah pusat yang tidak mengakomodasi kehendak sebagian tentara Sulawesi Selatan yang tergabung dalam Kesatuan Gerilya Sulawesi Selatan (KGSS) untuk dimasukkan dalam kesatuan TNI.

Penolakan itu disampaikan oleh Kawilarang yang saat itu sebagai komandan militer Indonesia Timur.⁹³ Akibat penolakan itu, Kahar Muzakkar yang masih berada di Jawa disuruh pulang untuk menengahi persoalan itu. Namun, upaya mediasi itu tak membuahkan hasil, bahkan belakangan diketahui Kahar Muzakkar berpihak pada bekas gerilyawan KGSS.

Menarik untuk mengkaji sebab musabab keberpihakan Kahar Muzakkar kepada gerilyawan KGSS. Semua itu berawal dari ketidakadilan pemerintah pusat yang menyetujui penetapan KGSS sebagai TNI dan memenuhi tuntutan mereka agar Kahar Muzakkar ditunjuk sebagai komandan sebagaimana kesepakatan atau konferensi KGSS di Maros 1949.

Namun, pemerintah pusat tidak memenuhi tuntutan pengangkatan Kahar Muzakkar sebagai komandan, tapi menunjuk Letkol J.F. Warouw sebagai komandan Brigade/Kodam Hasanuddin. Keputusan itu, sebagaimana yang diungkapkan sejarawan dari Sulsel

⁹² Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat ...*, h. 35-40.

⁹³ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi ...*, h. 120.



Anhar Gonggong, memengaruhi aspek “siri-passe” Kahar Muzakkar, yaitu simbol harga diri dalam budaya Bugis.⁹⁴

Perlawanan Kahar Muzakkar semakin memuncak yang dipengaruhi oleh ketidaksepakatannya atas Pancasila sebagai dasar negara yang jauh melenceng dari cita-cita proklamasi. Ketidaksepakatan itu diekspresikan dalam bentuk perlawanan terhadap pemerintah pusat dengan cita-cita utamanya mempersatukan dunia Islam lewat Negara Republik Persatuan Dunia Islam.

Perlawanan itu diwujudkan dalam bentuk Darul Islam/TII pada 1953. Tetapi, cita-cita itu tak pernah kesampaian lantaran maut menjemputnya pada 2 April 1965 akibat tertembak oleh TNI. Di sini, dapat dilihat bahwa perjuangan politik DI/TII sebenarnya bukanlah perjuangan memperebutkan tanah dan kuasa, tetapi lebih dari sekadar itu: perjuangan sebuah visi Islam. Sebab, suatu hal yang wajar bagi umat Islam untuk menuntut tegaknya syariat Islam karena jasa dan spirit Islam sangat besar dalam mendorong tercapainya kemerdekaan Indonesia.

Berakhirnya perlawanan para tokoh DI/TII sebenarnya menunjukkan lemahnya kontrol dan distribusi sosial-politik pemerintah pusat. Akibatnya, aneka kekecewaan lantaran ketidakadilan SDA, ekonomi, sosial, dan politik menjadi isu yang sangat rentan dan menjadikan perjuangan berbau teologi-politik sebagai sebuah alternatif.

Persoalan ini merupakan sisi gelap rezim Orde Lama yang bergelut dengan api kekuasaan ideologis tingkat elite. Rezim ini kian mendekat menjadi rezim otoriter setelah demokrasi terpimpin ala Soekarno dijalankan. Di sini, kekuasaan Orde Lama bergerak menuju akhir sejarah dan berganti ke rezim Orde Baru di bawah kekuasaan Soeharto.

D. KONSOLIDASI KUASA ISLAM ORDE BARU

Ketika memasuki babak baru rezim Orde Baru, perjuangan ideologis politik Islam menegakkan syariat Islam tak luntur di-

⁹⁴ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat ...*, h. 112.



telan waktu. Rehabilitasi Masyumi menjadi pilihan kelompok Islam agar peluang politik itu tetap terbuka lebar. Rehabilitasi Masyumi dipandang penting dengan pertimbangan partai ini telah turut andil bagian dalam perjuangan menegakkan demokrasi dan melawan komunisme pada rezim Orde Lama.⁹⁵

Namun, oleh Orde Baru rencana rehabilitasi Masyumi ditolak mentah-mentah lantaran berbau ideologi Islam. Kunci satu-satunya adalah kaum Muslim perlu melakukan redefinisi agenda politiknya dan menyesuaikannya dengan agenda politik Orde Baru. Artinya, upaya politik Islam harus ditempatkan dalam kerangka memberi dukungan terhadap pemerintah Orde Baru.

Repolitisasi politik Islam dalam bentuknya yang akomodatif ditanggapi beragam oleh kalangan pemerintah Orde Baru. Ada yang pesimis, skeptis, dan tendensius. Meski demikian, ketakutan dan kekhawatiran akan gejolak ekstremisme baru kelompok Islam menjadi pertimbangan pemerintahan Orde Baru untuk memberi lampu hijau terbentuknya wadah politik kalangan Muslim.

Peluang politik itu tak disia-siakan tokoh-tokoh senior Masyumi. Mereka pun akhirnya membentuk Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada 20 Februari 1968. Partai baru ini dipimpin oleh Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun, aktivis Muhammadiyah.⁹⁶ Akan tetapi, dalam kiprahnya Parmusi ternyata jauh dari harapan umat Islam.

Pasca berdirinya Parmusi tak lebih dari partai politik yang sarat konflik kepentingan internal dan di bawah kontrol penguasa Orde Baru. Konflik internal disinyalir terjadi karena adanya intervensi penguasa Orde Baru yang tidak menyepakati Muhammad Roem sebagai ketua. Kelompok Islam meski tidak sepakat dengan keputusan itu terpaksa patuh demi penyelamatan partai yang baru berdiri.

Kelompok Islam menerima struktur kepengurusan Parmusi sesuai dengan hasil kongres sebelumnya. Konflik pun terus men-

⁹⁵ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 70-75.

⁹⁶ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi ...*, h. 147.



jalar ke persoalan-persoalan lainnya. Akibatnya, Parmusi gagal meraih suara signifikan pada pemilu tahun 1971. Perolehan suara Parmusi jauh melorot dibanding pada rezim Orde Lama.

Sebagai perbandingan pada Pemilu 1955 Masyumi meraih 20,9% suara, sementara pemilu perdana Orde Baru 1971 hanya memperoleh 5,32% suara.⁹⁷ Kekalahan telak ini tak datang tanpa sebab. Politik pengondisian Orde Baru atas sumber daya dan sumber daya manusia dianggap strategi mujarab untuk mendongkel suara dan gerakan politik Islam khususnya Parmusi.

Pada pemilu 1971, penguasa Orde Baru menjalankan politik pengondisian dengan mengondisikan Partai Golongan Karya (Golkar), ABRI, birokrasi, dan pegawai negeri sipil yang tersebar di berbagai instansi pemerintah untuk mendukung partai pemerintah.

Pengondisian ini membuat ABRI, birokrasi, dan pegawai negeri sipil tak berkulit selain tunduk dan patuh pada kehendak penguasa Orde Baru. Pada akhirnya, politik Orde Baru panen sukses luar biasa dengan mendulang suara mayoritas 62,80%.

Konstruksi partai Islam kian terseok dengan adanya kebijakan Orde Baru untuk merestrukturisasi sistem kepartaian. Kebijakan restrukturisasi partai ini mengharuskan partai-partai selain Golkar bergabung menjadi satu, sehingga partai-partai kecil Islam seperti Parmusi, NU, PSII, dan Perti harus rela bergabung menjadi satu partai di bawah Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Sementara Partai Nasionalis dan Kristen lainnya bergabung dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Sejak kebijakan fusi itu, hanya terdapat tiga partai yang diakui oleh pemerintah Orde Baru, yakni Golkar, PPP, dan PDI.

Pasca-terbentuknya PPP, tak banyak mengubah peta perpolitikan Islam politik. Kiprah PPP setali tiga uang dengan Parmusi, awal perjalanan yang penuh konflik internal. Akibat konflik yang tak berkesudahan berimbas pada perolehan suara PPP pada Pemilu 1977. Perolehan suara PPP sebanyak 29,29% meski sedikit naik dibanding pemilu sebelumnya yang hanya 27,12%. Dan kondisi

⁹⁷ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat ...*, h. 121.



penurunan suara ini terus berlanjut pada pemilu berikutnya 1982 dan 1987. Pada periode ini tak ada perubahan signifikan bagi aspirasi Islam politik dalam kancah perpolitikan Orde Baru bahkan disesaki dengan ragam kekecewaan yang memuncak.

Puncak kekecewaan Islam politik terjadi pada 1985 ketika penguasa Orde Baru mengeluarkan kebijakan diundangkannya Pancasila sebagai asas tunggal di Indonesia. Kebijakan ini dalam pandangan Kuntowijoyo disebut sebagai deideologisasi, di mana ideologi Pancasila telah mengubur cita-cita ideologi Islam politik.⁹⁸

Deideologisasi berdampak pada disharmoni antara kelompok Islam dan pemerintah yang berakhir pada pilihan oposisi Islam. Lantaran beroposisi, ketegangan-ketegangan yang bersifat religio-politis sulit dihindarkan. Gerakan oposisi yang dimotori oleh para aktivis Islam dan tokoh Muslim menimbulkan sejumlah insiden antara lain: pemboman BCA di Jakarta pada pertengahan 1980-an, pemboman candi Borobudur, pembajakan pesawat Garuda, komando jihad, dan insiden paling tragis peristiwa Tanjung Priok, 12 September 1984.

Di sini, represivitas penguasa Orde Baru tampak menyembul dengan mobilisasi kekuatan senjata militer atas nama ketenangan publik. Peristiwa ini menyeret para aktivis Muslim ke penjara. Mereka yang dipenjara antara lain Abdul Qadir Djaelani, H.M. Sanusi, Mawarni Noer, A.M. Fatwa, Salim Qadar dan tokoh-tokoh Muslim lainnya.⁹⁹

Pasca-tragedi berdarah itu, hubungan antara Islam dan negara Orde Baru mengalami pasang surut. Dikatakan demikian karena pada satu sisi Orde Baru menerapkan politik akomodatif lantaran ingin meraih dukungan umat Islam untuk menopang kekuasaan Orde Baru yang mulai goyang. Di sisi lain, kedekatan penguasa Orde Baru dengan Islam membuka peluang adanya kooptasi rezim sehingga dengan mudah menebak dan mendikte orientasi Islam politik.

Politik akomodatif ini berlangsung hingga kejatuhan penguasa

⁹⁸ Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah ...*, h. 75.

⁹⁹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi ...*, h. 157.



Orde Baru 21 Mei 1998 yang kemudian beralih dengan terbitnya fajar reformasi. Ragam peristiwa dan kekalahan Islam politik pada rezim Orde Baru hingga keruntuhannya, menandai bahwa babak baru pemaksaan legal-formal Islam dalam negara lewat pemberlakuan kembali isi Piagam Jakarta 1945 menjadi suatu persoalan serius yang membuktikan antagonisme negara terhadap Islam.

Perbenturan ideologi Islam yang legalistik-formalistik dengan ideologi Pancasila dianggap penguasa Orde Baru sebagai perjuangan yang mengancam tatanan politik sekuler. Meski demikian, kekalahan kekuatan politik Islam di panggung politik formal bukan berarti Islam kehilangan peranannya dalam politik Orde Baru. Islam tetap mewarnai peta politik Orde Baru yang menjelma dalam bentuk spiritualitas sehingga memberi warna pada setiap proses sosial dan politiknya.

E. PEMETAAN KELOMPOK FUNDAMENTALIS DI SUMATERA

Dari sekelumit paparan deskriptif historis kemunculan fundamentalisme Islam di atas, dapat dinyatakan bahwa memang ada beberapa ciri khas yang bisa dilekatkan kepada mereka. Hamidi menulis, ada beberapa karakteristik gerakan fundamentalisme Islam, yakni sebagai berikut:

Pertama; Mempunyai prinsip interpretasi ajaran agama yang berbeda atau berseberangan dengan tradisi yang berlaku. Kemudian secara aktif, kelompok ini akan bergerak untuk memperjuangkan hasil penafsirannya tersebut dengan pelbagai cara; dari kritik persuasif hingga tindakan tegas yang menjurus anarkisme. Pada titik inilah, fundamentalisme kerap dipersepsikan sebagai gerakan negatif.

Kedua; Lazimnya kelompok ini memiliki perilaku yang eksklusif, tertutup, dan mencurigai kelompok lain. Kendati dalam sebuah kesempatan bisa sangat terbuka untuk berdialog dengan kelompok lain tetapi tujuannya sekadar membantah argumentasi mereka.



Ketiga; Berkat keyakinan akan kebenaran pemahamannya tentang ajaran agama, kelompok fundamentalis selalu aktif menyebarkan pahamnya, agresif dalam merekrut pengikut baru, dan sebagainya.

Keempat; Keyakinan akan perlunya upaya yang sungguh-sungguh (jihad) dalam mencapai keselamatan hidup baik di dunia ataupun di akhirat menjadikan kelompok fundamentalis senantiasa giat dan militan melakukan segala aktivitasnya.

Sementara Richard Antoun, secara tersirat menjelaskan beberapa karakteristik kaum fundamentalis agama, yakni: *pertama*, totalisme; orientasi keagamaan yang memandang bahwa agama adalah relevan terhadap semua ranah budaya dan masyarakat termasuk politik, keluarga, ekonomi, pendidikan, dan hukum. *Kedua*, skripturalisme; membenaran dan pengacuan semua keyakinan dan perbuatan penting pada kitab suci yang dianggap tanpa kesalahan. *Ketiga*, modernisasi selektif; proses penerimaan secara selektif dan terkendali terhadap inovasi teknologi dan keorganisasian sosial yang diperkenalkan oleh dunia modern. *Keempat*, penempatan masa lalu mitologis ke masa kini (pentradisian), yaitu proses yang menjadikan laporan, peristiwa, dan gambaran yang terdeskripsi dalam teks relevan dengan aktivitas sehari-hari masa kini.

1. Ideologi Sistem Negara Khilafah

Setiap organisasi pasti mempunyai tujuan besar, dan tujuan besar HTI adalah menegakkan syariat Islam dalam bingkai khilafah Islamiah. Cita-cita tersebut tentu sangat besar ditinjau dari segi mana pun. Karena sangat besar, tentu membutuhkan perjuangan yang mahaberat.

Mengenai hal ini, ada sebuah ungkapan menarik dari seorang mantan biarawati yang kini terkenal sebagai mubalighah, yakni Hj. Irene Handono, bahwa, orang Katolik bisa bersatu di seluruh dunia dengan Pausnya. Kita umat Islam sebenarnya mempunyai sistem yang bisa menyatukan umat di seluruh dunia, yakni sistem



khilafah. Maka mari kita tegakkan sistem khilafah!¹⁰⁰ Pertanyaannya, mungkinkah khilafah Islamiah terwujud?

Melacak sejarahnya, pada dasarnya institusi khilafah merupakan fakta sejarah yang tidak terbantahkan. Namun, terhadap fakta sejarah tersebut, ada perbedaan yang membatasi adanya fakta sejarah tersebut. Artinya, khilafah itu sendiri merupakan institusi yang tidak berwatak universal dan berlaku sepanjang zaman.

Menurut Al-Maududi,¹⁰¹ institusi khilafah hanya berakhir pada *khulafaur rashidin* yang dicirikan dengan tujuh prinsip fundamental, yaitu pemilihan, musyawarah, amanat baitul mal, kekuasaan undang-undang, egaliter pemerintahan tidak didasarkan pada kesukuan, dan jiwa demokrasi. Namun setelah masa khalifah Rashidah ini, ketujuh prinsip tersebut perlahan menghilang dan berganti dengan sistem monarki yang dimulai dari monarki Umayyah, meskipun pada praktiknya disebut sebagai khilafah Umayyah. Hal ini jelas terpampang dengan ditunjuknya keturunan Bani Umayyah sebagai penerus kekhalifahan (baca: kemonarkian). Begitu juga dengan Bani Abbasiyah yang menjadi puncak peradaban Islam, hal itu tidak lepas dari sistem monarki yang dijalankan meskipun menggunakan nama khilafah.

Namun, bagi HT, khilafah itu tetap berwatak universal yang bisa diterapkan sepanjang zaman. Apalagi penegakan khilafah Islam, menurut pandangan HT, adalah sebuah kewajiban dan perlu. Menurut HT, khilafah yang dalam istilah Hadis dan fikih juga disebut imamah adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum Muslim di dunia untuk menegakkan hukum-hukum syariat Islam dan mengemban Islam ke segenap penjuru dunia.

Khilafah harus didirikan lagi setelah runtuh pada tahun 1924 di Kota Istanbul setelah eksis selama sekitar 13 abad sejak didirikan pertama kali oleh Rasulullah saw. di Madinah. Mengingat adanya fakta penderitaan umat akibat perpecahan dan penjajahan

¹⁰⁰ Lihat kutipan ini dalam K.H. M. Al-Khaththath, "Khilafah, Wajib Ditegakkan dan Perlu," dalam *Majalah Al-Wa'ie*, No. 55 Tahun V, Edisi Khusus Maret 2005, h. 6.

¹⁰¹ Abu A'la Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 111-112.



di lebih dari 50 negara, adanya khilafah menjadi sangat penting dalam istilah fikih disebut; *ma'lum[un] min ad-din bi dharurah*.¹⁰²

Setelah jatuhnya khilafah tersebut, menurut HT, umat Islam mengalami keterpurukan dan berada pada titik nadir kehidupan. Hal ini disebabkan karena: *pertama*, umat Islam berada di bawah kekuasaan sistem kafir di segala dimensi kehidupan, baik itu politik, sosial, dan bahkan ada juga penjajahan budaya yang semakin merajalela menghegemoni umat Islam. *Kedua*, umat Islam tidak mempunyai sebuah payung politik yang bisa memberikan perlindungan bagi umat Islam. *Ketiga*, adanya penelantaran hukum-hukum Allah dan digantikan dengan berbagai hukum sekuuler yang buatan manusia. Seperti kedaulatan Tuhan yang digantikan dengan kedaulatan di tangan manusia yang menjadi esensi demokrasi. Tentu hal ini sangat menyedihkan, dan solusi tepat dan satu-satunya adalah menegakkan syariat Islam dalam bingkai khilafah Islamiah.

Kewajiban menegakkan khilafah Islamiah ini sudah tidak bisa ditawar-tawar lagi, mengingat tanpa adanya khilafah, kemaksiatan merajalela bahkan melembaga secara sistematis. Selain itu, kemiskinan dan kesengsaraan umat di tengah-tengah kekayaan mereka yang melimpah ruah semakin bertambah ironis akibat lemahnya sumber daya manusia yang seharusnya menjadi kekuatan sangat besar. Mereka harus kalah dari kaum kafir minoritas di seluruh negeri mereka.¹⁰³

Khilafah Islamiah dengan sifatnya universal selalu bergerak mengglobal. Artinya, khilafah Islamiah bermaksud menyatukan umat Islam di seluruh dunia dalam satu komando politik seperti yang pernah terjadi pada zaman kekhalifahan di dunia Islam. Oleh karena itu, HTI menjadi bagian dari HT internasional dan selalu menjalin komunikasi dengan berbagai HT yang ada di belahan dunia lainnya. Hal ini bisa dilihat pada bahasan awal bab ini yang menerangkan tentang struktur organisasi HT di seluruh dunia.

¹⁰² M. Al-Khathtath, "Khilafah, Wajib Ditegakkan dan Perlu," dalam Majalah Al-Wa'ie, h. 6.

¹⁰³ M. Al-Khathtath, *Ibid.*, h. 8.



Dengan demikian, HT dalam gerakannya bersifat religiopolitik-universalis-mondialistik yang tidak pernah terlepas dari satu komando pusat HT yang berpusat di Yordania. Dengan sifatnya yang demikian, tentu perwujudan sebuah khilafah Islamiah tengah berada pada jalurnya yang benar.

Khilafah sendiri merupakan institusi yang bertanggung jawab untuk menerapkan hukum-hukum syariat dan mendakwahkan Islam kepada seluruh umat manusia. Khilafah merupakan sebutan yang diberikan kepada sistem pemerintahan Islam yang sama sekali berbeda dengan sistem-sistem pemerintahan yang ada. Dengan berlandaskan pada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw. Khilafah menjadi sistem pemerintahan yang unik. Khilafah juga bisa didefinisikan sebagai kepemimpinan umum atas seluruh kaum Muslim di dunia untuk menerapkan hukum syariat dan mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia.¹⁰⁴

Menegakkan khilafah adalah fardhu kifayah bagi seluruh kaum Muslim di dunia. Mencukupkan diri dengan kewajiban-kewajiban individual atau mengabaikan kewajiban ini merupakan salah satu dosa besar yang akan dibalas Allah Swt. dengan siksa yang berat. Pemahaman ini didukung oleh dalil dari Al-Qur'an (QS. *al-Maidah* [5]: 48-49), Sunnah Nabi saw. serta *ijma'* para sahabat.¹⁰⁵

Karena itu, bagi HT, menegakkan khilafah Islamiah adalah kebutuhan wajib dan mendesak tidak bisa ditawar-tawar lagi, mengingat berbagai kehancuran sistem dan pola kehidupan umat yang semakin terjerumus ke lembah kenistaan akibat sistem yang dianut adalah sistem yang kufur dan sangat tidak menyejahterakan.

Namun, untuk membentuk sebuah khilafah tentu bukan pekerjaan mudah bahkan cenderung utopis. Sebuah komentar menarik dari Direktur The International Security and Energy Programs, Nixon Centre, bernama Zeyno Baran. Dia berkata; Hingga

¹⁰⁴ Anonim, *Khilafah Adalah Solusinya*, Penerj. Abu Faiz, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2003), h. 13.

¹⁰⁵ Hizbut Tahrir, *Struktur Negara Khilafah: Pemerintahan dan Administrasi*, Penerj. Yahya A.R., (Jakarta: HTI Press, 2006), h. 14-19.



beberapa tahun yang lalu, sebagian besar kelompok Islam menganggap upaya penegakan khilafah yang baru adalah tujuan yang utopis. Namun sekarang, semakin bertambah orang yang mempertimbangkan pendirian kembali khilafah sebagai tujuan yang serius.¹⁰⁶ Meskipun bernada cemas, Baran dalam hal ini mengakui bahwa upaya kelompok Islam untuk membangun kembali khilafah Islamiah sudah tercipta secara sistematis dan militan.

Untuk mewujudkan hal tersebut, HT sangat yakin bisa mewujudkannya dengan strategi tanpa kekerasan. Mengenai hal ini, Zeyno Baran kembali mengakui, tidak seperti sebagian besar kelompok jihad global, HT yakin bisa menciptakan revolusi politik dengan cara tanpa kekerasan.¹⁰⁷

Hal paling pertama untuk mewujudkan sebuah khilafah adalah dengan mengambil metode perubahan yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. Metode yang dilakukan Nabi adalah dengan membina para sahabat dengan akidah dan syariah Islam (dakwah *sirriyah*). Kemudian dilanjutkan dengan tahapan menyampaikan Islam secara terang-terangan kepada masyarakat (dakwah *jahriyah*), baru kemudian setelah itu menegakkan daulah Islamiah yang ditandai dengan peristiwa Bai'at Aqabah II setelah sebelumnya melakukan *thalabul nushrah* (memobilisasi dukungan dan bantuan) kepada para kabilah Arab.

Metode Rasulullah ini pun diadopsi oleh HT dengan melakukan tahap pembinaan dan pengkaderan (*marhalah tastqif*) dan langkah interaksi dengan umat (*marhalah tafa'ul ma'a al-ummah*) untuk mendorong adanya sebuah penyebaran ide dan gagasan serta menampilkan keunggulan Islam dibandingkan sistem yang lain. Tujuannya adalah memberikan pemahaman dan kemudian kesadaran kepada umat agar bisa memahami pentingnya syariat Islam dalam bingkai khilafah dalam menghadapi berbagai krisis yang saat ini melanda negeri. Kedua langkah ini telah dibahas

¹⁰⁶ Dari Redaksi, "Kekalahan Kapitalisme," dalam *Al-Wa'ie*, No. 65 Tahun VI, 1-31 Januari 2006, h. 3.

¹⁰⁷ Dari Redaksi, "Kekalahan Kapitalisme," dalam *Al-Wa'ie*, No. 65 Tahun VI, 1-31 Januari 2006, h. 3.



pada subbab sebelumnya.

Setelah melakukan tahap pembinaan dan pengkaderan serta melakukan tahapan interaksi dengan umat untuk membentuk kesadaran dan pemahaman pada umat, ada langkah ketiga yang memang sangat berat dan cenderung utopis untuk dilakukan. Namun sebuah utopia bukan berarti segalanya tertutup untuk dilakukan, dan itulah yang kini tengah diusahakan oleh HT. Langkah ketiga itu adalah pengambilalihan kekuasaan (*istilām al-hukmi*).

Menurut M. Kurnia¹⁰⁸ teknik *istilām al-hukm* dapat beraneka ragam, bergantung pada situasi dan kondisi. Ketika mayoritas masyarakat didukung oleh *ahlul quwwah*/pemilik kekuatan (bisa para politisi, eksekutif maupun legislatif) menghendaki penerapan Islam dan mencampakkan sekularisme-kapitalisme, *istilām al-hukm* dapat dilakukan dengan cara masyarakat menuntut penguasa untuk menerapkan Islam dan memproklamasikan kekhilafahan.

Dalam hal ini, bisa terjadi beberapa kemungkinan, misalnya: *pertama*, penguasa telah sadar seraya menyerahkan kekuasaannya kepada pihak yang dikehendaki rakyat untuk menjadi Khalifah. Kondisi demikian mirip dengan saat terjadi Baiat Aqabah II di zaman Rasulullah.

Kedua, penguasa sadar dan setuju menerapkan Islam. Rakyat pun setuju dengannya. Penguasa yang adapun melakukan perubahan fundamental dan memproklamasikan kekhilafahan. *Ketiga*, penguasa tidak sadar akan Islam, bahkan menolak. Karena kekuasaan ada di tangan rakyat, maka legitimasi penguasa pun hilang. Rakyat tidak mempercayai sebagai penguasa dan kemudian mendesakkan perubahan melalui kekuatannya yang sangat besar (*people power*). Setelah *people power* tersebut berhasil meruntuhkan kekuasaan, maka kemudian para tokoh dan *ahlul quwwah* membentuk *ahlul halli wal ‘aqdhi* untuk mengangkat seorang khalifah.

Karena *istilām al-hukm* ini merupakan bentuk perebutan kekerasan tanpa kekerasan secara revolusioner, maka HT dan khususnya HTI, melakukannya lewat gerakan pemikiran yang revo-

¹⁰⁸ M. Kurnia, Meraih Kekuasaan <http://hti.or.id/main.php?alwaie.id=92>



lusioner. Gerakan pemikiran inilah yang kemudian diintensifkan untuk kemudian menyadarkan umat Islam akan penting dan agungnya syariat Islam dalam bingkai khilafah Islamiah. Setelah umat sadar dan memahami sepenuhnya akan esensi dakwah HT, maka dengan sendirinya umat akan melakukan gerakan sosial secara kolektif untuk melakukan perebutan kekuasaan dan kemudian membentuk daulah Islamiah.

Karena hal ini adalah masalah politik, tentu ada sebuah pertanyaan mendasar. Mengapa HT tidak melakukan perebutan kekuasaan dengan jalan konstitusional, yakni dengan mengikuti sistem suatu negara dengan menjalani pemilu dan kemudian menapaki kekuasaan?

Untuk menjawab hal ini, ada dua hal fundamental yang sangat penting untuk dikemukakan. *Pertama*, HT mempunyai konsep yang sangat vital, yakni *hadharah* dan *madaniyah*. *Hadharah* merupakan sekumpulan persepsi tentang kehidupan, sedangkan *madaniyah* adalah bentuk-bentuk fisik (benda) yang digunakan dalam aktivitas kehidupan. *Hadharah* bersifat khusus sesuai dengan pandangan hidup suatu masyarakat. Jadi, *hadharah* Islam berbeda dengan *hadharah* Barat. Masing-masing *hadharah* memiliki pandangan hidup khusus dan saling berlainan satu dengan yang lainnya.

Oleh karena itu, umat Muslim tidak boleh mengambil sesuatu yang berasal dari Barat, sebab keduanya sangat bertentangan dengan Islam.¹⁰⁹ Jadi, sistem Barat seperti demokrasi, kapitalisme, HAM, sosialisme, dan segala variannya itu adalah sistem yang sangat bertentangan dengan Islam, sehingga haram hukumnya umat Islam menggunakan dan mengaplikasikan sistem yang berasal dari Barat.

Adapun *madaniyah* adalah hasil dari *hadharah* itu yang merupakan bentuk kemajuan ilmu dan perkembangan sains dan teknologi. Meskipun bentuk kemajuan teknologi itu merupakan produk *hadharah* Barat misalnya, namun semua hasil tersebut bersifat

¹⁰⁹ Hizbut Tahrir, *Mengenal Hizbut Tahrir Partai Islam Ideologis*, diterjemahkan oleh Abu Afif, Cet. ke-3, (Bogor: Pustaka Tariqul Izzah, 2002), h. 16.



universal. Ia menjadi milik seluruh dunia dan tidak bersifat khusus (milik satu bangsa atau golongan). Jadi, produk teknologi itu tidak diharamkan untuk digunakan, karena memang tidak berkaitan dengan pandangan hidup tertentu.¹¹⁰

Karena itu, untuk menjawab pertanyaan di atas, kita ambil contoh di negara Indonesia. Karena Indonesia menggunakan sistem demokrasi yang mengagungkan kedaulatan manusia dibandingkan kedaulatan Tuhan, maka sistem demokrasi tersebut tidak boleh dimasuki atau dimanfaatkan. Karena itulah, HTI menolak dengan tegas untuk masuk ke dalam struktur pemerintahan dengan cara mengikuti aturan konstitusional, yakni mengikuti pemilu, mendapatkan kursi di DPR, dan apabila mungkin menguasai pemerintahan. Meskipun jelas bahwa HTI adalah sebuah partai politik yang menjadikan politik sebagai aktivitas utamanya.

Jadi, tidaklah mungkin HTI melakukan *istilām al-hukmi* dengan cara memasuki aturan-aturan konstitusional, jika sistem konstitusional di negara Indonesia itu menganut sistem kafir. Jika HTI mengikuti sistem perpolitikan di Indonesia, itu berarti HTI tidak konsisten dengan metode dan prinsip fundamental yang dipegangnya secara teguh.

Kedua, untuk melakukan *istilām al-hukm* secara total dan revolusioner, sebuah gerakan sosial revolusioner tidak bisa dilakukan dari dalam atau melewati jalur konstitusional. Sebab, jika menggunakan jalur konstitusional segala perjuangan akan menghadapi berbagai hambatan. Hambatan paling konkret adalah adanya tarik-ulur dan tawar-menawar di antara berbagai kekuatan politik yang ada di lembaga-lembaga politik.

Sejarah membuktikan bahwa Rasulullah melakukan revolusi sosial dan berhasil dengan gemilang bukan lewat kekuasaan, tapi berjuang sendiri dengan memobilisasi massa dan mengkadernya dengan kuat dan intensif sehingga menjadi pejuang yang militan, sehingga bisa digerakkan untuk melakukan *istilām al-hukm* dan menegakkan panji-panji Islam di seluruh dunia. Dan bahkan kita

¹¹⁰ Hizbut Tahrir, *Mengenal Hizbut Tahrir*, h. 68.



bisa melihat fenomena runtuhnya rezim Orde Baru bukan karena aturan-aturan konstitusional, yakni diruntuhkan oleh MPR, tapi oleh demonstrasi mahasiswa yang bergerak secara kolektif dan inkonstitusional untuk menuntut Soeharto sebagai pilar Orde Baru agar *lengser* dari kekuasaannya.

Karena itulah HTI, tidak mau menggunakan jalur konstitusional dengan mengikuti pemilu dan memasuki badan legislatif serta kekuasaan. HTI mempunyai cara-caranya sendiri dengan merujuk kepada apa yang telah diajarkan Rasulullah lewat perjuangannya menegakkan Islam di tanah Arab. Pada masa Rasulullah, *istilām al-hukm* ini dilakukan dengan melakukan hijrah ke Madinah dan mendirikan daulah Islam di sana. Pada fase ini, dakwah Rasulullah dilakukan tidak hanya secara individual dan kolektif saja, namun juga melakukan dakwah Islam dalam konteks kenegaraan. Dalam kondisi semacam ini, penyebaran dakwah Islam semakin lama semakin kuat dan efektif, seiring dengan semakin kuatnya daulah Islamiah di Madinah.¹¹¹

Dengan demikian, perjuangan HT untuk menegakkan syariat Islam dalam bingkai khilafah Islamiah dengan termaktub dalam tahapan *istilām al-hukm* ini adalah bentuk perjuangan revolusioner. Jika merujuk pada kerangka teoretis, maka gerakan HT ini adalah gerakan sosial revolusioner (*revolutionary social movements*) yang ingin secara komplit menghancurkan tatanan sosial lama dan menggantikannya dengan yang baru. Tujuannya adalah transformasi masyarakat secara total, dengan menghancurkan pemerintahan yang ada beserta sistemnya yang terbukti rusak dan membawa kesengsaraan sistematis bagi umat.

Jadi, gerakan HT ini bukanlah gerakan yang hanya bersifat alternatif (*alternative social movements*), yang ingin mengubah pikiran atau perilaku sebagian orang dalam sebuah area yang spesifik; bukan pula hanya sekadar gerakan sosial penyelamatan (*redemptive social movements*), yang ingin menciptakan sebuah perubahan yang lebih dramatis, tapi hanya bagi kehidupan bebera-

¹¹¹ Mohammad Musthofa Ramadlan, *Reformasi VS Revolusi*, (Jakarta: Wadi Press, 2005), h. 42.



pa individu dengan ruang lingkup yang sempit dan terbatas; juga bukan hanya gerakan reformatif (*reformative social movements*) yang hanya bertujuan mengubah masyarakat secara menyeluruh dengan cara yang terbatas; tapi gerakan HT adalah gerakan sosial yang merupakan sintesis dari ketiga gerakan sosial (alternatif, redemptif, dan reformatif) di atas untuk kemudian membentuk sebuah gerakan revolusioner.

Yang pasti, gerakan dakwah revolusioner dalam menegakkan khilafah Islamiah ini menjadi sebuah keniscayaan, dan bukanlah langkah utopis. Anggapan ini tentu ada dasarnya, yaitu: *pertama*, khilafah itu sudah ada presedennya, yakni kejayaan umat Islam dengan peradabannya yang tinggi pada saat khilafah Islamiah terbentuk selama berabad-abad lamanya yang berakhir pada akhir abad ke-19 di Turki.

Kedua, fakta bahwa kecenderungan dunia dewasa ini adalah bersatu, seperti PBB, Uni Eropa, ASEAN, dan sebagainya, sehingga khilafah Islamiah merupakan wujud dari bersatunya umat Islam di dunia; *ketiga*, Amerika dengan terang-terangan menganggap bahwa cita-cita khilafah Islamiah sebagai ancaman, sehingga dengan gurita hegemoninya, Amerika berusaha sekuat mungkin untuk menentang khilafah Islamiah, bahkan dengan cara *pre-emptive attack*; *keempat*, adanya kekuatan ideologis yang sangat besar dan agung, yakni *nash* Al-Qur'an dan Hadis Nabi yang mewajibkan untuk membentuk khilafah Islamiah.

Namun, sebuah perjuangan revolusioner tentu tidak mudah dalam mewujudkan segala tujuan yang diidealkan. Dengan kata lain, tahapan *istilām al-hukm* tidak akan pernah mudah untuk dilakukannya mengingat adanya berbagai fakta penghambat yang sangat akut terjadi dalam lingkungan umat sekarang ini. Hal ini bahkan telah disinyalir oleh an-Nabhani dan mencatat beberapa faktor yang bisa menghambat atau mempersulit kembalinya daulah Islam dalam tataran kehidupan. Faktor-faktor tersebut, yaitu: (1) adanya pemikiran non-Islami dan aktivitas *ghazwu al-fikr* yang dilakukan oleh musuh-musuh Islam atas kaum Muslim di dunia Islam; (2) adanya kurikulum dan metode operasional pendidikan



yang sejatinya dibangun di atas fondasi yang telah diletakkan oleh para penjajah Barat, baik di sekolah, pesantren, maupun perguruan tinggi; (3) diterapkannya program pendidikan yang dibangun di atas landasan paham materialisme-sekularisme; (4) Inilah fakta-fakta penghambat yang membuat tahapan *istilām al-hukm* menjadi tidak mudah dilakukan dan bahkan orang di luar HT pun akan menganggapnya utopia belaka. Realitas faktual masyarakat di dunia Islam yang hidup di dalam sistem dan corak kehidupan yang tidak islami; (5) jauhnya jarak antara kaum Muslim dengan konsep sistem pemerintahan Islam, terutama politik pemerintahan dan strategi pengelolaan kekayaan negara. Akibatnya, sebagian besar kaum Muslim sangat lemah, bahkan tidak mampu lagi mempersepsi gambaran kehidupan Islam; (6) keberadaan sistem pemerintahan di dunia Islam yang dibangun atas dasar nasionalisme-demokrasi. (7) kuatnya opini umum tentang nasionalisme, kesukuan, dan sosialisme (semu), serta keberadaan gerakan-gerakan politik yang dibangun atas dasar nasionalisme, sukuisme, dan sosialisme.¹¹²

Secara lebih spesifik di Indonesia, faktor penghambat tersebut adalah kuatnya paham sekularisme yang mendarah daging sejak kemerdekaan di Indonesia; adanya umat Muslim mayoritas (khususnya NU dan Muhammadiyah) yang tidak mendukung dengan khilafah; adanya penentangan dari kaum non-Muslim; penentangan Barat yang begitu sistematis yang menghegemoni negara Indonesia di segala aspek; dan adanya sikap utopis dari kalangan Muslim sendiri terhadap pendirian khilafah Islam tersebut.

Dengan demikian, sangat jelas bahwa faktor penghambat terwujudnya khilafah Islamiah begitu berat dan akut, mengingat hegemoni Barat sudah berlangsung secara sistematis dengan metode penjajahan gaya baru dan berlangsung bertahun-tahun serta kemudian diamini oleh setiap penguasa di banyak negara Muslim.

Tidak hanya melakukan *ghazwu al-fikr*, para musuh Islam pun melakukan strategi gerakan baru untuk membendung kesadaran umat Islam akan pentingnya syariat Islam dalam bingkai khilafah

¹¹² Mohammad Musthofa Ramadhan, *Reformasi VS Revolusi*, h. 46-48.



Islamiah. Strategi tersebut adalah: *pertama*, mereka berupaya keras baik secara langsung maupun tidak langsung untuk mengalihkan perhatian umat Islam terhadap kesadaran pentingnya daulah Islamiah dengan berbagai pembahasan yang akan memicu perselisihan dan fitnah di antara sesama Muslim.

Kedua, mereka juga melakukan penangkapan dan penyiksaan terhadap para pejuang yang berusaha menegakkan khilafah serta menyebarkan kebohongan terhadap para pejuang yang berusaha menegakkan khilafah agar mereka menjauhkan diri dari para pengembal dakwah khilafah.¹¹³

Karena begitu beratnya perjuangan menegakkan khilafah Islamiah dengan berbagai tantangan dan hambatan yang sangat kompleks, maka kelompok HT pun menganggap bahwa menegakkan khilafah adalah sebuah jihad yang esensinya adalah dakwah, yakni menyebarkan ajaran-ajaran Islam yang benar dan agung ke seluruh penjuru dunia. Dengan kata lain, satu-satunya jalan (*tharīqah*) untuk menerapkan Islam secara menyeluruh dalam seluruh aspek kehidupan adalah dengan cara menegakkan khilafah Islamiah. Karena itu, agenda utama yang harus diselesaikan umat Islam adalah tegaknya khilafah Islamiah sebagai jalan bagi penerapan Islam baik yang menyangkut masalah akidah maupun syariat.¹¹⁴

Karena ini adalah masalah dakwah dan juga merupakan bentuk jihad dalam mewujudkannya, maka apa pun hasil yang akan diraih nanti, HT menganggap bahwa inilah jalan Ilahi dan setiap Muslim wajib melakukan upaya untuk menegakkannya. Karena itu, apabila ada sangkaan utopis dalam perwujudan khilafah ini, tentu hal itu sangat tidak berdasar, karena apa yang telah dilakukan HT adalah riil dan konkret serta menampakkan hasilnya dengan semakin banyaknya umat Islam yang sadar akan perjuangan menegakkan khilafah Islamiah. Apalagi ditambah dengan berbagai fakta bahwa kondisi kaum Muslim saat ini sangat

¹¹³ Hizbut Tahrir Indonesia, *Bersatu di Bawah Naungan Bendera Laa Ilaahillallah: Wajib bagi Kaum Muslim*, (Jakarta: HTI Press, 2003), h. 12-20.

¹¹⁴ Mohammad Musthofa Ramadlan, *Reformasi VS Revolusi ...*, h. 99-100.



jauh dari sifat *khairu ummah*, karena di mana-mana hukum yang berlaku bukanlah hukum Allah.¹¹⁵ Justru hukum dan sistem sekular dan kufur yang berlaku dan menjadi idola di setiap negara Muslim, apalagi di negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Di bawah sistem kufur, umat Islam terbukti mengalami keterpurukan di segala bidang.

Dengan kata lain, jika HT dianggap hanya menggelar wacana, tepatnya gagasan, ide, atau pemikiran dalam melakukan penegakan syariat Islam dalam bingkah khilafah dan seolah-olah tidak melakukan apa-apa, maka anggapan tersebut kurang benar. Aktivitas dan keberhasilan HT yang riil dalam menggelar dakwah dan perwujudan khilafah Islamiah, bisa ditunjukkan sebagai berikut: *pertama*, HT sendiri justru didirikan sebagai tindakan nyata atas seruan Allah dalam surah *Ali Imran* [3]: 104.

Dalam *nash* tersebut, Allah telah menggariskan tugas jemaah dakwah adalah menyerukan (mendakwahkan) Islam dan melakukan amar makruf nahi munkar. Menyerukan Islam itu bisa meliputi ajakan kepada orang non-Muslim agar memeluk Islam dan memulai kembali kehidupan Islam.

Ajakan kepada orang non-Muslim itu akan lebih efektif jika dilakukan oleh negara yang menerapkan syariat Islam. Dengan kata lain, ketika khilafah sudah tegak, maka akan mudah untuk menyerukan Islam kepada mereka. Adapun ajakan untuk memulai kembali kehidupan Islam (*isti'naf al-hayah al-Islamiah*) itu dilakukan saat sebelum dan sesudah berdirinya khilafah. Inilah yang dilakukan oleh HT meskipun dari keduanya aktivitas terakhir inilah yang menjadi prioritas aktivitas HT saat ini.

Kedua, seruan untuk kembali kepada Islam, baik kepada orang non-Muslim maupun kepada Muslim yang tengah tersesat dalam rangka amar makruf nahi mungkar adalah aktivitas ideologis, yang berbasis pada ide atau pemikiran tertentu, yaitu Islam. Itu artinya, jemaah dakwah tersebut harus bersifat ideologis bukan pragmatis. Fakta hanyalah objek yang hendak diubah menurut

¹¹⁵ Mohammad Musthofa Ramadhan, *Reformasi VS Revolusi ...*, h. 1-2.



ide atau pemikirannya. Ia tidak akan menjadikan fakta sebagai sumber untuk membangun aktivitasnya. Inilah yang dilakukan oleh HT. Karena itu, HT tidak menolak jika dikatakan berwacana, karena berwacana sebuah perubahan bisa terjadi karena adanya pemikiran atau wacana yang mendahuluinya. Bahkan HT pun menyatakan dirinya sebagai entitas pemikiran (*kiyan al-fikr*).¹¹⁶

Itulah aksi riil HT yang tentu merupakan sebuah upaya yang sistematis untuk mewujudkan khilafah Islamiah. Hal ini merupakan sebuah perjalanan dakwah yang sangat mulia bagi HT, karena berusaha menegakkan panji-panji Islam di seluruh dunia dengan jalan jihad di wilayah pemikiran dan aksi-aksi tanpa kekerasan.

Karena itu, jika ada anggapan utopia atau apa pun tentang perwujudan khilafah Islamiah ini, hal itu tentu tidak sepenuhnya benar, karena HT sekarang ini sudah bergerak untuk mewujudkan cita-citanya tersebut. Justru dengan adanya anggapan utopis itulah kalangan HT bertekad untuk membuktikannya dengan menggunakan segala langkah yang menjadi *manhaj* dakwahnya selama ini.

2. Konsep Syariat Islam

Pada satu dasawarsa terakhir ini, persoalan syariat Islam kembali mengemuka seiring dengan runtuhnya rezim Orde Baru yang membuka kran kebebasan dalam berpendapat, berideologi, dan berserikat. Hal ini dimulai dari gagasan politik untuk memunculkan kembali Piagam Jakarta pada awal hiruk-pikuk politik di era Reformasi, yang memobilisasi masa untuk menciptakan tatanan baru bagi negara yang tengah mengalami transisi menuju sebuah perubahan fundamental yang sesuai dengan keyakinan dan arah perjuangan politiknya.

Perjuangan politik penegakan syariat Islam ini pun kemudian berimbas pada semangat penegakan syariat Islam di daerah-daerah melalui gerakan perdaisasi syariat Islam, meskipun hanya ter-

¹¹⁶ Lihat Yahya Abdurrahman, "Hizbut Tahrir Menjawab Tuduhan Miring," dalam *Al-Wa'ie*, No. 55 Tahun V, Edisi Khusus Maret 2005.



batas pada kehidupan lokal suatu daerah. Lalu apa sebenarnya syariat Islam tersebut yang menjadi bahan perdebatan tidak pernah berakhir dalam konteks ke-Indonesia-an dan bahkan secara global tersebut?

Secara etimologis, syariat atau *syari'ah* berasal dari kata Arab yang akar katanya adalah *syara'a*, yang berarti *yang ditetapkan atau didekritkan*. *Syari'ah* sendiri mengandung arti *jalan ke mata air, atau sumber mata air, atau jalan yang lurus*.¹¹⁷ Adapun menurut Yusuf Al-Qardhawy, kata “syariat” yang berasal dari kata *syara'a-al-syari'a*, berarti menerangkan atau menjelaskan sesuatu. Adapun istilah syariat yang berasal dari kata *syir'ah* dan *syariat* berarti suatu tempat yang dijadikan sarana untuk mengambil air secara langsung sehingga orang yang mengambilnya tidak memerlukan bantuan alat lain.¹¹⁸

Dengan demikian, syariat bisa diartikan sebagai jalan, cara, dan yang semakna dengannya, menuju kepada Allah yang terdiri dari tiga jalur, yaitu ibadah (*'ibadat*), etika (*akhlaqiyat*), dan hukum muamalah (*ahkam al-mu'amalat*).¹¹⁹

Namun, syariat juga bisa diartikan sebagai *al-din* dan *fiqh*. Dalam pengertian yang luas, syariat sama dengan *al-din*, yaitu keseluruhan ajaran Allah Swt. yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. meliputi bidang-bidang akhlak, akidah, dan hukum-hukum. Akan tetapi, dalam pengertian yang lebih sempit, syariat selalu digunakan untuk menyebutkan hukum-hukum, ketentuan-ketentuan, atau aturan-aturan yang menyangkut tindak-tanduk dan perilaku manusia mukalaf.¹²⁰

Adapun fikih sendiri diartikan dengan memahami sesuatu secara mendalam, yang digunakan untuk nama bagi hukum-hukum agama, baik mengenai hukum akidah maupun hukum *amaliah*.

¹¹⁷ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), h. 2.

¹¹⁸ Yusuf Al-Qardhawy, *Membumikan Syariat Islam: Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia*, (Bandung: Arasy Mizan, 2003), h. 13.

¹¹⁹ Muhammad Said Al-Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 11.

¹²⁰ Lahmuddin Nasution, “Penerapan Syariat Islam pada Masa Khulafa' al-Rasyidin,” dalam Salim Al-Jufri, dkk., *Syariat Islam di Indonesia antara Peluang dan Tantangan*, (Jakarta: Globalmedia, 2004), h. 40.



Istilah fikih ini sendiri mengandung dua makna, yaitu perincian hukum-hukum tersebut dan mengeluarkannya dari sumber-sumbernya, dan nama bagi hukum-hukum itu sendiri, dan tidak ada perbedaan antara sesuatu hukum dengan hukum yang lain.¹²¹

Dari pengertian di atas, secara singkat, syariat bisa dibagi menjadi tiga, yaitu akidah/ibadah, etika/akhlak, dan muamalah. Akidah atau ibadah adalah hubungan manusia dengan Tuhan (dimensi vertikal), muamalah adalah hubungan manusia dengan manusia (dimensi horizontal), sedangkan etika atau akhlak adalah nafas yang turut mengikuti jalannya kedua dimensi sebelumnya.

Pada dasarnya, ketiga hal itulah yang tercakup dalam syariat, yang kemudian dalam pengertian yang mendalam selalu diidentikkan dengan fikih. Fikih kemudian menjabarkan cakupannya terhadap berbagai bidang yang mencakup tiga dimensi tersebut. Untuk dimensi akidah/ibadah, fikih membahasnya dalam fikih ibadah yang mencakup berbagai ibadah *mahdhah* seperti shalat, zakat, puasa, dan yang lainnya. Adapun fikih yang cakupannya sangat luas adalah fikih yang berdimensikan horizontal, yaitu hubungan antara manusia dengan manusia.

Dalam dimensi ini fikih mencakup: *pertama*, fikih *uqubat*, yang menyangkut masalah-masalah pidana yang kategori hukumnya terdiri dari *qishash*, *hadd*, dan *takzir*. Hukum *qishash* berkaitan dengan kejahatan terhadap seseorang, seperti pembunuhan, pencederaan, dan pemukulan. Hukuman *qishash* ini bisa dimaafkan kalau keluarga korban memaafkan dan si pelakunya harus membayar diat. *Hadd* adalah perbuatan yang dilarang dan dikenakan hukuman oleh Al-Qur'an yang mencakup *zina*, *qazaf*, konsumsi khamer, pencurian, dan perampokan jalanan (*qath' al-thariq*). Adapun *takzir* adalah kejahatan terhadap kepentingan privat dan publik yang tidak ditetapkan dalam hudud dan *qishash*.¹²²

Kedua, fikih *siyasah* yang menyangkut masalah tawanan, hukum perang, hubungan antarnegara Islam dengan negara non-

¹²¹ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Memahami Syariat Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), h. 2-3.

¹²² Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam ...*, h. 3.



Islam, dan masalah-masalah politik lainnya. *Ketiga, fiqh muamalah*, yang berkait erat dengan ekonomi Islam. *Keempat, fiqh nuzhum*, yang berkaitan dengan tata negara Islam, yang berarti tentang urusan politik. Dan banyak lagi cakupan fikih yang mungkin bisa dielaborasi untuk mengatasi berbagai persoalan manusia yang bisa jadi semakin kompleks dan membutuhkan solusi hukum yang tepat dari dimensi Islam.¹²³

Dengan demikian, fikih mempunyai arti kata yang sama dengan syariat, yang berarti paham tentang ajaran-ajaran agama secara keseluruhan, sehingga datang suatu masa di mana ilmu-ilmu syariat (akidah/ibadah, akhlak/etika, dan fikih/muamalah) melepaskan dirinya masing-masing. Pada waktu ini, kata fikih pun berubah artinya menjadi ilmu yang khusus mengenai hukum-hukum yang bertalian dengan amal perbuatan. Dan waktunya bersamaan dengan lahirnya sebagai mazhab fikih Islam. Dari sinilah kemudian, para fukaha mendefinisikan fikih sebagai ilmu tentang hukum-hukum syariat yang berkenaan dengan perbuatan dan didasarkan pada dalil-dalil yang terperinci.¹²⁴

Dengan kata lain, pada perkembangan yang paling mutakhir, syariat Islam justru disamakan dengan fikih.¹²⁵ Namun dalam masalah ini, Abdullahi Ahmed An-Na'im menjelaskan bahwa syariat Islam merupakan bagian dan tidak identik dengan ajaran Islam itu sendiri, yakni sebagai hukum Islam historis, untuk membedakannya dari konsep syariat modern yang menunjukkan syariat Islam telah mengalami pembaruan dan menjadi konsep sistem hukum Islam publik alternatif.¹²⁶

Jadi, perjalanan syariat Islam yang berubah cakupan definisinya tersebut adalah proses historis yang merupakan bentuk dinamisasi proses pembentukan hukum Islam itu sendiri. Dengan

¹²³ Habib Rizieq Shihab, "Jika Syariat Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam," dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 12 Tahun 2002, h. 98.

¹²⁴ Khozin Siraj, *Aspek-aspek Fundamental Hukum Islam*, (Yogyakarta: Fakultas Ekonomi UII, 1980), h. 3.

¹²⁵ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Memahami Syariat Islam*, h. 3.

¹²⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, Penerj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 2.



demikian, tepat sekali apa yang dikatakan Khozin Siraj di atas bahwa fikih Islam kemudian identik dengan syariat Islam yang datangnya bersamaan dengan munculnya berbagai mazhab fikih yang menandai adanya dinamisasi hukum Islam itu sendiri.

Itu berarti, proses historis telah membuat perubahan pada definisi syariat yang semula merupakan setiap sesuatu yang terdapat dalam Al-Qur'an, seperti jalan-jalan agama, aturan ibadah, legislasi hukum, dan muamalah, kemudian berubah menjadi segala hukum agama, aturan ibadah, legislasi hukum, dan muamalah; segala yang ada dalam Hadis Nabi; segala pendapat para ahli fikih, mufasir, pandangan para komentator, dan ajaran tokoh-tokoh agama.¹²⁷

Sebagai hukum Tuhan, syariat menempati posisi paling penting dalam masyarakat Islam. Sebagian umat Islam meyakini syariat mencakup seluruh aspek kehidupan manusia baik secara individual maupun kolektif. Kecenderungan mendefinisikan syariat Islam secara luas semacam ini, sekalipun bermasalah, tetap muncul di dunia Islam hingga kini.¹²⁸

Islam bukan semata-mata menyangkut ajaran tentang akidah (keyakinan kepada Allah) dan ibadah (penghambaan kepada Allah), tetapi juga akhlak (pola perilaku) dan muamalah (kemasyarakatan).¹²⁹

Inilah yang dinamakan dengan paham integralistik, yakni bahwa Islam sebagai wahyu Allah yang dibawa oleh para nabi sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad merupakan agama atau ajaran yang lengkap dan sempurna, yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, sehingga tidak ada satu pun aspek kehidupan yang lepas dari pengaturan Islam. Sehingga Islam wajib diyakini, dipahami, dan diamalkan dalam seluruh aspek kehidupan secara totalitas atau *kaffah*.¹³⁰

Dengan kata lain, paham integralistik berpandangan bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yang

¹²⁷ Muhammad Said Al-Asmawi, *Nalar Kritis Syariah*, h. 23.

¹²⁸ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam*, h. 2.

¹²⁹ Ahmad Azhar Basyir, *Citra Masyarakat Muslim*, (Yogyakarta: FE UII, 1983), h. 1.

¹³⁰ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Kata Pengantar Ahmad Syafii Maarif, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2007), h. 24.



hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan. Sebaliknya, Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara.¹³¹

Bisa pula dikatakan bahwa kendati syariat menjadi bagian dari ajaran Islam, dalam perkembangannya muncul pandangan yang menyamakan keduanya, sehingga dikatakan bahwa syariat Islam adalah ajaran Islam; sebaliknya, jika disebutkan ajaran Islam, maka itulah syariat Islam.

Pendapat lain mengategorikan syariat sebagai salah satu aspek atau dimensi dari ajaran Islam, mengandung makna terbatas hukum Islam, yakni hal-hal yang menyangkut aturan-aturan Tuhan secara legal formal, sehingga tidak dapat disamakan. Kelompok Islam yang memperjuangkan penerapan syariat Islam di Indonesia pada umumnya menganut pandangan yang menyamakan Islam dan syariat Islam, meski diakui pula bahwa syariat selain akidah dan akhlak juga sebagai bagian dari ajaran Islam.¹³²

Dengan demikian, jelas bahwa ada dua kelompok yang berbeda pendapat dalam masalah syariat ini. Kelompok pertama adalah kelompok yang menganut paham integralistik di mana Islam adalah sebuah sistem keseluruhan yang bersifat universal yang mencakup segala dimensi kehidupan sehingga apa pun harus diambil dari Islam, sedangkan kelompok kedua menganut paham dekonstruksi syariat yang bahkan berpendapat liberal-sekuler dengan memisahkan antara kehidupan atau urusan akhirat dengan urusan dunia.

Dari sinilah kemudian muncul berbagai perdebatan tentang masalah syariat dan penegakannya dalam kehidupan politik. Artinya, terdapat sebuah pengerucutan dua kutub berbeda mengenai syariat dan penegakannya ini dalam wilayah kehidupan politik. Pengerucutan dua kutub berbeda disebabkan karena masalah yang lebih tegas lagi, yakni antara agama dan politik, apakah bersifat

¹³¹ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), h. 1.

¹³² Mahmud Syaltut, *Akidah dan Syariah Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), h. xiii-xiv.



integral ataukah terpisah, yang tentu saja di dalamnya syariat dan penegakannya bermain dan menjadi bumbu penyedap dari pertentangan kedua kubu tersebut.

Dengan kata lain, nafas yang menjadi munculnya keinginan untuk mencampurkan atau memisahkan urusan agama dan politik adalah penegakan syariat itu sendiri. Sebab, syariat adalah sangat vital kedudukannya dalam diri setiap Muslim. Baik yang menganut paham integralistik maupun yang dekonstruksionis atau bahkan yang liberal-sekuler, selalu menjadikan syariat sebagai titik tolaknya. Karena itu, masalah yang menjadi perdebatan sebenarnya adalah apakah agama bisa disandingkan dengan politik atau tidak. Dari sini, lahirlah dua golongan yang bertentangan dan satu lagi golongan yang bersifat moderat.

Golongan pertama adalah golongan yang memandang bahwa syariat itu harus diformalkan. Dengan kata lain, syariat Islam sebagai bagian dari ajaran Islam yang *kaffah* dan universal harus dijalankan beriringan dengan setiap dimensi kehidupan manusia, termasuk dalam kehidupan politik. Karena agama dan politik tidak bisa dipisahkan, dan inilah implikasi dari adanya paham integralistik. Dengan demikian, kelompok ini menghendaki agar syariat Islam dijadikan landasan riil berbangsa dan bernegara.

Salah satu contohnya adalah pencantuman kembali Piagam Jakarta dalam UUD 1945 yang hingga kini tetap saja diperjuangkan.¹³³ Singkatnya, kelompok ini mengatakan bahwa Islam adalah agama dan negara (*al-Islam din wa daulah*), yang mengisyaratkan keterkaitan yang erat antara keduanya.¹³⁴

Adapun golongan kedua adalah golongan yang menciptakan arus deformalisasi syariat. Kelompok ini memilih pemaknaan syariat secara substantif. Pemaknaan syariat tidak serta-merta dihegemoni negara, karena wataknya yang represif. Syariat secara individu sudah diterapkan, sehingga formalisasi dalam UUD 1945

¹³³ Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi, dan Depolitisasi," dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002, h. 7.

¹³⁴ Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 1.



tidak mempunyai alasan kuat dalam ranah politik.

Adapun golongan ketiga adalah yang mengikuti arus moderat. Kelompok ini dikesankan mengambil jalan tengah: menolak sekularisasi dan Islamisasi, karena budaya masyarakat Muslim Indonesia mempunyai kekhasan tersendiri. Sekularisasi dan Islamisasi merupakan barang impor yang tidak cocok dengan identitas masyarakat, sehingga keduanya berpotensi untuk melakukan indoktrinasi dan ideologisasi.¹³⁵

3. Syariat Islam: Sebuah Cita-cita

Menegakkan syariah Islam dalam bingkai politik di Indonesia pada dasarnya merupakan gagasan yang secara historis sudah berakar sangat kuat. Ketika Indonesia memasuki zaman pasca-Revolusi Kemerdekaan (1946-1959), keinginan untuk menegakkan syariah Islam sebagai ideologi negara begitu besar.

Hal ini sebagai bentuk pemanfaatan peluang politik di mana pada saat itu negara masih mencari format ideal untuk membentuk sebuah negara yang baru mendapatkan kemerdekaannya. Bahkan penerapan syariat Islam dalam bingkai politik menjadi perdebatan serius dalam BPUPKI pada pertengahan tahun 1945 saat membentuk dasar dan filsafat negara.¹³⁶

Akhirnya, perdebatan tersebut mencapai sebuah kompromi politik dengan dibentuknya Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945 yang dirumuskan oleh panitia kecil yang dikenal dengan Panitia Sembilan.¹³⁷

Namun, setelah Piagam Jakarta tersebut diajukan kalangan nasionalis dan perwakilan politisi serta tokoh non-Muslim menolak

¹³⁵ Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi, dan Depolitisasi," dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002, h. 7.

¹³⁶ Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional: Kisah dan Analisis Perkembangan Politik Indonesia 1945-1965*, (Bandung: Mizan, 2000), h. 51-52.

¹³⁷ Panitia Sembilan ini adalah Soekarno, Mohamad Hatta, Achmad Subarjo, Muhammad Yamin, AA. Maramis, H. Agus Salim, Kiai Wahid Hasyim, Abikusno, dan Abdul Kahar Muzakkir. Panitia Sembilan ini akhirnya sepakat untuk menambahkan tujuh patah kata dalam sila pertama Pancasila menjadi "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Lihat: Haedar Nasir, *Gerakan Islam Syariat*, h. 224. Dan lebih detail, lihat: Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta*, h. 29-68.



rancangan itu, dan menghendaki agar Piagam Jakarta tersebut di-coret dari naskah Pembukaan UUD 1945. Sebagai hasilnya, Soekarno dan Hatta memenuhi keinginan kalangan nasionalis dan non-Muslim tersebut, sekaligus atas permintaan kalangan NU, untuk mengubah rumusan sila pertama yang diperdebatkan tersebut. Rumusan ini akhirnya diterima sebagai suatu konsensus, karena sila pertama itu dianggap lebih dekat dengan doktrin sentral Islam, yaitu *tauhid*. Namun, bagi sebagian pihak yang mengharapkan hubungan formal antara Islam dan negara, tentu saja konsensus ini tidak menyenangkan.¹³⁸

Dengan kondisi tidak menyenangkan tersebut, kelompok formalis pun melakukan berbagai aksi ketidakpuasan. Bahkan aksi ini diwujudkan dalam sebuah pemberontakan bersenjata dengan tujuan ingin mendirikan negara Islam. Gerakan pertama adalah dibentuknya Masyumi pada 7-8 November 1945 di Yogyakarta.¹³⁹

Namun, gerakan Masyumi ini tidak bertahan lama, karena secara politis gerakan ini tidak mendapatkan dukungan mayoritas dari organisasi Islam lainnya, seperti NU dan PSII, perpecahan dalam organisasi ini pun mulai terjadi.

Gerakan lain yang muncul akibat kekalahan politik umat Islam adalah dengan terbentuknya Darul Islam. Kelompok Darul Islam ini memproklamasikan Negara Islam Indonesia di bawah pimpinan Kartosuwiryo pada tanggal 7 Agustus 1949. Gerakan Darul Islam ini kemudian menyebar ke berbagai daerah di Indonesia dan yang paling terkenal adalah gerakan Kartosuwiryo sendiri di Jawa Barat, gerakan Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan, dan Daud Beureueh di Aceh.¹⁴⁰

Namun, akhirnya semua gerakan tersebut bisa ditumpas oleh pemerintahan Indonesia dengan menangkap atau menembak mati aktor pemberontakan tersebut. Gerakan penegakan syariat Islam

¹³⁸ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, (Jakarta: ISAI, 2000), h. 86.

¹³⁹ Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, (Jakarta: Grafiti Press, 1987), h. 47.

¹⁴⁰ Abdul Azis Taba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 169.



dalam bingkai politik pun semakin tidak terdengar lagi akibat represivitas Orde Baru yang sangat kuat dan deras.

Peluang ideologi politik Islam dan formalisasi Islam dalam kehidupan negara pun semakin tertutup setelah pemerintah Orde Baru menerapkan asas tunggal bagi setiap ormas yang ada lewat Undang-Undang No. 5/1985 dan Undang-Undang No. 8/1985 sehingga semakin memunculkan ketegangan dengan kalangan Islam.¹⁴¹ Dan pada akhirnya, gerakan Islam politik pun semakin melemah dan tidak lagi kedengaran gerakannya akibat represivitas penguasa Orde Baru.

Namun, setelah Orde Baru runtuh, gerakan Islam politik pun kembali bermunculan. Di antara gerakan dan ideologi yang bangkit setelah kebangkrutan Orde Baru tersebut, termasuk pula gagasan dan keinginan untuk menegakkan syariat Islam dalam kehidupan bernegara.¹⁴² Hal ini diusung oleh organisasi Islam yang berhaluan radikal atau fundamentalis seperti Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir, Komite Penegakan Syariat Islam (KPPSI), dan sebagainya, di luar partai politik Islam yang mengusung isu yang sama kendati tidak sekuat gerakan-gerakan Islam.

Organisasi dan gerakan perdaisasi syariat Islam yang paling terkenal dan organisasi fundamental yang bergerak secara militan, terorganisasi dengan rapi, terkader dengan sistematis, dan bergerak secara rapi dan terukur, serta mempunyai cita-cita yang tidak hanya mewujudkan negara Islam di Indonesia, tapi mewujudkan khilafah Islamiah, seperti pada zaman keemasan Islam dahulu. Organisasi ini adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang mempunyai pola gerakan dan cara pandang relatif berbeda dengan organisasi yang telah dijelaskan di atas dalam hal penegakan syariat dalam bingkai politik.

¹⁴¹ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Kata Pengantar Ahmad Syafii Maarif, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2007), h. 24.

¹⁴² Eko Prasetyo, *Membela Agama Tuhan: Potret Gerakan Islam dalam Pusaran Konflik Global*, (Yogyakarta: Insist Press, 2003), h. 91.



4. Penegak Syariat Islam dalam Sistem Khilafah

Hizbut Tahrir, syariat, dan khilafah tidak dapat dipisahkan. Penegakan syariat Islam dan khilafah adalah visi dan misi perjuangan dakwah Hizbut Tahrir. Pasalnya, pasca-keruntuhan khilafah Usmaniyah tahun 1924, problem terbesar umat Islam, menurut Hizbut Tahrir, adalah tidak diterapkannya syariat dalam tatanan kehidupan masyarakat, yang sejatinya diwujudkan dalam wadah institusi khilafah Islamiah.

Menurut Hizbut Tahrir, menegakkan syariat Islam sebenarnya adalah kewajiban bagi seluruh orang Islam di dunia, dan tidak hanya bagi Hizbut Tahrir. Karena menurut Hizbut Tahrir perjuangan menegakkan syariat Islam secara total merupakan perintah Allah yang telah jelas dinyatakan dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Perintah bagi umat Islam untuk menegakkan syariat Islam dalam Al-Qur'an ada yang berupa perintah kepada manusia untuk memutuskan semua perkara dengan syariat-Nya (QS. *al-Maa'idah* [5]: 48-49), ada yang sekaligus memberikan celaan dan ancaman terhadap setiap orang yang membangkangnya (QS. *al-Ahzab* [33]: 36). Kewajiban tersebut diperkuat dengan dalil-dalil yang melarang setiap mukmin mengambil dan menerapkan hukum yang tidak berasal dari-Nya (QS. *al-Maa'idah* [5]: 44, 45, 47; QS. *an-Nisaa'* [4]: 50). Sedemikian kerasnya larangan itu, sehingga Allah menolak pengakuan iman orang yang tidak bersedia berhukum dengan syariat Islam (QS. *an-Nisaa'* [4]: 65).¹⁴³

Dalam konteks Indonesia, perjuangan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) menemukan momentumnya. Berbagai kebobrokan dan keterpurukan di segala bidang yang dialami oleh bangsa Indonesia semakin mendorong HTI untuk terus menyeru kepada bangsa agar segera menegakkan syariat Islam. Menurut HTI, krisis multidimensi yang menimpa Indonesia disebabkan oleh dipakainya sistem sekular yang menerapkan hukum-hukum sekular buatan manusia.

Menurut HTI, berbagai kemaksiatan yang menimbulkan ke-

¹⁴³ Abdul Qadhim Zallum (Amir HT kedua setelah An-Nabhani), *Pemikiran Politik Islam diterjemahkan oleh Abu Faiz, Cet. ke-2, (Bangil: al-Izzah, 2004), h. 151-155.*



rusakan telah banyak dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari secara sistematis dengan diterapkannya sistem sekuler. Dalam sistem sekuler, aturan-aturan Islam secara sengaja tidak diterapkan. Agama Islam sebagaimana agama dalam pengertian Barat, hanya ditempatkan dalam urusan individu dengan Tuhan-nya saja.

Di tengah sistem sekuler, lahirlah berbagai bentuk tatanan yang jauh dari nilai-nilai agama. Tatanan ekonomi kapitalistik, perilaku politik yang opportunistik, budaya hedonistik, kehidupan sosial yang egoistik dan individualistik, sikap beragama yang sinkretik, dan sistem pendidikan yang materialistik.¹⁴⁴ Dalam menyelesaikan permasalahan sekarang ini sudah seharusnya memperlakukan syariat Islam.

Syariat Islam, menurut Hizbut Tahrir, adalah perundang-undangan yang diturunkan Allah Swt. melalui Rasulullah Muhammad saw. untuk seluruh umat manusia baik menyangkut ibadah, akhlak, makanan, minuman, pakaian maupun muamalah guna meraih kehidupan di dunia maupun di akhirat. Jadi, syariat menurut HTI memiliki kandungan yang sangat luas, yaitu mengatur semua perbuatan manusia, baik perbuatan yang berhubungan dengan Tuhan seperti akidah dan ibadah, perbuatan manusia yang berhubungan dengan diri sendiri seperti akhlak, makanan dan pakaian serta perbuatan manusia yang berhubungan sesama manusia seperti muamalah dan *'uqubah* (sanksi).¹⁴⁵

Di samping syariat Islam memiliki cakupan yang sangat luas sebagaimana definisi di atas, hukum-hukum *syara'* juga memiliki varian yang sangat beragam terutama yang tidak diatur secara tegas dalam *nash* Al-Qur'an maupun *as-Sunnah*. Hukum-hukum yang tidak diatur dalam *nash* secara tegas telah melahirkan multi-interpretatif dan karenanya melahirkan berbagai mazhab yang sangat bervariasi, terutama mazhab hukum yang akan menjadi pedoman penegakan syariat Islam.

¹⁴⁴ Muhammad Ismail Yusanto, Jubir HTI, "Selamatkan Indonesia dengan Syariat Islam," dalam Burhanuddin (ed.), *Syariat Islam: Pandangan Islam Liberal*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 141.

¹⁴⁵ Muhammad Ismail Yusanto, Jubir HTI, "Selamatkan Indonesia dengan ..., h. 145.



Padahal masing-masing aliran politik dan teologi Islam seperti ahl *as-Sunnah wa al-Jam'ah*, Syi'ah, Khawarij, dan Ad-Dahiri masing-masing telah melahirkan mazhab hukum yang juga bervariasi. Misalnya, *ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* saja minimal ada empat mazhab hukum yang terkenal, yaitu Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.

Karena beragamnya varian hukum dalam Islam tersebut, muncul pertanyaan di kalangan kaum Muslim, yaitu hukum-hukum *syara'* manakah yang akan dijadikan peraturan (UU) oleh negara yang keberadaannya mengikat semua warga negara? Belum lagi pertanyaan yang berkaitan dengan dikotomi warga negara Muslim dan non-Muslim, yaitu apakah warga non-Muslim juga harus melaksanakan syariat Islam dalam beribadah dan berakidah yang berarti pula bahwa non-Muslim harus menjadi Muslim?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, Hizbut Tahrir membedakan antara hukum privat dan hukum publik.¹⁴⁶ Hukum privat adalah hukum yang mengatur perbuatan individu yang tidak ada hubungannya dengan individu lainnya, seperti hukum yang mengatur persoalan ibadah, minuman, makanan, dan akidah. Adapun hukum publik adalah hukum yang mengatur perbuatan manusia yang ada hubungannya dengan manusia lainnya seperti hukum-hukum pidana (*'uqubat*) dan hukum-hukum muamalah yang mencakup sistem ekonomi, pendidikan, sosial, dan pemerintahan.

Hukum publik diatur oleh negara dan mengikat bagi semua warga negara baik Muslim maupun non-Muslim sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Hizbut Tahrir dalam rancangan UUD dalam Pasal 7 ayat (f):

Negara memberlakukan hukum-hukum *syara'* selain perkara-perkara di atas (baca: hukum privat, pen.) bagi seluruh rakyat—Muslim maupun non-Muslim— baik menyangkut hukum muamalah, *uqubat* (sanksi), *bayyinat* (pembuktian), sistem pemerintahan, ekonomi, dan sebagainya. Negara memberlakukan juga terhadap *mu'ahidin* (yaitu

¹⁴⁶ Wawancara dengan Ihsan, mantan Humas HTI DPD I Pekanbaru dan dosen Abdurrab Riau, pada tanggal 16 September 2018.



orang-orang yang negaranya terikat perjanjian), *musta'minin* (yaitu orang-orang yang mendapat jaminan keamanan untuk masuk ke negeri Islam, kecuali bagi para duta besar, konsul, utusan negara asing, dan sejenisnya. Mereka memiliki kekebalan diplomatik.¹⁴⁷

Adapun yang berwenang mengadopsi (*mentabanni*) hukum *syara'*, menurut Hizbut Tahrir, adalah khalifah. Ketika khalifah melegalisasi hukum apa pun, pengambilannya harus berdasarkan pertimbangan dalil *syar'i* yang kuat disertai pemahaman yang tepat mengenai peristiwa yang sedang terjadi.

Oleh karena itu, tindakan pertama yang harus dilakukan oleh khalifah hendaknya mengkaji peristiwa yang dihadapi, karena memahami secara benar setiap peristiwa merupakan hal yang sangat penting dan diperlukan. Khalifah juga harus memahami hukum syariat Islam yang berkaitan dengan peristiwa yang dihadapinya, di samping mengkaji dalil hukum syariat, baru setelah itu khalifah melegalisasi hukum berdasarkan kekuatan dalil.

Karena syariat Islam memiliki cakupan sangat luas yang tidak hanya mengatur urusan individu tetapi juga mengatur urusan yang bersifat publik seperti penerapan sistem ekonomi, pendidikan, keuangan, sistem sosial kemasyarakatan dan juga peradilan beserta persanksian, maka penerapan syariat Islam hanya bisa dilaksanakan oleh sistem pemerintahan. Satu-satunya sistem pemerintahan yang telah ditetapkan dan dihendaki oleh Islam adalah kekhalifahan atau khilafah Islamiah.

Sistem khilafah menurut Hizbut Tahrir merupakan sistem pemerintahan yang berbentuk kesatuan dan bukan berbentuk serikat. Karena itu, di seluruh dunia, kaum Muslim tidak dibolehkan memiliki khilafah (negara), khalifah (kepala negara), dan undang-undang lebih dari satu. Pemerintahan khilafah juga bersifat sentralisasi karena kekuasaan dalam negara adalah tunggal. Adapun sistem administrasi bersifat desentralisasi, karena administrasi hanyalah masalah teknis yang berbeda dengan pemerintahan.

¹⁴⁷ Rancangan UUD Pasal 7 ayat (f) dimuat dalam Taqiyuddin an-Nabhani Peraturan Hidup, h. 133.



Bagi Hizbut Tahrir, semua sistem pemerintahan di luar khilafah merupakan sistem kufur (*daar al-Kufr*) yang harus diganti dengan sistem Islam, yaitu khilafah (disebut juga *daar al-Islam*). *Daar al-Kufr* adalah daerah yang di dalamnya diterapkan sistem kufur dalam seluruh aspek kehidupan, atau keamanannya bukan di tangan kaum Muslim, sekalipun seluruh penduduknya adalah Muslim. Adapun *daar al-Islam* adalah daerah yang di dalamnya diterapkan sistem hukum Islam dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk sistem urusan pemerintahan, dan keamanannya berada di tangan kaum Muslim, sekalipun mayoritas penduduknya bukan kaum Muslim.

Menurut Hizbut Tahrir, negeri-negeri kaum Muslim dewasa ini tidak ada satu pun yang menjalankan sistem hukum Islam dalam aspek pemerintahan, apalagi dalam seluruh aspek kehidupan. Secara keseluruhan tanpa kecuali, negeri-negeri itu termasuk *daar al-kufr* sekalipun seluruh penduduknya beragama Islam.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Muhammad Ismail Yusanto, Jubir HTI, "Selamatkan Indonesia dengan Syariat Islam," dalam Burhanuddin (ed.), *Syariat Islam: Pandangan Islam Liberal*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 167.





Bab 4

RADIKALISME AGAMA DAN POLITIK KEKUASAAN

A. BENTUK-BENTUK POLITIK KEKUASAAN

1. Penguasaan Masjid

a. Masjid dan Kekuasaan Politik

Masjid merupakan kebutuhan umat Islam dan memiliki sejarah yang panjang akan keberadaannya. Pengertian masjid juga tidak terlepas dari masalah shalat dan tempat ibadah. Selain itu, masjid juga merupakan tempat orang berkumpul dan melaksanakan shalat secara berjamaah dengan tujuan meningkatkan solidaritas dan silaturahmi di kalangan kaum Muslimin.

Masjid menjadi pusat atau sentral kegiatan kaum Muslimin. Kegiatan pemerintah pun yang mencakup ideologi, politik, ekonomi, sosial, peradilan, dan kemiliteran dibahas dan dipecahkan di lembaga masjid. Masjid berfungsi pula sebagai pusat pengembangan kebudayaan Islam, terutama saat gedung-gedung khusus untuk itu belum didirikan. Masjid juga merupakan ajang *halaqah* atau diskusi, kegiatan perayaan hari-hari besar, kajian agama, ceramah

dan belajar Al-Qur'an sering dilaksanakan di masjid.

Memasuki zaman keemasan Islam, masjid mengalami penyesuaian dan penyempurnaannya. Corak penyesuaian dengan tuntutan zaman yang terjadi itu tidak kalah fungsionalnya dibandingkan optimalisasi nilai dan makna masjid di zaman Rasulullah saw. Dalam perkembangannya yang terakhir, masjid mulai memperhatikan kiprah operasional menuju keragaman dan kesempurnaan kegiatan. Pada garis besarnya, operasionalisasi masjid menyangkut:

1. Aspek *hissiyah* (bangunan);
2. Aspek *maknawiyah* (tujuan); dan
3. Aspek *ijtima'iyah* (segala kegiatan).

Dewasa ini umat Islam terus-menerus mengupayakan pembangunan masjid. Bermunculan masjid-masjid baru di berbagai tempat, di samping renovasi atas masjid-masjid lama. Semangat mengupayakan pembangunan rumah-rumah Allah itu layak dibanggakan. Hampir di seluruh Tanah Air tidak ada yang tidak tersentuh oleh pembangunan masjid, ada yang berukuran kecil tapi mungil, ada yang besar dan megah. Namun, tidak sedikit pula masjid yang terkatung-katung pembangunannya dan tak kunjung rampung, terutama di daerah-daerah yang solidaritas jamaahnya belum kuat.

Dalam menyelesaikan permasalahan sosial keagamaan, kita juga sudah sangat merasakan kemunduran peranan masjid. Masjid yang begitu banyak dibangun hanya sebagai simbol ketimbang menjadi sarana untuk membangun umat. Bahkan, peranan masjid begitu jauh terasing dari masalah umat. Jika dilihat dari data statistik Departemen Agama, pada tahun 1997-2004 ada peningkatan jumlah masjid sampai 64 persen, dari 392.044 menjadi 643.834 buah. Rumah ibadah tersebut berada di tengah-tengah 182.083.594 jiwa umat Islam Indonesia.

Perbandingan rumah ibadah dengan jumlah umat tersebut cukup representatif. Tetapi, kenyataannya peranan rumah ibadah belum signifikan dalam mengakses permasalahan umatnya. Lemahnya peranan rumah ibadah dalam mengakses permasalahan



umat memperpanjang catatan sosial keagamaan umat Islam yang buruk di negeri ini. Catatan sosial yang buruk itu dapat kita simak dari potret kemiskinan umat, budaya fatalisme, dan keterbelakangan sumber daya manusia. Semestinya rumah ibadah yang begitu banyak kita miliki itu menjadi aset dalam membangun umat. Sayang kata belum dipotensikan secara maksimal jika kita bandingkan dengan peradaban ketika era Rasulullah saw..

Kekurangberdayaan masjid membina umat terlihat nyata di masjid yang tersebar di desa-desa. Suara azan saja terkadang belum dikumandangkan setiap waktu, apalagi waktu subuh. Di kota-kota, banyak masjid yang megah, indah, dan strategis tempatnya tetapi jemaahnya tidak lebih dari lima orang pada saat shalat subuh. Beberapa masjid malah cuma berfungsi untuk shalat Jumat.

Krisis peranan masjid perlu dicermati sehingga masjid tidak menjadi saksi bisu dalam ingar-bingar perubahan sosial umatnya. Masjid perlu dilihat kembali sebagai agen transformasi umat dengan memperluas peranan dan fungsinya yang tidak lagi sebatas serambi shaf-shaf yang kosong tanpa jamaah. Sudah saatnya masjid direkonstruksi sebagai institusi agama yang modern yang dilengkapi dengan fasilitas-fasilitas yang dapat memberdayakan umat dan tidak lagi sekadar sebagai sarana penyelenggara shalat.¹

Masjid adalah tempat istimewa bagi kaum Muslimin untuk beribadah. Disebut juga Baitullah atau Rumah Allah karena di masjid dilakukan peribadatan ritual, shalat berjamaah, kajian, zikir, hingga momentum peringatan Hari Besar Islam. Tidak heran jika di banyak tempat di Indonesia ketika bulan Ramadhan masjid sangat ramai jamaah, hari-hari besar seperti Maulid Nabi, Isra Mikraj hingga Tahun Baru Islam pun marak dijadikan momen menguatkan keimanan dan juga meneladani akhlak serta kehidupan Nabi Muhammad.

Iman Khomaini berkata, tempat para imam dan berkumpulnya umat adalah masjid. Nabi saw. membangun masjidnya berdasarkan ketakwaan. Di sana, beliau shalat, membawa Al-Qur'an, zikir,

¹ Moh E.Ayyub, (dkk.), *Manajemen Masjid*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 1999), h. 50-52.



mengangkat para pemimpin, memperkenalkan tokoh. Di situ, kaum Muslim berkumpul, karena urusan agama dan dunia yang mereka anggap penting.²

Tidak ketinggalan, tempat diselenggarakan kegiatan dakwah yang sangat dominan adalah masjid. Dakwah yang dimaksud yaitu proses penyampaian nasihat atau ceramah yang akan menggugah kesadaran begitu tinggi dan mulianya ajaran Islam. Dakwah merupakan medium penting dalam proses transformasi pemikiran dan pemahaman terhadap syariat Islam yang *rahmatan lil'alamiin*.

Transformasi pemikiran seputar ajaran Islam ini sering dijumpai dalam kajian keislaman, baik pembahasan kitab suci Al-Qur'an maupun Hadis Nabi. Kajian ini bisa dilakukan perminggu atau yang dikehendaki agar terjadi kebangkitan berpikir dalam diri umat. Ini juga sangat menunjang dalam penjagaan akidah dari ajaran-ajaran sesat yang menyimpang dari *mainstream* ijtihad para ulama *mu'tabar*.

Adapun setiap Jumat maka para jemaah masjid mendengarkan khotbah Jum'at yang meski singkat tapi padat berisi seputar pemahaman Islam dan perkembangan umat terkini. Dalam khotbah Jumat, yang ideal baik isi maupun durasi sangat dibutuhkan oleh umat. Terlebih dalam kondisi umat yang haus akan ilmu dan pemahaman Islam yang lurus. Sangat disayangkan, jika materi khotbah kurang mengena dan jauh dari realita keumatan terkini.

Perjalanan peradaban sejarah Islam atau tepatnya di masa Kenabian Muhammad, masjid menjadi sentral dakwah Islam. Pembelajaran Islam, pendalaman Al-Qur'an dan Hadis, hingga praktik ibadah secara umum dilangsungkan di Rumah Allah. Bahkan dalam jejak kehidupan para sahabat pun seperti mengutarakan keislaman atau ucapan syahadat terjadi di masjid. Oleh karenanya, tidak aneh jika masjid di zaman itu menjadi tempat yang sakral sekaligus sarana kaderisasi umat dalam menyongsong kebangkitan Islam.

Begitu juga energi dan spektrum dakwahlah yang menjadi-

² Khomeini, Imam, *Sistem Pemerintahan Islam*, Terj, Muhammad Anis Maulachela, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 120.



kan Islam berkembang luas hingga saat ini. Yang mulanya hanya di kota kecil Yatsrib (Madinah) kemudian melebarkan hingga jazirah Arab, India termasuk Pakistan, Persia (Iran), Irak, Syam (Suriah, Lebanon, Palestina), dataran Afrika-Maroko-Aljazair, hingga dataran Eropa seperti Spanyol, bahkan Nusantara dengan kesultanan Demak, Pasai, Mataram, Banten, dan seterusnya. Dakwah yang diemban oleh kekuasaanlah yang menjadikan Islam berkembang pesat, dari masa kepemimpinan Nabi, diteruskan Khulafaur Rasyidin, Bani Umayyah, Bani Abbasiyah hingga Turki Utsmani.³

Masjid adalah harta milik umum, yang tidak boleh dimonopoli atau dikapling oleh individu, kelompok, bahkan negara. Siapa pun berhak memanfaatkan masjid sesuai dengan peruntukannya, dan tidak boleh dihalangi, dilarang atau diusir. Tentu, dengan tetap menjaga adab dan akhlak di masjid sebagai Baitullah dan tempat ibadah.

Oleh karena itu di masa Nabi, masjid merupakan tempat pertama yang dibangun setelah hijrah dan proklamasi negara Yatsrib (Madinah). Mengapa Nabi tidak membangun gedung pemerintahan, tembok pertahanan atau bangunan lain? Di masjid tersebut, Nabi sebagai kepala negara melakukan apa yang disebut sebagai aktivitas politik. Politik menurut Islam adalah mengurus urusan umat dengan menerapkan hukum Islam di dalam/luar negeri. Adapun politik dalam teori klasik Aristoteles adalah usaha yang ditempuh warga negara untuk mewujudkan kebaikan bersama.

Dalam masjid itulah, Nabi mempraktikkan adanya sebuah negara. Musyawarah (*syuro*) di antara para sahabat dalam menentukan strategi Perang Uhud misalnya. Begitu juga saat akan mengutus Ali bin Abi Thalib ke daerah jazirah Arab untuk menyampaikan misi dakwah Islam *rahmatan lil 'alamiin*. Penetapan khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq dan setelahnya banyak menggunakan fasilitas masjid. Oleh karenanya, masjid sebagai pusat kegiatan politik sangat kental waktu itu.

Tepatnya 3 Maret 1924, kekhilafahan Turki Utsmani dihan-

³ L. Carl Brown, *Wajah Islam Politik: Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat*, Trj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi, 2003), h. 45.



curkan oleh Mustafa Kemal terjadilah sekularisasi Islam. Sekularisasi menjadikan pemisahan agama dan kehidupan. Sejatinya ini adalah desakralisasi ajaran Islam. Pada masa Mustafa Kemal, bukan saja mengganti azan dengan bahasa Turki tapi lebih dari itu sampai busana jilbab pun dilarang dan simbol-simbol ajaran Islam dijauhkan dari kehidupan umat Islam sendiri.⁴

Masjid menjadi tempat ibadah saja hingga muncul depolitisasi masjid. Seolah ingin mengatakan haram beraktivitas politik, membicarakan masalah keumatan hingga ekonomi-politik-sosial-budaya di Baitullah atau Rumah Allah. Depolitisasi masjid adalah proyek yang dilakukan untuk menjauhkan dan membersihkan masjid dari fungsi dan peran politik (Islam). Depolitisasi ini proyek berbahaya yang mengancam Islam dan kaum Muslim. Karena menyalahi contoh yang dipraktikkan oleh Nabi dan masa peradaban Islam.

Sangatlah indah dan mulia jika pada saat momentum Maulid Nabi, Ramadhan, Tahun Baru Islam, Isra Mikraj menjadi sarana memakmurkan masjid. Dengan harapan ada syiar Islam dan peningkatan pemahaman Islam di saat media cetak maupun elektronik, televisi, internet, semua itu sangat jauh dari nuansa keislaman.

Bahkan sangat dikhawatirkan media itu menjadi sarana pendangkalan akidah dan penyesatan ajaran Islam. Sebagaimana sinyalemen Nabi bahwa umat ini akan mengikuti kebiasaan atau tradisi Jahiliah sebagaimana umat-umat terdahulu sejengkal demi sejengkal, sehasta demi sehasta hingga mereka masuk dalam lubang biawak pun mereka tidak menyadarinya.

Dalam kancah pra-kemerdekaan, munculnya Snouck Hurgronje (1857-1936) sebagai agen Orientalis Belanda yang pura-pura masuk Islam dan menyebarkan Islam nonpolitik pun sangat berpengaruh dalam perkembangan Islam masa itu. Sepak-terjang Snouck yang mengecoh para ulama pun ternyata hingga kini masih menjadi kontroversi. Pudar hingga runtuhnya kesultanan Aceh oleh Belanda tidak lepas dari jasa sang Hurgronje.⁵ Inilah pelajar-

⁴ *Ibid.*, h. 50.

⁵ Deliar Noor, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1982),



an berharga dari sejarah di mana jika ajaran Islam nonpolitik di-sebarkan maka, imperialisme akan berkembang.

Sangat beruntung di penghujung abad ke-20 rupanya peranan masjid sebagai tempat berpolitik dan menyampaikan perkembangan umat kian santer terdengar. Berbagai diskusi, *sharing* dan *update* bisnis muamalah hingga fikih kontemporer pun sering dibahas.

Kesadaran dan pemahaman umat pun mulai ada perubahan. Indikasi umum yang dapat terlihat adalah maraknya simbol-simbol keislaman, dari stiker kendaraan, bisnis busana Muslim, bank, pegadaian hingga asuransi berlabel syariah, perda bertajuk syariah dan sebagainya. Buletin, majalah baik cetak maupun elektronik seperti Facebook, Twiter, Whatsapp, dan telegram pun tidak jarang bersuara politik Islam. Kiranya tidak salah jika surah *al-Alaq* yang menekankan *iqra* (bacalah) jauh-jauh hari masih tetap akan *up to date* sepanjang masa sebagaimana Islam *rahmatan lil 'alamiin*, rahmat untuk semua.

Sudah saatnya rumah ibadah dijadikan pusat pencerdasan umat, baik pencerdasan agama maupun sosial. Pada aspek bangunan banyak masjid yang berdiri dengan kemewahan dan keindahan. Namun, eksistensi atau peranan masjid di era modern sudah mengalami kemunduran jika dibandingkan dengan eksistensi di era Rasulullah. Di mana pada masa Rasulullah masjid selain berperan sebagai tempat penyelenggaraan shalat, tetapi juga sebagai institusi yang membangun peradaban umat. Adapun pada era modern sekarang ini, banyak masjid yang dibangun hanya sebagai simbol ketimbang menjadi sarana untuk membangun umat.

b. Masjid dan Arena Gerakan

Hal senada juga terjadi di Indonesia, khususnya pada era kerajaan Islam Jawa. Lokasi masjid terpisah dari istana. Istana dilambangkan sebagai pusat peradaban manusia. Adapun masjid, adalah bagian dari unsur ketuhanan. Sehingga masjid hanya memiliki

h. 114-115.



fungsi sekunder, yaitu: alat untuk melegitimasi kekuasaan.

Parahnya, kondisi ini tidak berubah hingga saat ini. Tak heran bila masyarakat kebanyakan juga melihat aspek spiritual merupakan sosok yang terpisah dengan aspek-aspek kehidupan. Masjid dibangun hanya untuk shalat dan mengaji semata. Di luar aktivitas tersebut, masyarakat lebih cenderung memilih tempat selain masjid.

Seperti ditegaskan bahwa fungsi masjid pada zaman Rasulullah bukanlah sekadar sebagai tempat untuk melaksanakan ibadah ritual semata-shalat-tetapi lebih dari itu, yaitu sebagai madrasah bagi orang-orang Muslim untuk melakukan pembelajaran tentang Islam dan berbagai persoalannya, sebagai balai pertemuan dan tempat untuk mempersatukan berbagai unsur kekabilahan dan sisa-sisa pengaruh perselisihan semasa Jahiliah, sebagai tempat untuk mengatur segala urusan dan sekaligus sebagai gedung parlemen untuk bermusyawarah dan menjalankan roda pemerintahan.⁶

Wajah lain sangat jauh berbeda bila dibandingkan tentang peranan masjid zaman sekarang ini, akan terlihat sangat ironis bahkan *shaf* (barisan) shalat hanya terdiri dari satu dua baris yang kadang tidak penuh, akan kita temui di seluruh pelosok kota maupun desa-desa kita. Sementara pada zaman Nabi saw. dan para sahabatnya shaf shalat selalu penuh dan rapi tanpa ada jarak antara satu tumit dan tumit lainnya.

Namun dalam konteks Indonesia, peranan masjid tak kalah urgennya. Pusat-pusat Islam di Nusantara pada umumnya berada di kisaran masjid, madrasah, dan pesantren. Kekuatan rakyat Indonesia melawan penjajahan, tak lepas dari peranan masjid. Dari masjid, wacana kemerdekaan didengungkan. Namun, perkembangan kemudian setelah Indonesia relatif lebih baik, masjid tereduksi fungsinya. Masjid hanya untuk kegiatan ibadah *mahdloh*: untuk shalat Jumat dan shalat lima waktu.

Wacana-wacana tentang masjid sebagai sumber peradaban, memotivasi umat agar makmur dan sejahtera, relatif kurang ter-

⁶ Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab* (Terj.) (Yogyakarta: LKIS, 2005), h. 201-203.



dengar. Lambat laun nilai-nilai kemasjidan dalam masyarakat terus berkurang. Akhirnya, seperti sekarang ini, peradaban umat manusia berada pada posisi ketidakseimbangan. Kriminalitas merajalela di mana-mana, maksiat menyerang semua pancaindra kita, manusia kembali ke perilaku Jahiliah.

Adanya pergeseran fungsi masjid seperti yang dijelaskan di atas membuat kita bekerja keras untuk mengembalikan fungsi masjid sebagaimana mestinya yang telah dilakukan pada umat-umat Islam terdahulu.

Menjadikan masjid sebagai pusat konsolidasi *ukhuwah diniyah*, *ukhuwah insaniyah*, dan *ukhuwah wathaniyah*. Menjadikan masjid sebagai instrumen mewujudkan kemaslahatan umat. Menjadikan masjid sebagai pusat beribadah dan juga sebagai solusi terhadap segenap persoalan yang berkembang dalam masyarakat.

Secara umum, dalam kacamata umat Islam kebanyakan, masjid hanya menjalani fungsi ibadah ritual dan perayaan hari-hari besar. Fungsi ini pun masih belum optimal. Untuk mengambil kesimpulan ini, bisa dilihat dari indikator kehadiran jamaah dalam shalat fardhu dan fasilitas yang masih sangat minim dalam menunjang kenikmatan untuk beribadah. Penempatan fungsi semacam ini adalah pembonsaian peran masjid. Fenomena ini adalah bentuk pergeseran yang tidak wajar.

Ini memang sebuah dilema, dan kita harus menjawabnya. Apalagi pada tahun-tahun berikutnya, kita harus melakukan tikungan sejarah, sebagai konsekuensi pertarungan ideologi dan peradaban, maka memanfaatkan institusi sosial terpenting yang berada di tengah masyarakat menjadi hal yang teramat penting.

Satu tahapan penting dari pengembangan masyarakat Islam dalam pemanfaatan masjid dalam kehidupan agama-sosial-politik. Masjid tidak sekadar menjadi simbol untuk melakukan ritual-ritual, namun nafas perubahan sosial politik itu telah berhembus dan berawal di masjid. Masjid menjadi poros utama, menjadi sumber, menjadi pos utama dalam mengubah realitas masyarakat yang pemabuk menjadi masyarakat yang membenci khamar dan segenap derivasinya. Masjid harus menjadi satu bagian terpenting dalam



proses panjang perjuangan. Ini menjadi basis nilai, moral untuk mempertahankan idealisme gerakan, ketika kita menghadapi hambatan di tengah jalan.

Mengelola masjid merupakan bagian dari perjuangan gerakan mahasiswa, idiom ini harus belajar untuk kita perkenalkan. Kita mencoba untuk mengatakan, bahwa lingkup gerakan mahasiswa tidak hanya terbatas dalam demonstrasi di jalan mengkritik kebijakan pemerintah. Tetapi, bagi aktivis Muslim, shalat jamaah adalah salah satu aktivitas gerakan yang paling penting.

Dewasa ini, gerakan harus melebarkan lingkup pengaruh pengelolaan masjid, tidak hanya terbatas pada masjid kampus. Dikotomi secara tanpa sadar, dengan identifikasi aktif di masjid kampus namun tidak aktif di masjid mukimnya sendiri, harus ditinggalkan. Prioritas itu memang keharusan, namun itu bukanlah alasan yang tepat untuk meninggalkan masjid mukim kita untuk beraktivitas. Bukankah status mukim juga menjadi salah satu pertimbangan dalam khazanah kekayaan *fiqh* kita. Secara tersirat, para *fuqaha* menganjurkan kita untuk bersosialisasi dengan lingkungan sekitar kita. Ini adalah hal yang tidak lagi kita temukan dalam patron masyarakat kota.

Berbicara tentang kekuasaan, FPI, MMI, dan FUI telah menegaskan bahwa segala aktivitas dakwah yang dilakukannya selalu berorientasi politik, sehingga tak terlepas dari *fiqrah*, *thariqah*, dan *uslub* atau teknis dalam melakukan *thariqah*.

Uslub dalam pembahasan ini dimaknai sebagai taktik dari strategi yang diterapkan untuk mempermudah, memfokuskan, dan menargetkan tercapainya tujuan dan cita-cita dakwah politik FUI, FPI, dan MMI di masyarakat baik di level atas maupun *grassroot*.

Sebagai taktik, *uslub* tentunya tidak berdiri sendiri, ia harus berelasi dengan arena-arena. Sebab, penguasaan taktik tanpa target arena yang jelas, atau sebaliknya arena yang telah tersegmentasi tanpa digerakkan oleh taktik yang jitu, semua pasti berjalan sporadis. Jadi, antara *uslub* dan arena perjuangan bagaikan dua sisi koin yang tak dapat terpisahkan.

Masjid dalam pandangan FUI, FPI, dan MMI adalah sebagai



tempat ibadah umat Islam di mana pun berada baik di kota, kabupaten, kecamatan, desa bahkan pelosok pinggiran sekalipun. Sebagai tempat ibadah masjid merupakan arena yang sangat strategis lantaran menjadi tempat berkumpul kaum Muslim dari ragam kelas sosial, jenis kelamin, dan strata sosial lainnya.

Makna strategis masjid bagi FUI, FPI, dan MMI adalah masjid itu sebagai tempat ibadah, tempat orang berkumpul, dan di situ dengan mudah kita menyelenggarakan acara-acara dan pembinaan umat. Masjid merupakan pusat kegiatan masyarakat meskipun realitasnya tidak demikian. Di sini dapat diketahui bahwa masjid merupakan arena transformasi ide-ide, gagasan, pemikiran FUI, FPI, dan MMI serta pusat pembinaan dan pengkaderan umat. Fenomena masjid sekarang ini hanya terkesan sebagai tempat melakukan ritual ibadah shalat fardu (jamaah) *an sich*, karena setelah ritual jemaah selesai masjid kembali pada situasi semula, sepi senyap tanpa aktivitas produktif. Hal ini memberi peluang besar kepada FUI, FPI, dan MMI untuk berperan memaksimalkan fungsi masjid sebagai pusat segala kegiatan seperti pendidikan, pelatihan, pengkaderan, kesehatan, dakwah, dan aktivitas lainnya. Peran masjid yang cukup strategis membuat FUI, FPI, dan MMI berinisiatif memanfaatkan peluang itu sebagai arena investasi kekuasaan.

Secara faktual, guna mendukung taktik mempermudah dan mempercepat jalannya dakwah politik di masjid, FUI, FPI dan MMI mengklasifikasi masjid menjadi dua, yakni masjid kampus dan non-kampus. Masjid kampus/sekolah adalah masjid yang menjadi tempat atau arena perjuangan FUI, FPI dan MMI melalui ide-ide, pemikiran, gagasan, dan nilai-nilai atau padangan ideologis yang diperuntukkan bagi kalangan kaum intelektual (*educated*). Sebaliknya masjid non-kampus adalah masjid yang letaknya tidak atau jauh dari kampus ditujukan kepada masyarakat umum yang notabenehnya masyarakat *non-educated*.

Pertama, masjid berbasis kampus. Masjid kampus sebagai arena perjuangan FUI mayoritas tersebar di kampus-kampus umum dan Islam di Sumatera Barat seperti Universitas Andalas (UNAND),



Universitas Negeri Padang (UNP) Universitas Bung Hatta, dan kampus lainnya. Pemikiran tentang Islam berkembang pesat yang terlihat dari terbentuknya jaringan yang embrionya berasal dari UNAND dan menyebar ke UNP.

Dalam perkembangannya, FUI, FPI dan MMI terus berusaha memasifkan daya magis ide-ide barunya di UNAND dan UNP tidak hanya dalam bentuk pengajian umum. FUI, dan FPI juga merambah pada kegiatan-kegiatan lainnya sehingga kontrol atas masjid UNAND dan UNP berada di tangan FUI dan FPI. Faktor kontrol kegiatan masjid yang dominan membuat organisasi lain semisal Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), dan Gema Pembebasan nyaris tak mendapat tempat di UNAND. Dengan begitu, perjuangan FUI di UNAND tak mengalami pergumulan ideologi antar-organisasi atau elemen Islam yang berarti.

Kedua, masjid berbasis non-kampus. Masjid non-kampus mempunyai andil sangat besar dalam menopangi perjuangan FUI di wilayah-wilayah atau sektor-sektor di tingkat kabupaten. Misalnya, FUI, FPI dan MMI cabang Bukittinggi-Agam. Di Bukittinggi-Agam terdapat ratusan masjid dan 50 di antaranya menjadi basis atau arena perjuangan FUI, FPI, dan MMI.

Penulis cukup intens melakukan pengamatan terlibat di masjid Syuhada', faktor sejarah perjuangan FPI sektor Agam ternyata berawal dari masjid ini.⁷

Segmen remaja atau pelajar usia Sekolah Menengah Tingkat Pertama (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA) dibekali dengan kegiatan *tadarus* Al-Qur'an, aktivis FPI dan anak pemilik Khasan Yahya, masjid Khasan Yahya berdiri sejak tahun 1962 dan mengalami renovasi tahun 1982. Pasca-renovasi, Khasan Yahya menjadi pusat pembelajaran dan pengajaran masyarakat sekitar Panam. Masyarakat kerap belajar kitab-kitab kuning berbahasa Melayu dan *shalawatan*.

Kaum muda merupakan aktor utama dalam mengonsept ope-

⁷ Hasil wawancara dengan Sholeh, pada tanggal 10 Agustus 2018.



rasional aktivitas di masjid tersebut. Tradisi kiprah kaum muda itu tetap eksis hingga sekarang bahkan intensitasnya kian meningkat dengan dijadikannya Khasan Yahya sebagai pusat aktivitas FPI se-Agam dalam mengadakan kegiatan-kegiatan. Ragam kegiatan FPI di Khasan Yahya dapat dispesifikasikan berdasarkan segmen tersendiri.

Segmen anak-anak usia TK sampai SD memiliki kegiatan khusus berupa Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPA) setiap Rabu jam 16.00 WIB sampai 17.30 WIB. Di TPA anak-anak yang berjumlah lebih dari 20 orang itu belajar *iqra'*, praktik ibadah, hafalan ayat-ayat pendek, akhlak, dan tidak lupa disisipi ide-ide kreatif tentang khilafah dan syariat Islam lewat lagu *la iyyaka illa bi al-Islam*, lagu tegakkan syariah dengan khilafah dan sebagainya. Pengenalan lagu-lagu khilafah khusus untuk anak-anak dinyanyikan secara bersama-sama sebagai selingan dengan tujuan menanamkan kecintaan mereka kepada Islam. Selain itu, kegiatan TPA juga dijadikan ajang sosialisasi dini anak-anak agar akrab dengan syariat Islam. Harapannya, anak-anak TPA bisa menyosialisasikan syariat Islam/khilafah kepada orangtuanya.

Pengajian remaja, dan *halaqah* kecil yang disebut *murakazah*. *Halaqah murakazah* berupa pengajian *halaqah* kecil tapi intensif yang berfungsi untuk menjaring remaja yang berpotensi untuk kemudian diperdayakan. Dalam pemberdayaan itu aktivitas mereka dikumpulkan, diawasi, dan diberi materi keislaman yang telah diformat sesuai silabus baku berupa materi tentang syariat, akidah sampai gerakan dakwah. Jumlah pesertanya maksimal 10 orang. Tadarus Al-Qur'an berlangsung setiap malam Jumat selepas isya yang diikuti hampir 10 remaja putra.

Setiap *halaqah* tadarus dihadiri oleh satu orang musyrif atau pembimbing. Fungsi musyrif di sini sebagai pemandu bacaan peserta yang membaca ayat demi ayat secara bergantian. Setelah pembacaan Al-Qur'an selesai, *musyrif* akan menerangkan inti ayat yang dibacakan, kemudian ditutup dengan doa. Tadarus berfungsi sebagai pembekalan Al-Qur'an kepada calon kader atau kader FPI sebelum berdakwah di masyarakatnya. Di sini kecintaan terhadap



Al-Qur'an benar-benar ditanamkan sejak remaja.

Untuk kegiatan pengajian muda-mudi atau remaja berlangsung sebulan sekali bertempat di markas FPI Anak Aia Bukittinggi. Dalam pengajian rutin ini, pemateri didatangkan dari kader FPI atau simpatisan. Penyebaran dan sosialisasi pemikiran-pemikiran MMI muncul dalam setiap materi kajian yang menjadi ciri khas dakwah politiknya.

Segmen dewasa terdiri dari pengajian ibu-ibu dan bapak-bapak. Pengajian ibu-ibu rutin diadakan setiap malam Ahad jam 20.00 WIB sampai 21.30 WIB, sementara pengajian bapak-bapak setiap malam Kamis dengan waktu yang sama. Kedua pengajian ini hampir seluruhnya melibatkan kader FPI, mulai dari penyelenggara dan pemateri. Ide-ide dan pemikiran FPI terutama berkaitan dengan persoalan akidah, ibadah, dan isu-isu aktual pun disebarakan.

Peserta pengajian ini khusus untuk masyarakat umum yang tinggal di sekitar markas FPI Anak Aia Bukittinggi, bahkan ada yang datang dari desa tetangga. Pengajian rutin sengaja dikemas menarik dengan pemateri yang sedikit kocak dan menggunakan bahasa Melayu-Minang, bahasa sehari-hari jemaah pengajian agar mereka tertarik dan terus hadir secara kontinu.

Selain masjid non-kampus di kecamatan Candung, FPI juga menjadikan masjid-masjid non-kampus lain sebagai arena perjuangannya; misalnya, masjid Syuhada. Masjid Syuhada yang terletak di IV Angkek Agam menjadi basis aktivitas FPI dalam tabligh akbar Songsong Ramadhan 1437 H pada 13 Mei 2018. Tabligh akbar diikuti oleh seratusan kader dan simpatisan FPI dimulai dengan orasi ilmiah oleh Ustaz Abu Khudri. Dalam orasinya, Abu Khudri mengatakan bahwa Ramadhan merupakan momentum FPI untuk mempertahankan perjuangan dan terkabulnya penegakan Khilafah. Artinya, Ramadhan dan khilafah adalah usaha setiap individu aktivis FPI untuk mereformulasi dan merefleksikan orientasi dakwah termasuk motivasi dan *ghirah* perjuangan. Tabligh akbar ditutup dengan pembacaan pidato Nabi Muhammad saw. di akhir bulan Syakban oleh Ustaz Busyra, Imam besar FPI Sumatera



Barat.⁸

Di masjid Syuhada' IV Angkek, aktivitas FPI berupa diskusi, ceramah, dan tabligh akbar. Tabligh akbar berlangsung pada 13 Mei 2018 dalam rangka menyambut kedatangan bulan suci Ramadhan.

Masjid dijadikan oleh kelompok gerakan-gerakan Islam radikal di Sumatera sebagai arena perjuangan dan menyebarkan dakwah sekaligus menyebarkan ideologi gerakan masing-masing kelompok gerakan Islam. Penguasaan masjid dalam pandangan kelompok gerakan Islam menjadi sebuah simbol menegaskan eksistensi sebuah gerakan.

Perebutan penguasaan masjid oleh masing-masing kelompok gerakan Islam sudah menjadi hal yang biasa terjadi dalam ranah penggalangan massa dan simpatisan. Berdasarkan pengamatan yang peneliti lakukan di lapangan (Padang, Medan dan Riau), hampir seluruh masjid yang ada di tiga lokasi penelitian tersebut sudah dikuasai oleh kelompok-kelompok gerakan Islam yang ada sekarang ini, seperti FPI, MMI, FUI, FUI, bahkan di Medan Sumatera Utara ada beberapa masjid yang menjadi basis gerakan Syi'ah, seperti masjid Annur, masjid Nurul Ikhlas dan masjid Nurul Yaqin yang berada di Kota Medan.

2. Lembaga Pendidikan

Bentuk yang kedua dari politik kekuasaan kelompok fundamentalisme agama adalah dengan menguasai lembaga pendidikan. Lembaga pendidikan yang seyogianya adalah tempat menimba ilmu bagi para peserta didik telah disusupi oleh kelompok gerakan fundamentalisme agama. Lembaga pendidikan mulai dari tingkat sekolah menengah pertama sampai tingkat perguruan tinggi.

Hal ini bisa dilihat dari banyak kalangan pelajar dan mahasiswa yang terlibat dalam aksi terorisme. Seperti kasus di Riau, penangkapan mahasiswa Universitas Riau (UNRI) oleh Densus 88

⁸ Hasil wawancara dengan Ustaz Busyra, Imam besar FPI Sumbar pada tanggal 20 Agustus 2018.



karena diduga terlibat dengan aksi terorisme dengan barang bukti ditemukannya bom rakitan di kos mahasiswa yang bersangkutan.

Seperti yang dilansir oleh BIN bahwa lembaga pendidikan yang ada di Indonesia sudah banyak yang terpengaruh oleh paham radikal. Kelompok fundamentalisme agama masuk ke dalam lingkungan pendidikan merupakan strategi dalam melakukan rekrutmen anggota dan sekaligus mengukuhkan eksistensi mereka dalam penguasaan politik kekuasaan.

Politik kekuasaan yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal pada lembaga pendidikan adalah berupa penguasaan lembaga-lembaga pendidikan secara ideologi kelompok Islam radikal. Lembaga pendidikan yang ada di Sumatera tanpa disadari telah banyak yang dikuasai oleh kelompok-kelompok radikal, mulai dari pendidikan usia dini sampai dengan perguruan tinggi.

Penguasaan lembaga pendidikan merupakan strategi baru dalam kelompok radikal untuk menyebarkan ideologi gerakan kelompok radikal. Program-program yang ditawarkan kelompok radikal terkait dengan lembaga pendidikan rata-rata program tahfiz yang disusupi oleh ajaran jihad, tentang khilafah dan lain sebagainya.

Secara kasat mata, aksi kelompok radikal dalam melakukan penguasaan lembaga pendidikan banyak tidak diketahui oleh masyarakat umum, aksi ini baru diketahui ketika masyarakat telah masuk ke dalam lembaga pendidikan tersebut dan mengikuti kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh kelompok radikal tersebut.⁹

Lembaga pendidikan yang disusupi oleh kelompok radikal kemudian mengajarkan sekaligus mengembangkan ideologi gerakan radikal kepada para peserta didik sudah menjadi strategi ampuh bagi kelompok radikal untuk mengembangkan jaringan kelompok radikal di Sumatera. Setelah lembaga pendidikan dikuasai oleh kelompok radikal maka kelompok radikal di Sumatera mulai mengembangkan organisasi dengan cara membentuk organisasi di lembaga pendidikan.

Aksi penguasaan lembaga pendidikan ini sekaligus menun-

⁹ Wawancara dengan Muhammad Gazali, mantan teroris di Medan pada tanggal 14 Agustus 2018.



jukkan kepada kita bahwa keberadaan kelompok radikal lembaga pendidikan seakan menjadi kuasa politik akan eksistensi kelompok radikal yang ada di Sumatera.

3. Isu tentang Agama

Bentuk yang terakhir dari politik kekuasaan yang dilakukan oleh kelompok fundamentalisme agama adalah dengan cara memainkan isu-isu keagamaan. Seperti kasus penistaan agama, Negara khilafah, amar makruf nahi mungkar dan lain sebagainya.

Isu-isu yang dimainkan oleh kelompok fundamentalis agama adalah dengan cara memainkan isu-isu tentang agama. Seperti isu penistaan agama, isu larangan cadar, isu kriminalisasi ulama dan lain sebagainya. Politik kekuasaan dengan cara memainkan isu-isu keagamaan ini sampai sekarang cukup efektif sebagai salah satu strategi kelompok fundamentalis agama agar eksistensinya diakui di tengah masyarakat.

Masih terekam jelas dalam ingatan kita ketika isu-isu keagamaan ini dimainkan oleh kelompok fundamentalis agama untuk menumbangkan Ahok (Gubernur DKI) yang mencalonkan diri kembali menjadi Gubernur DKI Jakarta ketika itu. Isu agama ini cukup ampuh untuk mengantarkan Anies Baswedan menjadi gubernur dan mengalahkan Ahok.

Isu-isu agama ini tetap dipakai oleh kelompok fundamentalis agama dalam politik kekuasaan mereka. Isu-isu agama mampu menyatukan masyarakat Sumatera ketika terjadinya pertarungan politik dalam pemilihan kepala daerah di Sumatera. Pertentangan yang dicoba untuk dilakukan oleh kelompok fundamentalis agama antara Islam dengan non-Islam, dan lain-lain.

Kelompok fundamentalisme Islam Indonesia direpresentasikan oleh gerakan Islam seperti Front Pembela Islam (FPI), PUI, laskar jihad, dan yang lainnya. Gerakan Islam ini menawarkan syariat Islam sebagaimana yang mereka pahami sebagai solusi untuk mengatasi problem kebangsaan. Mereka sepakat bahwa akar dari keterpurukan bangsa Indonesia adalah lepasnya akar akidah



dan syariat Islam dalam kehidupan berbangsa, khususnya kaum Muslim Indonesia sebagai kelompok mayoritas di negeri ini.¹⁰

Bagi Islam fundamentalis, Al-Qur'an dan *as-Sunnah* adalah *the way of life* yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Pandangan mereka terhadap teks-teks agama (*nash*) terkesan sangat tekstual dan rigid. Dalam hal ini para pengamat islam mendefinisikan mereka sebagai skripturalisme. Rujukan mereka dalam memahami Islam tidak lepas dari pemahaman ulama terdahulu (*salaf*) seperti Ibnu Taymiyah, Ibnu Qayim al-Jauziyah, Muhammad bin Abdul Wahab, Ahmad bin Hanbal, dan seluruh tokoh ulama salaf yang dikelompokkan sebagai *Ahlul Hadis*.

Setiap agama mengandung aspek ajaran yang dianggap suci oleh penganutnya dengan nilai-nilai agama yang senantiasa diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Agama kemudian secara internal dijadikan acuan normatif dalam perilaku keseharian, baik individu maupun kelompok. Adapun secara eksternal, keragaman latar belakang pendidikan dan kondisi sosial budaya, membawa penempatan agama sebagai acuan normatif yang telah melahirkan perbedaan, baik pada tataran persepsi, interpretasi maupun pada tataran ekspresi keberagaman itu sendiri.

Perubahan perilaku manusia merupakan akibat dari banyak faktor yang memengaruhinya, baik faktor internal maupun eksternal. Berkaitan dengan faktor internal, perilaku manusia dipengaruhi, antara lain: oleh norma dan nilai yang dianut atau diyakini oleh seseorang.¹¹ Pembentukan kelompok manusia pun, salah satunya dipengaruhi oleh kesamaan norma dan nilai yang dianut dan sekaligus membedakannya dari karakteristik kelompok yang lainnya.¹²

¹⁰ Budi Winarno, *Isu-isu Global Kontemporer*, (Jakarta: CAPS, 2011), h. 90.

¹¹ Mehdi Muzaffari, *Kekuasaan dalam Islam*, Terj. Abdurrahman Ahmed, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), h. 34.

¹² *Ibid.*, h. 87.



B. RADIKALISME AGAMA

1. Bahaya dan Ancaman Terhadap Negara

Persoalan fundamentalisme, radikalisme dan terorisme yang bermunculan di hampir seluruh benua dunia sekarang ini telah menjadi isu dan perhatian yang serius di kalangan negara maju dan berkembang. Paham fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme ini banyak melancarkan aksi-aksi dengan jalan kekerasan dan teror atas nama agama.

Aksi radikalisme dan terorisme ini tidak hanya menyerang kelompok agama dan masyarakat tertentu, namun aksi radikalisme dan terorisme turut mengancam keberadaan negara sebagai lembaga yang melindungi warganya. Aksi radikalisme yang berujung kepada tindakan terorisme yang dilakukan kelompok-kelompok yang dikategorikan sebagai kelompok radikal sekarang ini telah menyebar di berbagai negara.

Fundamentalisme agama yang bermetamorfosis menjadi gerakan radikalisme agama mengancam keberadaan negara. Gerakan radikalisme yang selalu identik dengan kekerasan atas nama agama melancarkan aksinya lewat ideologi kekerasan dan aksi. Seperti yang dilakukan oleh ormas FPI, MMI, dan FUI di Sumatera Barat, Sumatera Utara, dan Riau.

Ormas-ormas keagamaan yang notabene beraliran keras ini melancarkan aksinya atas nama melawan kemaksiatan dengan konsep amar makruf nahi mungkar (menyeru kebaikan dan mencegah kemungkaran). Konsep amar makruf nahi mungkar inilah, yang menjadi ideologi gerakan kelompok-kelompok garis keras di Indonesia, yang dikenal dengan kelompok radikal.

Ancaman terorisme terhadap negara merupakan sebuah ancaman nyata. Seperti yang diungkapkan oleh Francis Fukuyama dalam bukunya *The End of History* untuk menamai era baru pasca-Perang Dingin. Sebuah era dunia baru di mana demokrasi dan liberalisasi ekonomi yang akan menjadi nilai dasarnya. Sebuah era baru yang akan membuat dunia lebih damai dan lebih sejahtera di bawah naungan kapitalisme, diperkirakan ketika saat di mana



Amerika Serikat sebagai satu-satunya negara adidaya, baik di bidang politik dan ekonomi, maka tidak ada halangan lagi untuk menyebarkan demokrasi dan liberalisasi. Amerika Serikat terobsesi untuk menjadikan seluruh negara di dunia menjadi negara demokrasi, karena sesama negara demokrasi tidak saling memerangi.¹³

Francis Fukuyama, mengimajinasikan situasi pasca-Perang Dingin sebagai era akhir sejarah, yakni titik akhir dari evolusi ideologi umat manusia dan makin universalnya demokrasi liberal Barat sebagai bentuk final pemerintahan umat manusia.

Di sini Fukuyama juga berspekulasi bahwa akhir sejarah akan membuat perang menjadi usang karena demokrasi dapat mencegah negara-negara saling berperang satu sama lain. Ternyata apa yang pernah diramalkan Francis Fukuyama tentang stabilitas dunia melalui demokrasi, adalah belum bisa terwujud atau setidaknya masih memerlukan waktu dan proses untuk mewujudkannya, mungkin Francis Fukuyama mungkin lupa bahwa ketika polarisasi kutub ideologi di dunia berakhir dengan kemenangan di pihak Amerika Serikat, manakala hegemoni kekuasaan Amerika mulai merambah ke belahan dunia lain, maka sejak saat itu pula akan timbul pertentangan dengan musuh dan skenario baru.

Apalagi Amerika dalam menyusun strategi keamanan nasional getol dengan menggunakan pendekatan *pre-emptive strike*, di mana menempatkan stabilitas pertahanan atas keamanan nasional Amerika harus dilakukan dengan secara aktif menyerang dan menghancurkan terlebih dahulu segenap potensi ancaman musuh, jauh di luar daratan Amerika bahkan bila perlu di halaman rumah musuh di mana potensi ancaman itu mungkin berasal.

Sebagai sebuah *isme* yang mengajarkan ideologi, fundamentalisme gerakan Islam kerap diidentikan sebagai terorisme ketika pada suatu saat gerakan fundamentalis Islam ini terbukti menggunakan kekerasan dan kekuatan senjata secara meluas dan sporadis kepada sesama manusia, perbedaan pandangan terhadap

¹³ Francis Fukuyama, *The End of History*, (Terj), (Yogyakarta: Qolam, 2005), h. 53.



agama Islam sebagai agama yang mengajarkan kasih sayang, pluralisme dan demokrasi telah menjadi sedemikian berbeda dan bertolak belakang dalam penafsiran aliran fundamentalis religius seperti Wahabisme yang menjadikan agama Islam dengan segenap penafsiran kaku menurut tekstual menurut kaidah pemahaman eksklusif kelompok itu sendiri.¹⁴

Agama, sudah tentu bertolak belakang dengan kekerasan. Karena agama diwahyukan untuk penyelamatan dan pembebasan umat manusia dari segala bentuk kehancuran moralitas. Agama dalam hal ini menyertakan ajarannya melalui cinta kasih dan penguatan rasa kemanusiaan yang diarahkan demi tujuan transendental, rasanya mustahil bila agama dikait-eratkan dengan suatu tindakan kekerasan atau terorisme. Interpretasi yang salah dari para pemeluk agamalah yang menyebabkan agama masuk dalam lingkup kekerasan/terorisme.

Rata-rata pelaku terorisme terpicu oleh fanatisme yang kuat. Tetapi apa pun dasar pijakannya, terorisme dibentuk oleh tindakan kekerasan yang ditujukan kepada penduduk biasa yang tidak dipersenjatai. Dengan cara ini mereka berharap memperoleh pengaruh politik yang lebih besar; misalnya, diakui keberadaan dan eksistensinya oleh masyarakat dunia.¹⁵

Tindakan terorisme bisa didasari demi kepastian diri dan identitas. Inilah sebuah momen survival manusia yang diwujudkan dalam bentuk kekerasan. Di Indonesia, terorisme merupakan salah satu ancaman utama dan nyata terhadap pelaksanaan amanat konstitusi, yaitu melindungi segenap Tanah Air, tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa, oleh karena itulah terorisme di Indonesia merupakan ancaman terhadap kehidupan nasional yang akan berpengaruh terhadap stabilitas nasional. Stabilitas nasional merupakan faktor utama/kunci pemulihan ekonomi guna meningkatkan

¹⁴ A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamental Kristen, Yahudi, Islam*, (Jakarta: Buku Kompas, 2009), h. 89.

¹⁵ Ken Conboy, *Intel Menguak Tabir Dunia Inteligen Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Primatama, 2007), h. 56.



kualitas hidup masyarakat.

Serangan Teroris di Indonesia: Aktivitas terorisme tidak pernah diam, jaringan maupun sel-selnya selalu bergerak dari satu tempat ke tempat lain yang dirasakan aman sebagai *safe house* para ikhwan istilah yang digunakan untuk panggilan solidaritas kelompoknya. Mereka juga melakukan *surveillance* terhadap tempat-tempat yang akan dijadikan target peledakan termasuk celah-celah maupun kelemahan-kelemahan yang dilakukan oleh petugas keamanan.

Serangan yang dilakukan oleh kelompok terorisme bersifat konseptual, terencana secara detail dan terorganisasi sehingga sekecil apa pun hal-hal yang berkaitan dengan serangan mereka sudah direncanakan secara cermat dan teliti termasuk tindakan darurat apabila aktivitas mereka dideteksi oleh petugas keamanan.

Beberapa tahun setelah kejadian ledakan Bom Bali 1 Oktober 2005, kondisi keamanan nasional semakin membaik sebagai dampak upaya-upaya pre-emptif, preventif, dan penindakan hukum yang dilakukan pemerintah dalam hal ini pihak kepolisian terhadap pelaku-pelaku yang terlibat langsung maupun tidak langsung dalam aksi terorisme. Kepolisian gencar melakukan penangkapan dan perburuan terhadap kelompok teroris seperti penyergapan di Batu Malang yang menewaskan gembong teroris asal Malaysia Dr. Azhari, penyergapan di Wonosobo, Banyumas, Palembang dan Wilayah Plumpang Jakarta, namun hal tersebut tidak membuat para pelaku teroris menyerah, mereka terus mencoba merekrut sel-sel baru terutama anak-anak muda yang jiwanya masih labil sebagai calon-calon pengantin mereka.¹⁶

Pada tanggal 17 Juli 2009, tepatnya empat tahun setelah kejadian Bom Bali 2005, terjadi lagi ledakan bom bunuh diri di dua hotel berbintang di wilayah Mega Kuningan Jakarta yang sebelumnya juga pernah dilanda bom, yaitu Hotel JW Marriott dan Hotel Ritz Carlton di mana lokasi kedua hotel tersebut saling berseberangan.

¹⁶ Ken Conboy, *Intel II, Medan Tempur Kedua, Kisah Panjang yang Berujung pada Peristiwa Bom Bali II*, (Jakarta: Pustaka Primatama, 2008), h. 69.



Sembilan orang meninggal dunia dan puluhan orang mengalami luka-luka dalam insiden tersebut termasuk warga negara asing yang menginap di kedua hotel tersebut. Hasil identifikasi kepolisian kedua pelaku bom bunuh diri tersebut adalah Dani Dwi Permana dan Nana Ihwan Maulana. Ledakan bom bunuh diri yang terjadi di kedua hotel tersebut kembali membuktikan kepada kita bahwa aktivitas terorisme tidak pernah diam dan mereka bekerja secara konseptual, terencana, dan terorganisasi.¹⁷

Kerja keras aparat kepolisian dalam mengungkap dalang dibalik ledakan bom bunuh diri di Hotel JW Marriott dan Hotel Ritz Carlton membuahkan hasil yang menggembirakan setelah melakukan penyergapan di Jati Asih Jakarta dan Temanggung Jawa Tengah pada tanggal 7 Agustus 2009, petugas berhasil menembak mati salah satu aktor perancang serangan yang berhasil menyusupkan dua orang pelaku bom bunuh diri ke dalam hotel yaitu Ibrahim, kemudian pada tanggal 17 September 2009, petugas kembali berhasil menembak mati buronan teroris paling dicari selama ini yaitu Nordin M. Top. Aparat juga berhasil melakukan penyergapan yang menewaskan pelaku-pelaku lainnya yang terkait dengan bom Hotel JW Marriott dan Ritz Carlton, yaitu Saifuddin Juhri Alias Jaelani dan saudaranya Muhammad Syahrir di Wilayah Ciputat Jakarta.¹⁸

Dalam perkembangannya di Indonesia, pelaku terorisme selalu meningkatkan segala upaya dalam mewujudkan perjuangannya yang diyakini oleh kelompoknya bahwa apa yang diperjuangkan adalah benar dan diyakini berjuang di jalan Allah. Perkembangan dan perubahan yang ada dalam upaya mewujudkan perjuangannya dapat dilihat dari pola target, bentuk serangan ataupun modus operandi serta peralatan maupun pernyataan yang digunakan dalam mewujudkan perjuangannya.

Ken Conboy mencatat dalam rekam jejak tumbuh kembang fundamentalisme menjadi suatu kegiatan radikalisme yang pada

¹⁷ A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam*, (Jakarta: Buku Kompas, 2009), h. 98.

¹⁸ *Ibid.*, h. 103.



akhirnya menampilkan wajah kekerasan atau terorisme di Indonesia, bahkan semenjak konsep kenegaraan Indonesia belum ada, adalah rivalitas antara Soekarno dan Sekarmadji Maridjan Kartosoewiryo, antara nasionalisme, komunisme dan Islam yang menggejala dalam pola pemikiran Soekarno dengan kebencian Kartosuwiryo terhadap pilar-pilar ateisme dalam komunisme yang diakomodasi oleh Soekarno.¹⁹

Rivalitas Soekarno dan Kartosoewiryo menemukan titik tertinggi ketika daerah Jawa Barat menjadi ladang subur bagi tujuan kartosuwiryo pasca-Perang Dunia II belum lagi ketika pertengahan dasawarsa lima puluhan beberapa cabang Darul Islam dengan semangat mulai bermunculan di seantero Nusantara, semua dengan spirit yang sama untuk mewujudkan Indonesia sebagai negara nonsekuler, walaupun juga secara lokal kaitan kecemburuan dan ketimpangan antara pusat dan daerah juga ikut menimpali meruncingnya rivalitas demokrasi, nasionalisme, komunisme dengan Islam di Indonesia.

Akhir perjalanan semangat Kartosuwiryo membangun daulah Islamiah di Indonesia, ternyata belum berakhir walaupun nantinya pada tanggal 31 Mei 1962 Batalyon Raider 328 berhasil membekuk Kartosuwiryo di tengah hutan Ciremai, bibit-bibit fundamentalisme diteruskan dan dikembangkan oleh generasi penerus di berbagai tempat, walaupun mengalami dinamika pasang dan surut, antara saling memanfaatkan dan manipulasi demi kepentingan politik dan penguasa melalui tangan-tangan inteligen negara. Tercatat sangat sedikit aksi radikalisme dalam wujud teror di Indonesia pada masa pemerintahan Soeharto sebagai presiden, Ken Conboy memberikan gambaran, betapa peran inteligen dari BAKIN sangat efektif meredam gejolak fundamentalisme di Indonesia.²⁰

Stabilitas yang terjaga sebagai upaya represif terhadap aktivitas fundamentalisme berhasil mengamankan Indonesia dalam

¹⁹ Ken Conboy, *Intel Menguak Tabir Dunia Inteligen Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Primatama, 2007), h. 98.

²⁰ Ken Conboy, *Intel II, Medan Tempur Kedua, Kisah Panjang yang Berujung pada Peristiwa Bom Bali II*, (Jakarta: Pustaka Primatama, 2008), h. 78.



kurun waktu tertentu, namun ketika krisis moneter yang menerpa Indonesia. Pada perkembangan politik di Tanah Air dengan tumbanganya Orde Baru dan memasuki era Reformasi dan kebebasan berdemokrasi, maka ketika UU Nomor: 11/Pnps/1963 dinyatakan dicabut berdasarkan Undang-Undang No. 26 Tahun 1999. Yang semula menjadi senjata pamungkas untuk mengontrol perkembangan fundamentalisme jauh sebelum menjadi suatu kegiatan radikal apalagi terorisme selama Orde Baru. Oleh karena itu, segala bentuk tindakan ancaman/gangguan yang dapat membahayakan keamanan negara dan keselamatan umum kemudian hanya dapat dijerat melalui pasal-pasal yang tersebar di dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) dan UU Nomor: 12/Drt/1951 tentang Bahan Peledak dan Senjata Api.

Ciri kebebasan dan demokrasi yang memuncak seiring berganti rezim di Indonesia adalah dengan dihapuskannya Departemen Penerangan dan penghapusan SIUP, telah melahirkan euforia kebebasan yang sebebas-bebasnya, ketiadaan kewenangan pemerintah memberikan filtrasi terhadap segenap bentuk penyampaian pendapat dan ekspresi lewat media, mampu mengubah sebuah pendapat menjadi sebuah fakta didasarkan bagaimana meramu suatu fenomena menjadi sedemikian memikat bagi khalayak.

Bentuk tindakan radikal dalam wajah teror di Indonesia juga mengalami perkembangan yang signifikan, ketika kekuatan bersenjata massif seperti yang digagas oleh Kartosuwiryo berupa DI/TII (Tentara Islam Indonesia) dengan struktur organisasi dan kepangkatan militer, ternyata tidak berkembang pasca-penguatan stabilitas keamanan di era Soeharto, adalah tindakan sporadis menggunakan bahan peledak, penyerangan terhadap fasilitas militer untuk mendapatkan senjata api serta pada puncaknya adalah dengan pembajakan pesawat Garuda Woyla di Don Muang, Bangkok.

Ketika era bom mobil, mulai beralih kepada Bom Pintar dengan menggunakan misi bunuh diri, serta ancaman teror bom secara simultan di beberapa lokasi secara bersamaan (kasus bom natal) maupun upaya serangan dengan menggunakan modus teror



bom buku seperti yang pernah terjadi beberapa waktu lampau.

Merujuk pada catatan yang ditulis oleh Ken Conboy adalah suatu keharusan bagi otoritas keamanan dan masyarakat Indonesia secara luas untuk mewaspadai tipe serangan yang lebih fatal dengan menggunakan metode luar biasa, tercatat dalam kurun waktu September 1999 sebelum kepulangan Abdulah Sungkar ke Indonesia, bahwa nama Yasid Bin Sufaat, warga negara Malaysia yang memiliki latar belakang bidang ilmu biologi dan kimia sebagai kandidat jaringan *Al-Qaeda* dalam mengembangkan senjata kuman dan biologi lainnya yang dapat digunakan untuk memeringi kekuatan lawan kelompok radikal yang meyakini kekerasan sebagai suatu jalan kebenaran, nama Yasid Bin Sufaat berulang kali disebutkan oleh Ken Conboy dalam tulisannya termasuk adanya kedekatan nama salah seorang kerabat Hambali yang kebetulan memiliki dasar keilmuan yang sama seperti Yasid Bin Sufaat dan bekerja di salah satu laboratorium biokimia milik pemerintah dan dinyatakan telah beberapa kali mengadakan pertemuan dengan Hambali di Bogor.²¹

Rekam jejak kekerasan kelompok radikal di Indonesia perlu mendapat perhatian terutama adanya angan-angan untuk terus memodifikasi perkembangan teknologi senjata pembunuh dan pembunuh massal selalu ada dalam pikiran teroris dari masa ke masa, termasuk penggunaan media massa sebagai corong untuk menyampaikan dan menyebarkan paham fundamentalisme untuk menumbuhkan radikalisme dalam masyarakat yang mendukung, dalam konsep perjuangan juga merupakan sebuah keharusan sekaligus membedakan terorisme dengan kejahatan yang dimasukkan ke dalam kejahatan transnasional, walaupun secara definisi umum terorisme juga digolongkan ke dalam suatu kejahatan transnasional.²²

Hal-hal inilah yang perlu kita pahami bersama agar terciptanya

²¹ Ken Conboy, *Intel Menguak Tabir Dunia Inteligen Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Pri-matama, 2007), h. 92.

²² Muhammad Mustofa, *Kriminologi, Kajian Sosiologi terhadap Kriminalitas, Perilaku Menyimpang dan Pelanggaran Hukum*, (Jakarta: FISIP UI Press, 2007), h. 40.



upaya antisipasi, cegah tangkal serta deteksi dini terhadap adanya pelaku terorisme atau masuknya bahan-bahan yang berkaitan dengan kejahatan terorisme ke Indonesia. Terorisme sebagai suatu kegiatan dalam rangka memperjuangkan suatu perubahan dalam masyarakat secara radikal menurut keinginan dan definisi eksklusif kelompok teroris terhadap suatu tatanan hukum, sosial, kebudayaan yang berlaku, dengan memaksakan suatu ideologi, kepercayaan dan keyakinan dengan memandang suatu kondisi masyarakat dan pemerintahan yang berlawanan dengan cita-cita perjuangan sehingga bagi kelompok teroris dan simpatisan pendekatan kekerasan, massif, dan berkelanjutan merupakan sebuah keharusan dan keniscayaan.

2. Bahaya dan Ancaman Terhadap Agama

Thomas Santoso dalam bukunya yang berjudul *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, mengatakan bahwa menurut pendapat para ahli biologi, fisiologi, dan psikologi, manusia melakukan kekerasan karena kecenderungan bawaan (*innate*) atau sebagai konsekuensi dari kelainan genetik atau fisiologis. Kelompok pertama (ahli biologi) meneliti hubungan kekerasan dengan keadaan biologis manusia, namun mereka gagal memperlihatkan faktor-faktor biologis sebagai penyebab kekerasan. Juga belum ada bukti ilmiah yang menyimpulkan bahwa manusia dari pembawaannya memang suka kekerasan.²³

Kelompok kedua (ahli fisiologi), berpandangan, pengertian kekerasan sebagai tindakan yang terkait dengan struktur. Johan Galtung (1975) mendefinisikan kekerasan sebagai segala sesuatu yang menyebabkan orang terhalang mengaktualisasikan potensi diri secara wajar. Kekerasan struktural yang dikemukakan Galtung menunjukkan bentuk kekerasan tidak langsung, tidak tampak, statis, serta memperlihatkan stabilitas tertentu. Dengan demikian, kekerasan tidak hanya dilakukan oleh aktor/kelompok aktor semata,

²³ Thomas Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002), h. 1.



tetapi juga oleh struktur seperti aparatur negara.²⁴

Berbeda dengan Galtung yang melihat struktur bersifat sistemik dan tunggal, kelompok post-strukturalis melihat struktur yang tidak sistemik dan lebih dari satu. Pemikir post-strukturalis seperti Frank Graziano (1992), Jacques Derrida (1997), Samuel Weber (1997), James K.A. Smith (1998), Robert Hefner (1999) dan James T. Siegel (1999), mengembangkan perhatian pada kekerasan struktural yang berlainan dengan politik-agama.²⁵

Graziano menjelaskan keterlibatan struktur negara lewat berbagai cara, strategi dan tindak kekerasan, seraya secara munafik mengalihkan tanggung jawab eksekusi perbuatan tersebut kepada rakyat. Weber menguraikan kekerasan sebagai cara terstruktur untuk menunjukkan identitas diri dalam upaya penentuan nasib sendiri. Derrida menawarkan investigasi politik terhadap kekerasan atas nama agama atau agama tanpa agama sebagai bentuk kekerasan yang tidak terkendalikan yang menyertai kembalinya agama dalam maknanya yang paling kaku. Hefner mengingatkan bahwa kekerasan bisa terjadi karena negara memanfaatkan agama, atau bisa pula agama memanfaatkan negara. Siegel juga memperkuat dalil Derrida tentang pembunuhan ganda dalam struktur masyarakat dan negara.²⁶

Kelompok ketiga (ahli psikologi), menyebut kekerasan sebagai jejaring antara aktor dan struktur seperti dikemukakan. Asumsi dari kelompok ini menyatakan bahwa ialah konflik bersifat endemik bagi kehidupan masyarakat konflik sebagai sesuatu yang ditentukan, ada sejumlah alat alternatif untuk menyatakan atau menyampaikan konflik sosial, untuk menyampaikan masalah kekerasan dengan efektif diperlukan perubahan dalam organisasi sosial dan individu, masalah kekerasan merupakan salah satu masalah pokok dari kehidupan modern, terdapat hubungan kekerasan level mikro-makro dan antara aktor-struktur (pemecahan masalah kekerasan struktural mengharuskan kita berkecimpung dalam ke-

²⁴ Thomas Santoso, *Ibid.*, h. 2.

²⁵ *Ibid.*, h. 2.

²⁶ *Ibid.*, h. 3.



kerasan aktor, demikian sebaliknya), dan akhirnya spesialisasi akademik justru mengaburkan masalah karena hal ini mengabaikan pendekatan yang holistik termasuk di dalamnya dimensi ruang dan waktu.²⁷

Dari ketiga kelompok pengertian tentang kekerasan, kelompok pertama dan kedua cenderung mengkotak-kotakkan kajian kekerasan. Kekerasan sebagai tindakan aktor menekankan aspek mikro dan mengabaikan aspek makro, serta memfokuskan pada bentuk kekerasan spesifik yang sering terbatas ruang dan waktunya. Sebaliknya kekerasan sebagai produk dari struktur menekankan aspek makro dan mengabaikan aspek mikro, serta memfokuskan pada bentuk kekerasan struktural yang sering meniadakan kompleksitas kekerasan spesifik. Oleh karena itu, kekerasan sebagai jejaring antara aktor dengan struktur yang menekankan pendekatan interdisipliner merupakan cara yang paling menjanjikan untuk memahami kekerasan secara holistik.²⁸

Hal yang tidak kalah penting untuk diurai ialah mengapa kekerasan politik-agama bisa terjadi? Seperti dinyatakan Gurr bahwa individu yang memberontak sebelumnya harus memiliki latar belakang situasi, seperti terjadinya ketidakadilan, munculnya kemarahan moral, dan kemudian memberi respons dengan kemarahan pada sumber penyebab kemarahan tersebut. Selain itu, massa juga harus merasakan situasi konkret dan langsung yang menjadi pendorong ungkapan kemarahan mereka, sehingga bersedia menerima risiko yang berbahaya.²⁹

Kekerasan politik-agama dalam kerusuhan dipengaruhi secara bersamaan oleh tekanan struktur sosial yang menghimpit mereka dalam kehidupan sehari-hari akibat perlakuan yang tidak adil, tidak jujur, serta motivasi dan kepentingan pribadi yang bersangkutan. Akumulasi kemarahan dan frustrasi di tengah kehidupan sehari-hari, di samping *emotional illiteracy* (buta emosi) dan ketidakmampuan mengekspresikan emosi secara cerdas serta cara

²⁷ *Ibid.*, h. 3.

²⁸ *Ibid.*, h. 3.

²⁹ *Ibid.*, h. 3.



yang ditempuh ternyata tidak membuahkan hasil, telah dibelokkan menjadi kekerasan massa (*deflected aggression*) terhadap sasaran-sasaran utama yang sudah ditentukan sebelumnya (*precipitating factor*).³⁰

Kesadaran akan konflik terkait dengan seberapa parah tingkat penderitaan suatu komunitas dibanding kelompok lainnya, ketegasan identitas kelompok (tingkat penderitaan, tingkat perbedaan kultural, dan intensitas konflik), derajat kohesi dan mobilisasi kelompok, serta kontrol represif oleh kelompok dominan. Perasaan bahwa kelompok agamanya dipinggirkan oleh kelompok agama lain juga menimbulkan radikalisasi agama. Persoalan pribadi yang sepele dapat merebak menjadi konflik antar-agama atau suku.³¹

Agama semestinya tidak menimbulkan kekerasan. Namun fakta menunjukkan bahwa agama dapat menimbulkan kekerasan apabila berhubungan dengan faktor lain; misalnya kepentingan kelompok/nasional atau penindasan politik. Agama dapat disalahgunakan dan disalaharahkan baik dari sisi eksternal maupun internal. Dari sisi eksternal, agama profetik (kenabian) seperti Islam dan Kristen, cenderung melakukan kekerasan segera setelah identitas mereka terancam.

Dari sisi internal, agama profetik cenderung melakukan kekerasan karena merasa yakin tindakannya berdasar kehendak Tuhan. Oleh karena itu, pemahaman agama atau bagaimana agama diinterpretasi merupakan salah satu alasan yang mendasari kekerasan politik-agama.

Politik-agama yang banyak terjadi di negara yang baru merdeka, yang berjuang untuk menentukan identitas nasionalnya dan adanya kelompok minoritas yang menegaskan hak-haknya, mengakibatkan agama memainkan peran yang lebih besar. Lithuania, Armenia, dan Azerbaijan adalah beberapa contoh di antaranya. Penguasa menganggap kekerasan, teror, dan otoritas mutlak sebagai hak prerogatif yang tidak bisa dipisahkan dari kekuasaan. Agama telah dimanipulasi untuk kepentingan politik sebagai upaya untuk

³⁰ *Ibid.*, h. 3.

³¹ *Ibid.*, h. 3.



membebasikan dirinya dari kewajiban moral jika merasa eksistensinya terancam. Kekerasan telah dibingkai agama sebagai ekspresi keinginan untuk menetralisasi dosa.

Kekerasan dilegitimasi oleh negara untuk mempertahankan kekuasaan. Merebaknya kekerasan pada masa Orde Baru dengan munculnya kelompok-kelompok Islam radikal, peristiwa pembantaian Tanjung Priok, perusakan tempat ibadah merupakan rekayasa pemerintah untuk memarginalkan kelompok Islam dan untuk mempertahankan kekuasaan. Dengan demikian, munculnya kelompok-kelompok Islam radikal lebih disebabkan oleh kepentingan-kepentingan kelompok tertentu dengan menggunakan agama sebagai alat legitimasi.³²

Kekerasan juga sering diidentikkan dengan terorisme yang mengandung arti menakut-nakuti. Kata tersebut berasal dari bahasa Latin *terrere* (menyebabkan ketakutan), dan digunakan secara umum dalam pengertian politik sebagai serangan terhadap tatanan sipil selama rezim teror pada masa revolusi Perancis akhir abad XVIII. Dalam hal ini, respons publik terhadap kekerasan sebagai akibat yang ditimbulkan oleh terorisme merupakan bagian dari makna istilah tersebut.

Madeline Albright, membuat daftar tiga puluh organisasi teroris dunia yang paling berbahaya, lebih dari setengahnya bersifat keagamaan. Mereka terdiri dari kaum Yahudi, Muslim, dan Budhis, Warren Christopher, menyatakan bahwa aksi-aksi teroris agama dan identitas etnis telah menjadi salah satu tantangan keamanan terpenting yang kita hadapi dalam kaitan dengan bangkitnya Perang Dingin.³³

Salah satu persoalan yang mengganggu beberapa analis sarjana agama—di antaranya Emile Durkheim, Marcel Muss, dan Sigmund Freud, adalah mengapa agama tampaknya memerlukan kekerasan dan kekerasan agama, dan mengapa “mandat” Tuhan untuk melakukan perusakan diterima dengan keyakinan yang se-

³² *Ibid.*, h. 3.

³³ Juergensmeyer, *Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama*, (Jakarta: Nizam Press & Anima Publishing, 2002), h. 5



demikian rupa oleh sebagian orang beriman.

Menurut Francois Houtart, setiap masyarakat memiliki unsur kekerasan. Secara apologetis, terlalu mudah untuk mengklaim bahwa muatan agama pada dasarnya tidak *violent* (memiliki unsur kekerasan) dan bahwa adalah manusia yang baik secara individu maupun kolektif, membelokkan dari makna sesungguhnya. Dalam kenyataannya, akar kekerasan bisa ditemukan langsung dalam agama, dan bahwa karena itulah, maka agama bisa dengan mudah menjadi kendaraan bagi tendensi kekerasan.³⁴

Unsur pengorbanan merupakan hal penting dalam kebanyakan agama. Teori-teori Girard tentang hal ini sudah demikian terkenal memberi perhatian pada sifat fundamental kekerasan dan peran pengorbanan sebagai suatu cara melarikan diri dari kekerasan.

Di sini pengorbanan menjadi sesuatu yang semakin ritual, yang menghasilkan kekerasan simbolik. Ini membuat kekerasan menjadi lebih abstrak sebagaimana diklaim penulis lain dalam kaitannya dengan Vedic yang menunjukkan bahwa kekerasan tidak menghilangkan efek utama dari apa yang ditampilkan oleh penawaran ideal, di mana orang yang melakukan pengorbanan sekaligus menjadi korban. Sakralisasi kekerasan membuat kekerasan bisa dibedakan dengan kekerasan tak sah (*lawless*), yang ditolak masyarakat. Jelas bahwa semua hal ini bisa juga ditemukan dalam peristiwa kontemporer, seperti fakta bahwa GIA Aljazair memenggal leher korbannya.³⁵

Pertentangan antara yang baik dan jahat adalah sumber lain kekerasan yang sangat terkait dengan agama. Hal ini banyak dipaparkan dalam kitab suci, baik perjanjian baru maupun perjanjian lama. Identifikasi terhadap kebaikan telah membenarkan banyak kekerasan dalam sejarah dari semua agama, dalam sejarah melawan penjahat, melalui penindasan internal heretik dan *inquisisi*.³⁶

³⁴ Houtart, *Kultus Kekerasan Agama Atas Nama Agama: Suatu Panorama*, dalam Santos, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, h. 11.

³⁵ *Ibid.*, h. 12

³⁶ Houtart, *Kultus Kekerasan Agama Atas Nama Agama: Suatu Panorama*, dalam Santos, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, h. 11.



C. TRANSFORMASI FUNDAMENTALISME MENJADI RADIKAL DAN AKSI TEROR

Transformasi gerakan Islam di Indonesia dalam sejarahnya sesungguhnya terbagi ke dalam tiga babak yang tidak berkesinambungan karena gerakan Islam tidak hanya bertransformasi, tetapi juga melakukan metamorfosis yang terpisah-pisah dalam bentuk gerakan yang bermacam-macam.

Babak pertama dari gerakan Islam adalah gerakan Islam kebangsaan (kemerdekaan) yang bertransformasi ke gerakan politik praktis dalam perhelatan demokrasi. Meskipun di masa kolonial gerakan Islam kebangsaan (kemerdekaan) terlibat dalam gerakan politik, seperti yang telah ditunjukkan oleh Sarekat Islam,³⁷ tetapi transformasi gerakan Islam kebangsaan (kemerdekaan) ke gerakan politik praktis mengalami arus besar di hampir organisasi Islam. Organisasi-organisasi Islam yang dulunya berada dalam jalur kultural, pada awal-awal kemerdekaan bertransformasi sebagai gerakan politik.

Organisasi-organisasi Islam seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Persatuan Tarbiyah Islam (Perti). NU telah bertransformasi ke dalam Partai Nahdlatul Ulama (NU), Perti bertransformasi ke dalam Perti, dan Muhammadiyah meskipun tidak mengubah diri menjadi partai politik, tetapi mereka telah berhasil menguasai Masyumi sebagai kekuatan mayoritas pada 1952. Partai-partai ini tampil sebagai kekuatan penyeimbang dari kelompok nasional yang memperdebatkan Piagam Jakarta. Kubu partai-partai Islam menginginkan Piagam Jakarta dan kubu partai-partai nasionalis, seperti PNI, PSI menginginkan Pancasila. Militansi keislaman pada Pemilu 1955 hingga Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang memperjuangkan Islam sebagai dasar negara jika dilihat dari perspektif sekarang ini merupakan bagian dari radikalisasi politik.³⁸

³⁷ Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Terj., (Jakarta: LP3ES, 1980).

³⁸ Ahmad Norma Permata, *Agama dan Terorisme*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2006), h. 67.



Tokoh-tokoh Masyumi, seperti Mohammad Natsir, Isa Anshari, K.H. Masjkur mengusulkan agar Islam sebagai ideologi negara berdasarkan argumen:³⁹ (1) watak holistik Islam; (2) keunggulan Islam atas semua ideologi dunia lain; dan (3) kenyataan bahwa Islam dipeluk oleh mayoritas warga negara Indonesia. Pada Pemilu 1971 sebagai Pemilu Pertama Orde Baru masih mencerminkan gerakan politik praktis sebagai perjuangan umat Islam.

Babak kedua dari gerakan Islam adalah transformasi dari gerakan politik praktis ke gerakan dakwah (*mindest*, wacana, dan pemikiran) yang pada periode ini melahirkan dua kelompok besar, yaitu kelompok Islam substansialistik dan kelompok Islam legal-formalistik setelah arus politik Islam dipinggirkan oleh Orde Baru muncul. Kedua arus besar Islam di Indonesia ini sesungguhnya mewakili organisasi-organisasi Islam di Indonesia, seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, dan organisasi Islam yang lahir di masa Orde Baru, seperti Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Orang-orang yang dikategorikan sebagai kelompok Islam substansialistik dan kelompok Islam legal formalistik ini sesungguhnya masih merupakan orang-orang lama yang terlibat dalam konstelasi politik di Pemilu 1955 dan Pemilu 1971 dan 1977.⁴⁰

Transformasi politik praktis ke kultural dengan orientasi Islam substansialistik dan legal-formalistik telah menjadi perdebatan serius dalam perjuangan politik Islam di Indonesia. Kelompok Islam substansialistik yang diwakili oleh gerbong Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Munawir Sjadzali, Djohan Effendi, Dawam Rahardjo dengan kelompok Islam legal formalistik bertarung dalam ruang publik, terutama dalam merespons kebijakan politik Orde Baru yang meminggirkan umat Islam di periode pertamanya, terutama dalam kasus dilarangnya rehabilitasi Masyumi, fusi partai, dan penerapan asas tunggal Pancasila. Radikalisme yang ditampilkan kelompok Islam legal-formalistik masih dalam bentuk

³⁹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: 1998), h. 107.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 78.



wacana, bukan aksi kekerasan.

Namun demikian, pada periode inilah, di luar kecenderungan kelompok substansialistik dan legal-formalistik, muncul kembali arus radikalisme Islam⁴¹ yang diwakili oleh para eks Darul Islam/Negara Islam Indonesia dengan tetap lestarynya ide negara Islam di kalangan NII. Pada 1974, digelar “Pertemuan Mahoni” yang melahirkan Dewan Imamah di bawah pimpinan Daud Beureueuh. Ganos Taufik menjadi komandan militer, Adah Jaelani dibantu Aceng Kurnia dan Dodo Muhammad Darda (putra Kartosuwiryo) sebagai menteri dalam negeri dan Danu Muhammad Hasan sebagai komandan teritorial besar. Pertemuan Mahoni ini menjalin komitmen untuk tetap melanjutkan upaya mendirikan negara Islam.

Radikalisme Islam di periode ini kemudian mewujud dalam Komando Jihad, Woyla, Teror Warman, gerakan Imran dan peristiwa Lampung. Pada 1978, Warman mengangkat dirinya sendiri sebagai pewaris semangat Kartosuwiryo. Didukung oleh pengikutnya yang benar-benar radikal, gerakan Warman menyetujui diambilnya langkah-langkah kekerasan. Pada 1981, Imran Muhammad Zein muncul mengobarkan semangat revolusi Islam di Indonesia, seperti konfrontasi fisik dengan jajaran militer setempat (Cicendo, Jawa Barat) dan pembajakan pesawat penerbangan domestik (Garuda Wyola). Insiden kekerasan terus berlanjut pada pertengahan 1980-an seperti pemboman Bank Central Asia (BCA) di Jakarta dan pemboman Candi Borobudur di Magelang. Namun yang paling menakutkan adalah insiden berdarah Tanjung Priok pada 12 September 1984.⁴²

Babak ketiga yang paling menegangkan dalam gerakan Islam di Indonesia adalah transformasi dari Islam radikal ke Islam jihadis/teroris.⁴³ Inilah gerakan Islam di Indonesia yang paling kuat

⁴¹ Islam radikal dalam penelitian ini dimaknai secara luas, yaitu dalam bentuk wacana dan aksi. Radikal dalam level wacana adalah adanya *mindset* mendirikan negara Islam, negara kekhalifan Islam, formalisasi syariat Islam secara kaffah tanpa menggunakan kekerasan terbuka. Radikal dalam level aksi adalah melakukan perubahan dengan aksi-aksi kekerasan atas nama agama.

⁴² Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, h. 123.

⁴³ Gerakan Islam jihadis/teroris muncul semakin kuat setelah peristiwa Bom Bali I



setelah peristiwa 11 September 2011 sebagai tragedi terorisme yang paling serius di dunia. Konteks internasional ini sejatinya juga melibatkan praktik ketidakadilan Amerika terhadap Palestina yang menggunakan kebijakan politik luar negeri standar ganda.

Banyak kelompok-kelompok Islam di hampir penjuru negeri-negeri Muslim merasakan ketidakadilan Amerika dalam memperlakukan Palestina. Adapun di dalam negeri sendiri, transisi politik sejak 1998 dengan dibukanya arus kebebasan, telah melahirkan gerakan-gerakan Islam yang mengancam demokrasi itu sendiri. Berkembangnya Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, dan Salafi dan bermunculan gerakan Islam berskala nasional dan lokal seperti Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Gerakan Reformis Islam, dan Thaliban, ikut memainkan kontestasi politik dan kultural di Indonesia. Kelompok-kelompok Islam, seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad mendapat dua pesaing sekaligus, kelompok Islam transnasional dan kelompok Islam radikal yang berskala lokal.

Kelompok-kelompok Islam yang memperjuangkan agenda gerakannya dengan tidak melakukan aksi pemboman bukanlah statis. Para anggotanya mengalami dinamika yang sangat tajam terutama setelah para anggotanya yang biasanya sibuk dalam agenda pemberantasan kemaksiatan, anti-Kristenisasi dan anti-Ahmadiah, dan perjuangan syariat Islam berubah dan memilih aksi bom bunuh diri. Syarif, sang pelaku bom bunuh diri Mapolresta Cirebon adalah anggota dari kelompok Islam radikal dan Yoseva Hayat, sang pelaku bom bunuh diri di gereja, Kepunton, Solo adalah anggota kelompok Islam radikal. Transformasi individual dari gerakan Islam radikal ke gerakan Islam jihadis/teroris adalah dinamika baru dari peta gerakan Islam di Indonesia. Jika pada umumnya, para pelaku terorisme adalah bagian dari gerakan bawah tanah dalam naungan Jemaah Islamiah (JI) sebagai gerakan sel, maka dinamika barunya adalah anggota kelompok

2002 yang melibatkan Amrozi, Imam Samudra, dan Ali Gufon. Pada periode berikutnya muncul pengeboman terhadap kedutaan Australia (2004), JW Marriott (2203 & 2009), Ritz Carlton (2009), Bom Bali II (2005).



Islam secara individual bertransformasi menjadi teroris.

Transformasi individual dari radikal ke teroris merupakan bentuk gerakan sosial dengan banyak cabang tanpa ada organisasi induk (*decentralized*), terpecah-pecah dengan banyak cabang (*segmentary*) dan terjalin dalam sebuah jaringan (*reticulate*) organisasi tanpa organisasi induk dan cabang. Gerlach menyebut sebagai gerakan dengan organisasi SPIN, yaitu *segmented* (terpecah-pecah), *polycentric* (banyak pemimpin), dan *integrated network* (jaringan yang menyatu). Dalam organisasi seperti ini, sering terjadi *overlapping* antar-organisasi. Seseorang dapat menjadi anggota beberapa organisasi dalam satu masa yang sama.⁴⁴

Satu-dua orang anggota kelompok radikal dapat memiliki banyak organisasi, bahkan ke dalam organisasi teroris. Syarif dan Hayat dapat bergabung dalam gerakan Islam radikal yang mengagendakan isu pemberantasan kemaksiatan, anti-Kristenisasi, pembubaran Ahmadiyah, dan perjuangan syariat Islam Kaffah. Tetapi keduanya juga bisa masuk ke dalam jaringan sel teroris secara individual. Kondisi ini memungkinkan karena organisasi teroris telah terpecah-pecah dengan banyak pemimpin, meski masih berjejaring seperti yang dianalisis Gerlach.

Dengan pendekatan kajian psikologis, Fathali Moghaddam (2005) menggambarkan bagaimana seseorang mengalami transformasi menjadi teroris. Moghaddam memperkenalkan *The Staircase to Terrorism*. Meskipun tidak menggambarkan secara utuh penganutan ideologis pada masing-masing tahap atau tangga, Moghaddam telah meyakinkan publik bahwa untuk menjadi teroris seseorang tidak bisa serta-merta. Ada tahapan dengan berbagai dinamika sosial dan psikologi individu masing-masing yang harus dilalui.

⁴⁴ Keterangan lebih mendalam mengenai *segmented organization* dan *polycephalus organization* dapat dilihat dalam karya Luther P. Gerlach dan Virginia H. Hine. *People, Power, Change Movements of Social Transformation*, (New York/Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1970). Adapun mengenai *polycentric organization*, dapat dilihat karya Luther P. Gerlach. "The Structure of Social movements: Environmental Activism and Its Opponent" dalam John Arquilla dan David F. Renfeldt, *Networks and Netwars: the Future of Terror, Crime, and Militancy*, (Santa Monica: Rand, 2001), h. 289-310.



Moghaddam mengonseptualisasikan bahwa tindakan terorisme adalah tahap akhir dari pikiran yang semakin menyempit (dikategori sebagai intoleransi). Dalam kerangka Moghaddam, untuk menjadi terorisme terdapat lima tangga kondisi yang harus dilalui. Pada mulanya, individu menginterpretasikan kondisi materialnya; di tangga *pertama*, individu mencari solusi tentang apa yang dirasakan sebagai perlakuan yang tidak adil; di tangga *kedua*, individu membangun kesiapan fisik untuk memindahkan solusi atas persoalan tersebut dengan penyerangan. Mereka yang secara aktif mencari kesempatan untuk melancarkan serangan meningkat pada tahapan selanjutnya, yakni melakukan tindakan melawan pihak-pihak yang dianggap sebagai musuh.

Pada tangga *ketiga*, individu mengidentifikasi diri dengan mengadopsi nilai-nilai moral dari kelompoknya. Perkembangan krusial, adalah pada tangga ketiga menuju pada tangga *keempat*, di mana setelah seseorang memasuki organisasi teroris, dan hanya ada kemungkinan kecil atau bahkan tidak ada kesempatan untuk keluar hidup-hidup. Individu dalam tangga *kelima* ini secara psikologis, menjadi siap dan termotivasi untuk melakukan kegiatan terorisme.⁴⁵

Kajian Moghaddam, ini ditujukan untuk menawarkan alternatif penanganan terhadap terorisme. Moghaddam mengingatkan pentingnya pencegahan aksi terorisme dengan mengenali penyebab-penyebab atau situasi yang menjadi prakondisi terjadinya terorisme.

Namun perdebatan selanjutnya adalah apakah transformasi radikal ke teroris adalah pilihan rasional atau irrasional. Ada kesimpulan yang menyatakan bahwa bom bunuh diri yang dilakukan sebagai alasan altruistik. Tetapi banyak analis menolak bahwa bom bunuh diri adalah tindakan irrasional karena untuk menjadi martir ongkosnya besar sekali. Bahkan, sosok para pelaku dipahami bukan sebagai psikopat untuk membebaskan sakit mental sebagai alasan mereka melakukan bom bunuh diri. Syarif dan Hayat dalam

⁴⁵ Fathali Moghaddam, *The Staircase to Terrorisme*, *American Psychologist*, February-March, 2005, Vol. 60, No. 2, h. 161-169.



teori ini adalah bukan orang-orang yang berbuat irasional. Mereka sebagaimana digambarkan Assaf Moghadam memiliki komitmen yang kuat terhadap organisasi atau keinginan untuk balas dendam, atau ekspektasi keuntungan setelah mati (seperti status sosial setelah mati dan mengharapkan tempat yang spesial setelah mati).

Teori rasional ini jika ditarik ke level organisasi jelas menemukan signifikansinya. Seperti yang telah diteoretisasi Martha Crenshaw, organisasi teroris percaya bahwa kekerasan adalah cara yang terbaik mendapatkan tujuan-tujuan politik. Secara internal, bom bunuh diri dapat memperkuat kelompok karena mereka mengembangkan kebutuhannya untuk *survive*. Secara eksternal, bom bunuh diri adalah strategi yang terbukti mampu melemahkan musuh.⁴⁶

Konsep teoretis di atas juga dapat dibaca dalam teori gerakan sosial. Gerakan Islam radikal di Indonesia pada dasarnya adalah aktivitas kolektif yang bertujuan mengubah struktur sosial dan tatanan nilai di masyarakat. Karena itu, gerakan Islam radikal adalah gerakan yang rasional, berdasarkan pertimbangan-pertimbangan rasio dalam menyusun gerakan.

Dalam *rational action theory*, pelaku gerakan adalah individu yang rasional. Dalam banyak kasus, mereka juga mendapatkan keuntungan pragmatis selain kepuasan ideologis yang diyakininya. Teori ini berseberangan dengan *collective behaviour theory* yang memandang bahwa pelaku gerakan sosial tidak sepenuhnya menyadari kekuatan-kekuatan luar yang mengatur kehidupan mereka. Teori ini melihat para pelaku gerakan sosial sebagai individu-individu emosional yang bereaksi terhadap situasi yang berada di luar kontrol mereka.

Collective behaviour theory jika dikaitkan dalam konteks gerakan Islam radikal, memperlihatkan bahwa para aktivis Islam adalah kelompok *irrational* dan hanya mencari kesyahidan (*martyrdom*). Aktivisme yang mereka lakukan merupakan hasil dari keretakan sosial dan/atau akibat pengalaman-pengalaman akan kesengsara-

⁴⁶ Assaf Moghadam, "Motives for Martyrdom: Al-Qaida, Salafi Jihad, and the Spread of Suicide Attacks" *International Security*, Volume 33, No. 3 (Winter 2008/09), h. 51-52.



an, ketertindasan, dan penderitaan yang terjadi baik di level individu maupun kelompok.⁴⁷

Sebaliknya, *rational action theory* melihat para aktivis gerakan Islam radikal sebagai aktor-aktor rasional yang berusaha menggapai tujuan-tujuan tertentu melalui kalkulasi untung-rugi (*cost-benefit*) yang matang. Aktivisme mereka dipandang sebagai sebuah aspek politik yang normal di dalam demokrasi modern, dan bukan sebuah tanda akan ketidakteraturan dan ketidakseimbangan sosial. Karenanya, perspektif subjek menjadi topik analisis, contoh bagaimana respons para aktivis Islam terhadap perubahan dalam sosio-politik, apa pandangan mereka tentang problem sosial yang ada di masyarakat, dan bagaimana mereka memanfaatkan kesempatan politik (*political opportunities*) untuk mencapai tujuan yang dicita-citakan.⁴⁸

Dalam level organisasi, kelompok radikal dapat dilihat dari tiga pola, yaitu: (1) cara penyampaian dan penguatan gagasan kepada masyarakat (*framing*), (2) mobilisasi sumber gerakan (*mobilizing*), (3) dan juga taktik dan strategi (*making decision*). *Framing*, dikaji melalui doktrin puritan radikal sebagai *master frame* beserta gagasan-gagasan pendukung lainnya. *Framing* di dalam literatur biasanya dilihat sebagai sebuah aktivitas verbal. Dengan kata lain, analisis *frame* adalah analisis tentang teks dan pidato-pidato (*speeches*).

Namun, komunikasi dan *framing* juga memiliki dimensi simbolis. Pandangan ini secara khusus penting di dalam perspektif global, sebab simbol berjalan melampaui batas-batas ruang sosial, kultural dan politik. Simbol juga memadatkan makna dan identitas dan tidak otomatis tergantung pada penjelasan verbal. Simbol-simbol global tentang ketidakadilan merupakan bagian dari *master frame* Islam radikal dengan fokus pada konflik yang tidak dapat

⁴⁷ Charles Kurzman, *Social Movement Theory and Islamic Studies*, di dalam *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, (Indiana: Indiana Series in the Middle East, 2003), h. 291-293.

⁴⁸ Thomas Olesen, *Social Movement Theory and Islamic Radical Activism*, Center for Studies and Islamism and Radicalisation (CIR), Aarhus University, Denmark, May 2009, h. 11.



didamaikan antara Barat dan dunia Islam. Kerangka pemikiran dalam *master frame* ini menekankan pada eksistensi komunitas Muslim global (*ummah*) yang memiliki tanggung jawab untuk melawan ketidakadilan terhadap umat Islam di mana pun.⁴⁹

Dalam studi tentang gerakan sosial, rekrutmen dan mobilisasi anggota menjadi bagian penting untuk dapat mengetahui berkembangnya sebuah gerakan. Perhatian terhadap proses mobilisasi ini mendapat perhatian mendalam dalam kajian akademik semenjak munculnya teori mobilisasi sumber (*resource mobilization theory*, RMT).

Teori mobilisasi sumber ini mencoba mengkritisi beberapa teori yang muncul sebelumnya seperti *structural stress theory* (teori ketegangan struktural), *mass society theory* (teori masyarakat massa), dan *theory of relative deprivation* (teori keluhan relatif) yang menekankan pada pendekatan psikologis dan memandang pelaku gerakan sebagai kelompok individu emosional.

Karenanya, pendekatan ini lebih menekankan kepada aspek lahirnya gerakan bukan perkembangan gerakan. RMT berargumen bahwa mobilisasi dan rekrutmen anggota menjadi bagian yang sangat penting dalam gerakan. Hanya saja, tesis dasar tentang rasionalitas para pelaku gerakan telah menjadikan RMT memberi penekanan yang ketat terhadap peranan jaringan melalui organisasi formal (*resource mobilization organization*, RMO), dan cenderung mengabaikan jaringan yang mewujud dalam meso-organisasi yang tidak formal yang disebut dengan *resource mobilization community* (RMC, komunitas mobilisasi sumber).

Dengan kata lain, selain keberhasilan RMT memasukkan faktor yang bersifat stagnan dalam bentuk organisasi formal ke dalam analisis gerakan sosial, RMT telah mereduksi jaringan yang berperan dalam sebuah gerakan massa dalam bentuk jaringan formal.⁵⁰

⁴⁹ Jurgen Gerhards dan Dieter Rucht, "Mesomobilization: Organizing and Framing in two Protest Campaigns in West Germany", *American Journal of Sociology* 3, 1992.

⁵⁰ Doug McAdam, John D. McCarthy dan Mayer N. Zald. Social Movements dalam Neil J. Smelser (ed.), *Handbook of Sociology*, (Newbury Park/London/New Delhi: Sage, 1988). McCarthy, John D. dan Mayer N. Zald, "Resource Mobilization and Social Movement: A



Pendekatan RMT seperti ini telah dikritisi oleh beberapa pengamat gerakan sosial dengan memunculkan *beyond resource mobilization theory* (beyond RMT). Menurut teori ini, mobilisasi dalam gerakan tidak hanya terbatas pada jaringan formal, tetapi juga jaringan nonformal yang ada pada masyarakat. Hubungan interpersonal yang terbangun dalam masyarakat seperti kekerabatan dan perkawanan juga mempunyai peranan yang besar dalam proses mobilisasi sebuah gerakan. Dalam studi ini, sesuai dengan paradigma *beyond RMT*, jaringan nonformal juga akan mendapat perhatian serius dalam melihat proses mobilisasi dalam gerakan dakwah salafi di Indonesia.⁵¹

Pemanfaatan jaringan nonformal yang tidak kentara (*invisible*) adalah bentuk kreativitas dari para aktivis Islam untuk menyebarkan gagasan dan agenda mereka. Sebagai contoh, jargon paling terkenal dari para Islamis, yaitu Islam adalah solusi menggema di seluruh level di dunia Islam dan memengaruhi berbagai bidang sosial dan politik serta mendorong lahirnya sebuah identitas kolektif (*collective identity*). Identitas kolektif adalah sebuah proses yang melibatkan definisi kognitif tentang tujuan, cara, perilaku, dan tindakan. Poros dari aksi kolektif ini didefinisikan dalam sebuah bahasa dan perilaku yang di-*share* di dalam komunitas gerakan dan dibangun dan dikembangkan secara sengaja ataupun tidak sengaja oleh tokoh gerakan, otoritas agama, intelektual, penulis, jurnalis, dan sebagainya.

Banyak pakar gerakan sosial yang mencatat tentang pentingnya hubungan antara identitas kolektif, mobilisasi, dan aktivisme. Hal-hal tersebut memproduksi solidaritas dan investasi moral yang di-*share* oleh para pelaku gerakan tentang berbagai isu. Perasaan akan identitas kolektif ini menempa hubungan antara mereka yang bersimpati (pengikut) dengan gerakan, dan di saat yang sama membuat mereka secara internal dan eksternal berbeda dengan

Partial Theory", *American Journal of Sociology* 82, 1977. Lauer, Robert H., *Social Movements: An Introductionist Analysis*, dalam Robert H. Lauer (ed.), *Social Movements and Social Change*, (London & Amsterdam: Feffer and Simons, 1976).

⁵¹ Lihat Buechler, Steven M., *Beyond Resource Mobilization? Emerging Trends in Social Movement*. *The Sociological Quarterly*, 34, 1993.



yang lain, sebagai contoh berjenggot, berjubah besar, bercadar, belajar Islam, membaca majalah Islam dan sebagainya.

Dalam bahasa *rational choice theory*, gerakan ini menyelesaikan masalah dengan mengembangkan program/kegiatan yang menawarkan insentif kolektif terhadap solidaritas grup dan komitmen terhadap tujuan moral. Ini akibat kuatnya jaringan interpersonal yang eksklusif dalam kelompok. Jaringan tersebut dapat dibangun melalui masjid tertentu, sekolah, pekerjaan, dan visi ideologis yang memperkuat kesamaan identitas, menciptakan rasa kelompok (*group feeling*), solidaritas dan perbedaan sehingga membuat mobilisasi lebih mudah. Jaringan nonformal (*social network*) ini sangat berguna bagi berbagai aktivitas kelompok radikal seperti memobilisasi *supporter*, mencari dana, mempromosikan simbol, menyebarkan propaganda dan mengorganisasi protes massa.⁵²

Mobilisasi juga mendiskusikan jaringan dan agensi dakwah melalui berbagai institusi sosial (agama) dan segala aktivitas yang berhubungan dengan gerakan kelompok Islam radikal. Organisasi dan aktivitas ini penting untuk dikaji karena melalui keduanya inilah sebuah gerakan dikembangkan dalam masyarakat. Adapun berbagai strategi dalam berdakwah seperti strategi berkomunikasi dan membangun jaringan dan berhubungan dengan kelompok lain merupakan objek pembahasan mengenai cara para aktivis kelompok Islam radikal membuat keputusan dalam kegiatan dakwah. Strategi ini dikaji untuk mengetahui bentuk gerakan dan peranan gerakan tersebut di antara kelompok lain.

Pendekatan media dan komunikasi juga dapat digunakan untuk melihat isu rekrutmen dan radikalisasi. Rekrutmen dan radikalisasi dapat dibangun dan diinspirasikan melalui penglihatan dan pemahaman individu terhadap simbol-simbol dan pesan-pesan dari media dan berbagai instrumen komunikasi yang ada. Ada tiga faktor yang berhubungan dengan media dan komunikasi para aktivis Islam, yaitu; (*master*) *frame*, *symbol*, dan gambar (*image*)

⁵² Diane Singerman, *The Networked World of Islamist Social Movements*, di dalam *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, (Indiana: Indiana Series in the Middle East, 2003), h. 149-157.



yang muncul dalam ruang komunikasi global seperti internet.⁵³

Dalam hal ini, komunikasi berbasis internet memungkinkan sebuah pertukaran ide, propaganda simbol dan pengalaman kepada para aktivis Islam radikal yang berada di berbagai belahan dunia, yang tidak dapat dilakukan melalui media tradisional. Dalam hal ini, seseorang dengan pengalaman yang tidak langsung akan ketidakadilan dapat merasa lebih dekat dengan mereka yang memiliki pengalaman personal. Proses pergulatan di dunia maya yang melampaui batas-batas geografis ini berpotensi untuk memperkuat *attachment* dan identifikasi terhadap *ummah*.

Kombinasi berbagai pendekatan tersebut di atas sangat penting untuk memahami kompleksitas aktivisme Islam radikal. Perlu diingat bahwa aktivisme Islam radikal tidak dapat dianalisis dan dijelaskan secara serupa antara kelompok satu dengan lainnya, apalagi melewati batas-batas sejarah dan geografis. Ini berarti bahwa kondisi lokal dan nasional di mana gerakan Islam radikal itu muncul menjadi faktor yang sangat penting untuk dikaji. Dengan kata lain, sebuah gerakan sosial selalu muncul pada konteks lokal yang spesifik.

Konsep tentang *political opportunities* (kesempatan politik) memberikan pijakan utama untuk melakukan studi gerakan sosial. Dasar utama dari argumen tentang struktur kesempatan politik (*political opportunities structure*) berpusat pada adanya hubungan antara sebuah gerakan sosial dan lingkungannya, khususnya lingkungan politisnya. Teori ini memandang bahwa mobilisasi hanya dapat terjadi dalam kondisi politik tertentu dan berfokus pada hubungan antara gerakan sosial dan institusi politik untuk memahami mobilisasi gerakan. Argumen dari struktur kesempatan politik ini berkonsentrasi pada empat dimensi, yaitu merosotnya represi negara, meningkatnya akses politik, perpecahan di kalangan elite dan adanya jaringan-jaringan yang sangat kuat dan berpengaruh.⁵⁴

Dalam konteks Indonesia, kekecewaan dan ketidakpuasan ter-

⁵³ Thomas Olesen, *Social Movement Theory and Islamic Radical Activism*, h. 24-26.

⁵⁴ Ziad Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood", in *The Sociological Quarterly*, Volume 42, No. 4, h. 494.



hadap sistem politik dan kondisi sosial yang ada memicu munculnya kelompok-kelompok yang menghendaki adanya transformasi masyarakat secara total, komplit, dan radikal. Berbagai masalah yang melanda bangsa ini seperti korupsi, kemiskinan, pengangguran, degradasi lingkungan, dan sebagainya melahirkan frustrasi yang mendalam di kalangan masyarakat.

Sistem pemerintahan yang menganut demokrasi ternyata belum mampu mensejahterakan rakyat. Untuk menjawab krisis multidimensi yang terjadi di Indonesia, kelompok Islam radikal menawarkan sebuah alternatif bahwa Islam adalah satu-satunya solusi. Para aktivis Islam mempercayai bahwa Islam tidak hanya menyajikan nilai-nilai moral dan cita-cita sosial yang akan membimbing suatu bangsa tetapi juga menyajikan *blueprint* yang detail tentang tentang negara Islam yang sesungguhnya. Para Islamis ini meyakini bahwa penerapan syariat Islam atau hukum Islam adalah kunci untuk menyelesaikan seluruh permasalahan masyarakat, baik moral, hukum, sosial, dan ekonomi.

Akar dari keyakinan ini adalah pandangan bahwa negara Islam yang benar harus berbentuk teokrasi di mana kedaulatan Tuhan diterjemahkan oleh ulama dan penerapan syariat yang komplit akan memproduksi nilai-nilai moral bagi mayoritas masyarakat. Akibatnya, para aktivis Islam di Indonesia tidak hanya berhadapan *vis a vis* dengan kelompok-kelompok *civil society* tetapi juga bersaing dengan elite-elite kekuasaan.

Dengan kata lain, posisi teokratis ini tentu menentang legitimasi dan otoritas nasionalis dan rezim liberal. Meskipun demikian, iklim demokrasi yang berkembang di negeri ini memberikan berbagai keuntungan bagi gerakan Islam radikal untuk mengembangkan gagasan dan memperlebar sayap tanpa khawatir akan represi dan *surveillance* (pengawasan) dari pemerintah.

Dengan demikian, gerakan Islam radikal bukanlah sesuatu yang unik, karena memiliki elemen-elemen umum sebagaimana gerakan sosial pada umumnya, seperti struktur organisasi, *collective identity*, mobilisasi sumber, jaringan sosial, dan sebagainya. Yang spesifik dari gerakan Islam radikal adalah konteks politik di mana



mereka beroperasi. Setiap gerakan sosial selalu muncul dalam konteks lokal yang spesifik, dan kondisi sosial-politik ini adalah kunci untuk memahami agenda gerakan Islam.

Terorisme bukan persoalan siapa pelaku, kelompok, dan jaringannya. Namun, lebih dari itu terorisme merupakan tindakan yang memiliki akar keyakinan, doktrin, dan ideologi yang dapat menyerang kesadaran masyarakat. Tumbuh suburanya terorisme tergantung di lahan mana ia tumbuh dan berkembang. Jika ia hidup di tanah gersang, maka terorisme sulit menemukan tempat, sebaliknya jika ia hidup di lahan yang subur, maka ia akan cepat berkembang. Ladang subur tersebut menurut Hendropriyono adalah masyarakat yang dicemari oleh paham fundamentalisme ekstrem atau radikalisme keagamaan.⁵⁵

Radikalisme merupakan embrio lahirnya terorisme. Radikalisme merupakan suatu sikap yang mendambakan perubahan secara total dan bersifat revolusioner dengan menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekerasan (*violence*) dan aksi-aksi yang ekstrem. Ada beberapa ciri yang bisa dikenali dari sikap dan paham radikal: 1) intoleran (tidak mau menghargai pendapat & keyakinan orang lain); 2) fanatik (selalu merasa benar sendiri; menganggap orang lain salah); 3) eksklusif (membedakan diri dari umat Islam umumnya); dan 4) revolusioner (cenderung menggunakan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan).

Memiliki sikap dan pemahaman radikal saja tidak mesti menjadikan seseorang terjerumus dalam paham dan aksi terorisme. Ada faktor lain yang memotivasi seseorang bergabung dalam jaringan terorisme. Motivasi tersebut disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, faktor domestik, yakni kondisi dalam negeri yang semisal kemiskinan, ketidakadilan atau merasa kecewa dengan pemerintah. *Kedua*, faktor internasional, yakni pengaruh lingkungan luar negeri yang memberikan daya dorong tumbuhnya sentimen keagamaan seperti ketidakadilan global, politik luar negeri yang arogan, dan imperialisme modern negara adidaya. *Ketiga*, faktor

⁵⁵ A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamental Kristen, Yahudi dan Islam*, (Jakarta: Buku Kompas, 2009), h. 13.



kultural yang sangat terkait dengan pemahaman keagamaan yang dangkal dan penafsiran kitab suci yang sempit dan leksikal (harfiah). Sikap dan pemahaman yang radikal dan dimotivasi oleh berbagai faktor di atas sering kali menjadikan seseorang memilih untuk bergabung dalam aksi dan jaringan terorisme.

1. Dari Radikalisme ke Terorisme

Persoalan terorisme bukanlah merupakan sebuah persoalan siapa yang melakukan, dari golongan dan jaringan apa dia dilahirkan. Tapi, persoalan terorisme merupakan perbuatan yang memiliki akar keyakinan, doktrin dan ideologi yang dapat menyerang kesadaran masyarakat. Tumbuh suburnya terorisme tergantung di lahan mana ia tumbuh dan berkembang. Jika ia hidup di tanah gersang, maka terorisme sulit menemukan tempat, sebaliknya jika ia hidup di lahan yang subur, maka ia akan cepat berkembang. Ladang subur tersebut menurut Hendropriyono adalah masyarakat yang dicemari oleh paham fundamentalisme ekstrem atau radikalisme keagamaan.⁵⁶

Radikalisme merupakan embrio lahirnya terorisme. Radikalisme merupakan suatu sikap yang mendambakan perubahan secara total dan bersifat revolusioner dengan menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekerasan (*violence*) dan aksi-aksi yang ekstrem. Ada beberapa ciri yang bisa dikenali dari sikap dan paham radikal: 1) intoleran (tidak mau menghargai pendapat & keyakinan orang lain); 2) *fanatic* (selalu merasa benar sendiri; menganggap orang lain salah); 3) eksklusif (membedakan diri dari umat Islam umumnya); dan 4) revolusioner (cenderung menggunakan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan).⁵⁷

Memiliki sikap dan pemahaman radikal saja tidak mesti menjadikan seseorang terjerumus dalam paham dan aksi terorisme. Ada faktor lain yang memotivasi seseorang bergabung dalam ja-

⁵⁶ A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi dan Islam*, (Jakarta: Buku Kompas, 2009), h. 13.

⁵⁷ Hasil wawancara dengan Muhammad Ghazali, mantan teroris, pada tanggal 16 November 2018, pukul 16.00 WIB di Medan.



ringan terorisme. Motivasi tersebut disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertama*, faktor domestik, yakni kondisi dalam negeri yang semisal kemiskinan, ketidakadilan atau merasa kecewa dengan pemerintah. *Kedua*, faktor internasional, yakni pengaruh lingkungan luar negeri yang memberikan daya dorong tumbuhnya sentimen keagamaan seperti ketidakadilan global, politik luar negeri yang arogan, dan imperialisme modern negara adidaya.⁵⁸

Ketiga, faktor kultural yang sangat terkait dengan pemahaman keagamaan yang dangkal dan penafsiran kitab suci yang sempit dan leksikal (harfiah). Sikap dan pemahaman yang radikal dan dimotivasi oleh berbagai faktor di atas sering kali menjadikan seseorang memilih untuk bergabung dalam aksi dan jaringan terorisme.⁵⁹

Temuan penelitian di lapangan menunjukkan bahwa kelompok radikal banyak berubah menjadi teroris disebabkan oleh faktor kultural, pendidikan dan lingkungan tempat kelompok radikal tersebut tinggal. Seperti kelompok radikal di Sumatera, mereka melakukan aksi teror lebih disebabkan oleh perasaan ketidakadilan negara terhadap umat Islam. Di samping itu, aksi terorisme ini muncul disebabkan karena ajakan dari sesama kelompok radikal lainnya. Seperti kelompok radikal JI yang notabene sering melakukan komunikasi dengan kelompok radikal pimpinan Abu Bakar Ba'syir di Solo.⁶⁰

Aksi teror yang dilakukan oleh kelompok radikal di Sumatera erat kaitannya dengan aksi-aksi teror di Jawa dan Sulawesi. Sebab, secara kultural mereka disatukan oleh ideologi dan tujuan yang sama yakni menghilangkan kemungkarannya di dunia ini. Tujuan dan ideologi gerakan yang sama menjadikan kelompok radikal ini kuat dan secara gerakan mereka lebih terstruktur dan bersifat eksklusif. Aksi-aksi yang dilakukan oleh kelompok radikal terkait dengan

⁵⁸ Hasil wawancara dengan Prof. Dr. Syahrin Harahap, Ketua BNPT Sumut, pada tanggal 16 November 2018 di Medan.

⁵⁹ Harvey W. Kushner, *Encyclopedia of Terrorism*, (London: Sage Publication, 2003), h. xxiii.

⁶⁰ Disadur dari hasil wawancara dengan Muhammad Ghazali, mantan teroris pada tanggal 16 November 2018 di Medan.



aksi teror di berbagai daerah seperti Sumatera, Jawa, dan Sulawesi mempunyai jaringan yang sama. Setiap aksi yang dilancarkan oleh kelompok radikal mendapat restu dan persetujuan dari kelompok radikal lainnya.

Pada dasarnya kelompok radikal yang ada di Sumatera khususnya Sumatera Utara, Sumatera Barat, dan Riau merupakan jaringan dari kelompok Abu Bakar Ba'asyir dan Dr. Azhari (alm). Jaringan teroris ini intens melakukan pertemuan-pertemuan di masjid-masjid yang merupakan basis gerakan mereka. Pertemuan yang dibicarakan lebih kepada persoalan jihad, ketidakberpihakan negara dan kriminalisasi terhadap ulama-ulama yang mereka anggap orang suci dan paling dihormati.⁶¹

Selain itu, persoalan pendidikan yang diterima oleh anggota-anggota kelompok radikal terkait dengan persoalan jihad melawan orang-orang kafir menjadi embrio lahirnya terorisme dari kelompok radikal. Ranah pendidikan yang diterima menyuburkan ideologi-ideologi teroris dari kelompok radikal. Konsep pendidikan yang diterima oleh kelompok radikal mengubah pola pikir mereka untuk melakukan aksi jihad. Bisa dikatakan bahwa pendidikan yang diberikan oleh para mentor (ustaz) dari kelompok radikal menyulut para anggota kelompok untuk melakukan aksi teror atas nama agama.

Penjelasan dari salah satu informan peneliti di Medan, bahwa aksi terorisme yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam radikal lebih dimotori oleh persoalan ketidakadilan negara terhadap umat Islam. Ideologi yang selama ini diusung oleh kelompok radikal lebih kepada persoalan amar makruf nahi mungkar berubah menjadi aksi terorisme karena negara dianggap tidak mampu untuk mencegah kemungkaran di negeri ini. Selain itu, karena negara tidak berpihak kepada umat Islam dari segi ekonomi, politik dan kekuasaan, maka jalan yang ditempuh oleh

⁶¹ Disadur dari hasil FGD di Sumatera Utara, Sumatera Barat, dan Riau yang peneliti undang dalam acara FGD ini adalah kelompok agama, ormas Islam dan akademisi. Pada dasarnya, kelompok fundamentalisme agama yang berujung kepada tindakan radikal bahkan sampai kepada aksi terorisme mempunyai jaringan yang sama dan saling terkait antara satu dan yang lainnya.



kelompok radikal adalah dengan cara melancarkan aksi teror terhadap negara.

2. Radikalisme Menuju Jihadisme

Disebut demikian, karena kelompok ini menempatkan jihad sebagai sarana utama perjuangan mereka dalam *iqomatudien* alias menegakan syariat Islam. Setidaknya ada tiga kelompok radikal jihadis di Sumatera.

Pertama, Jemaah Islamiah (JI). Kelompok ini dirikan oleh Ustaz Abdullah Sungkar di Malaysia pada 1993. Banyak anggota kelompok ini yang terlibat kasus-kasus terorisme seperti Bom Bali 2002. Contohnya: Imam Samudera, Ali Ghufron alias Muchlas, Dulmatin, dan Umar Patek. Basis utama kelompok ini ada di Jawa Tengah bahkan markaziahnya atau markas pusat JI ada di Solo.

Kedua, Jemaah Ansharut Tauhid (JAT) yang merupakan pecahan dari JI dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). JAT dipimpin oleh Ustaz Abu Bakar Ba'asyir dan didirikan pada 2008 setelah Baasyir berselisih pendapat dengan para petinggi MMI seperti Muhammad Thalib dan Irfan Awwas. Sebagaimana JI, JAT juga punya markas pusat di Solo. Sebagaimana JI pula banyak anggota JAT juga terlibat kasus-kasus terorisme. Contohnya, Abu Bakar Ba'asyir, amir JAT, ditangkap karena terlibat kasus terorisme di Aceh. Selain itu, beberapa petinggi JAT seperti Lutfi Haidaroh alias Ubeid, Mustopha alias Abu Tholut juga ditangkap polisi karena terlibat kasus Aceh 2010. *Terakhir*, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI).

Kelompok ini berdiri pada 2000 di Yogyakarta. MMI sempat dipimpin oleh Abu Bakar Ba'asyir, namun kepemimpinannya tidak efektif karena dia harus keluar masuk penjara. Ketika dia bebas pada 2007 muncul konflik antara dirinya dengan beberapa petinggi MMI seperti Ustad M. Thalib. Salah satu sumber konflik adalah soal wewenang *amir*. Menurut Ba'asyir, wewenang *amir* itu tak terbatas dan tak terikat dengan keputusan majelis *syuro*. Pandangan ini ditentang M. Thalib yang melihat konsep *amir* versi



Baasyir adalah konsep Syi'ah. Akhirnya, pada 2008 Abu Bakar Basyir keluar dan membentuk JAT, sementara MMI kini dipimpin oleh M. Thalib dan punya markas besar di Yogyakarta.

Menggunakan kekerasan dalam agenda perjuangannya akibat ketidakadilan penguasa terhadap umat Islam. Menggunakan pengeboman sebagai strategi penyerangan, bahkan dalam bentuk bom bunuh diri. Organisasi bersifat tertutup (bawah tanah), melakukan penyerangan kepada aparaturnegara.

Metode perjuangan yang dilakukan oleh kelompok radikal jihad yang menganggap jalan untuk mencapai penegakan syariat Islam hanya lewat dakwah dan jihad. Dakwah memberikan kesadaran kepada umat Islam pentingnya syariat Islam sehingga umat mendukung mereka. Setelah mendapat dukungan masyarakat mereka melakukan jihad bersenjata melawan pemerintah Indonesia yang dianggap kafir.⁶²

Sementara itu, kelompok radikal lokal banyak memakai strategi gerakan amar makruf nahi mungkar alias gerakan antimaksiat. Mereka menganggap bahwa aksi ini sebagai upaya untuk menegakkan syariat Islam di tingkat akar rumput.

Fundamentalisme Islam yang berkembang di Sumatera mengalami perubahan gerakan seperti yang dialami oleh kelompok fundamentalisme Islam lainnya seperti di Jawa dan Sulawesi. Fundamentalisme agama yang berubah menjadi radikal kemudian, dari radikal menjadi teoritis erat kaitannya dengan kelompok radikal Islam Jawa dan Sulawesi seperti yang peneliti jelaskan di atas. Seperti kelompok MMI, JAT, PUI, FUI, dan lain sebagainya.

Kelompok-kelompok yang dikategorikan sebagai kelompok Islam radikal tersebut banyak melakukan aksi teror di Sumatera. Seperti kasus penyerangan Polda Riau, rencana pengeboman Istana Jakarta, namun tidak jadi karena keburu tertangkap oleh Densus 88, di mana pelakunya adalah suami istri. Adapun pengembangan dari kasus ini adalah ditangkanya seorang pemuda di Payakum-

⁶² Hasil wawancara dengan Abu Jibril, mantan teroris dan hampir pernah menjadi penganten dalam aksi peledakan Mapolda Riau, tapi tidak jadi, pada tanggal 14 September 2018.



buh Sumatera Barat karena diduga terlibat dengan rencana pegeboman Istana Jakarta, Polda Sumbar dan Jam Gadang.

Aksi radikal yang berubah menjadi aksi jihad ini banyak disebabkan oleh faktor doktrin (cuci otak) lewat pengajian-pengajian yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal. Di tempat pengajian yang mereka selenggarakan para calon pengantin (bom bunuh diri) mendapat pemahaman baru soal jihad. Misalnya, mereka diberi pemahaman bahwa hukum jihad saat ini adalah *fardhu ain* atau kewajiban individu setiap Muslim yang harus dilaksanakan kapan pun dan di mana pun.⁶³

Tak hanya itu, mereka juga diajarkan bahwa jihad sebagai amal ibadah tertinggi dalam Islam. Mereka juga mendapat pemahaman bahwa makna jihad adalah *qital fisabilillah* alias perang dan jihad dianggap sebagai amal ibadah tertinggi dalam Islam. Pemahaman baru ini pelan-pelan mengubah orientasi kelompok hisbah dari kelompok radikal menjadi kelompok jihadis. Mereka pun mengubah orientasi aksi mereka dari gerakan antimaksiat menjadi gerakan jihad. Jihad melawan orang-orang atau kelompok yang mereka anggap kafir.

Puncaknya pada bulan Mei 2018, Laskar Hisbah mendeklarasikan jihad atau perang melawan polisi. Deklarasi itu dilakukan dalam sebuah pertemuan di Masjid Nurul Iman yang jadi markas kelompok ini. Dalam pertemuan yang berlangsung tengah malam itu, Rusdiyanto mengumpulkan sekitar 50 anggota hisbah. Di sana ia memberikan *tausiah* tentang pentingnya berperang melawan polisi yang dianggap sebagai *ansharut thogut* alias tentara pemerintah Indonesia yang dianggap kafir. Setelah acara *tausiah*, peserta dibagi menjadi tiga kelompok dan masing-masing kelompok melakukan *baiat* mati. Setiap orang disumpah siap mati untuk melakukan *amaliyah* atau aksi teror penyerangan terhadap polisi dan kantor-kantor polisi yang ada di Kota Pekanbaru dan sekitarnya.

Sejak 2010, kelompok-kelompok jihad telah melihat polisi se-

⁶³ Disadur dari hasil FGD di tiga lokasi penelitian (Sumbar, Sumut, dan Riau).



bagai musuh utama mereka. Berawal dari kasus terorisme Aceh pada awal 2010 yang berujung pada penangkapan lebih dari seratus aktivis kelompok jihad dan pembunuhan para pentolan kelompok jihad seperti Dulmatin, Maulana, dan lain-lain telah membuat banyak kaum jihadis menjadi murka. Puncaknya pada Agustus 2010, Abu Bakar Basyir ditangkap polisi karena dituding terlibat pendanaan terorisme di Aceh. Di kalangan kaum jihadi, Ba'asyir adalah tokoh yang sangat dihormati, akibatnya penangkapan ini membuat marah banyak orang.⁶⁴

Kemarahan ini juga dilegitimasi oleh berbagai tulisan yang beredar di kalangan jihadis yang isinya menyuruh untuk menyerang polisi. Misalnya, tulisan berjudul *Wahai Bidadari Surga...Kupinang Engkau dengan Kepala Densus*. Di tulisan ini jelas disebutkan bahwa bila ada seorang Muslim dibunuh, maka wajib hukumnya bagi Muslim lainnya melakukan baiat mati untuk menyerang orang kafir yang membunuh orang Islam itu. Itulah yang dilakukan oleh para sahabat Nabi yang melakukan *baiat* mati ketika mendengar rumor bahwa Usman bin Affan dibunuh musuh Islam.

“Hanya karena satu orang saja dari kaum Muslimin dibunuh para sahabat berbai’at mati, ya hanya satu orang saja! Bagaimana dengan kondisi sekarang di negeri ini? 400-an sudah mujahidin ditangkap dan puluhan dibunuh oleh densus 88 *La’natullahi ‘alaih*, beberapa Muslimah ditahan, apa yang telah kita perbuat amal apa yang telah kita kerjakan?”

Di manakah kepedulian dan solidaritas kita terhadap saudara-saudara kita yang ditangkap *thoghut* negeri ini? Begitu pula dengan mujahidin yang diperangi dan ditangkap tentara salibis di negeri lain? Di mana perhatian kita kepada mereka semua?⁶⁵

Tulisan-tulisan yang dibuat oleh kelompok Islam radikal ini mampu untuk membangkitkan semangat jihad dari para mujahid-mujahid yang terdiri dari kelompok Islam radikal ini. Kata-kata

⁶⁴ Wawancara dengan Muhammad Ghazali, salah seorang mantan teroris, di Medan tanggal 15 November 2018.

⁶⁵ Wawancara dengan Dulmiyanto, salah seorang anggota MMI Provinsi Riau, pada tanggal 12 September 2018.



yang mendoktrin orang untuk menyeru kepada jihad karena dengan jalan amar makruf tidak lagi mempan untuk dilaksanakan.

Aksi-aksi kekerasan sampai kepada aksi pengeboman kantor polisi yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal ini merupakan bentuk perlawanan yang mereka lakukan karena mereka menganggap bahwa polisi adalah orang yang zalim karena membunuh orang-orang penting Islam dalam versi kelompok Islam radikal. Pembunuhan yang dilakukan oleh pihak polisi harus dibalas juga dengan pembunuhan, kalau pembunuhan tidak dibalas dengan pembunuhan, dalam anggapan kelompok radikal ini negara akan semakin semena-mena terhadap umat Islam.

Seiring dengan perkembangan gerakan Islam radikal di Sumatera, khususnya gerakan FPI, MMI, dan FUI telah mengalami transformasi gerakan. Awal kemunculan kelompok FPI, MMI, dan FUI seperti yang peneliti jelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwa munculnya kelompok-kelompok Islam radikal tidak lebih disebabkan oleh kekecewaan terhadap negara, karena terjadinya diskriminasi terhadap kelompok Islam radikal yang berkaitan dengan persoalan kekuasaan politik dan ketidakpuasan terhadap perekonomian dan kesejahteraan masyarakat.

Transformasi gerakan kelompok Islam radikal di Sumatera menjadi jihadis dalam tataran gerakan sosial lebih berbentuk mobilisasi massa dan membuat seminar-seminar di perguruan tinggi dan doktrinasi di tingkat masjid-masjid lewat pengajian-pengajian rutin yang diadakan oleh kelompok Islam radikal.

Konsep jihad yang diusung oleh kelompok FPI di Sumatera akhir-akhir ini lebih dimaknai kepada perbaikan akhlak dan pemahaman keberagaman di tengah masyarakat. Aksi-aksi sosial-keagamaan semakin gencar dilakukan oleh kelompok FPI dalam jihad pengembangan ilmu keagamaan dan aspek sosial kemasyarakatan.

Aksi-aksi sosial-keagamaan yang diusung oleh kelompok FPI di Sumatera seolah-olah menghapus stigma negatif terhadap kelompok FPI yang selama ini diidentikkan dengan kelompok beraliran garis keras, suka memaksakan kehendak, radikal dan



lain sebagainya. Seperti penuturan salah seorang sekretaris FPI Sumut berikut ini.

Transformasi gerakan FPI sekarang ini lebih diarahkan kepada sikap aksi sosial dan keagamaan, ini sesuai dengan instruksi FPI pusat. Ideologi gerakan yang diusung oleh FPI sekarang ini adalah ideologi amar makruf nahi mungkar, caranya adalah melalui jalan damai, kalau jalan damai tidak bisa, maka baru dipakai jalan kekerasan. Jalan atau cara kekerasan ini merupakan konsep jihad yang dipahami oleh FPI seperti *sweping*, aksi penolakan (demonstrasi) mengerahkan massa FPI.⁶⁶

Berbeda dengan transformasi gerakan yang dilakukan oleh MMI di Sumatera. Kelompok MMI melakukan gerakannya dengan cara amar makruf nahi mungkar, hampir sama dengan ideologi FPI, kelompok MMI melakukan gerakan amar makruf nahi mungkar dengan cara berdakwah di masjid-masjid yang menjadi basis gerakan MMI di Sumatera.

Selain itu, MMI dalam melancarkan aksinya lebih cenderung agak radikal dibandingkan dengan FPI. Gerakan MMI lebih banyak terjun ke lapangan dalam menentang kemaksiatan yang terjadi di tengah masyarakat dengan jalan kekerasan, dengan cara memonopoli kebenaran tunggal. Adanya pemahaman ideologi kelompoknyalah yang paling benar, sedangkan ideologi yang di luar kelompok MMI dianggap sebagai ideologi sesat.

Hal ini bisa dilihat dari aksi-aksi kekerasan yang dilakukan oleh MMI di Sumatera Barat, Sumatera Utara, dan Riau. Seperti kasus penolakan pendirian rumah sakit Siloam di Padang, aksi *sweping* hiburan malam di Medan dan Riau. Aksi-aksi ini dilakukan oleh kelompok MMI dengan menempuh cara kekerasan dan sedikit memaksakan kehendak. Padahal dalam agama Islam tidak ada mengajarkan tentang pemaksaan kehendak dan jalan kekerasan dalam menyebarkan dakwah keagamaan di muka bumi ini. Sesuai dengan konsep Islam *rahmatan lil 'alamiin*.

Adapun transformasi gerakan yang dilakukan oleh FUI hampir

⁶⁶ Hasil wawancara dengan pengurus FPI Sumut pada tanggal 17 November 2018 di Medan Sumatera Utara.



sama dengan kelompok FPI dan MMI. Namun FUI lebih banyak bergerak dalam menjalankan dan menyebarkan ideologi kelompok mereka dengan cara melakukan penyerangan-penyerangan dalam bentuk kekerasan ke tempat-tempat yang dianggap sebagai sarang maksiat. Seperti diskotik, tempat keramaian yang melibatkan muda-mudi, kemudian tempat-tempat acara ritual keagamaan yang diadakan di tengah masyarakat mayoritas (Islam).

Aksi-aksi kekerasan yang dilakukan oleh FUI ini mengindikasikan bahwa ideologi gerakan yang diusung oleh FUI lebih banyak berkiprah dalam bidang pemberantasan kemaksiatan yang terjadi di tengah masyarakat. Kemaksiatan yang banyak muncul akhir-akhir ini disebabkan oleh berkembangnya budaya Barat, kemudian budaya Barat tersebut masuk di tengah masyarakat Sumatera yang kemudian budaya Barat tersebut ditiru dan diterapkan seperti yang mereka terima. Hal inilah yang menyebabkan banyaknya muncul kemaksiatan di tengah masyarakat dalam versi FUI. Untuk itu, FUI hadir sebagai penyeimbang budaya Barat yang dianggap sebagai budaya kafir oleh FUI.

Transformasi gerakan yang terjadi di tengah kelompok FPI, MMI, dan FUI akhir-akhir ini hampir sama dalam konsep ideologi gerakan yang diusung oleh masing-masing kelompok gerakan Islam radikal di Sumatera.





Bab 5

UPAYA MENANGKAL RADIKALISME AGAMA DI SUMATERA

A. UPAYA DERADIKALISASI OLEH NEGARA

Tindakan terorisme bukanlah sesuatu yang baru di Tanah Air. Sejak awal kemerdekaan hingga Reformasi, aksi terorisme selalu ada dalam bentuk, motif dan gerakan yang berbeda-beda serta dengan strategi penanggulangan yang beragam pula. Di masa Orde Lama kebijakan dan strategi penanggulangan terorisme dilaksanakan dengan pendekatan keamanan melalui operasi militer dengan basis UU Subversif.

Tidak jauh berbeda dengan Orde Lama, penanggulangan terorisme pada masa Orde Baru juga mendasarkan pada UU Subversif dengan penekanan lebih pada operasi inteligen. Pada era Reformasi, demokratisasi, kebebasan dan perspektif HAM di berbagai sektor telah turut memengaruhi kebijakan dan strategi penanggulangan terorisme yang lebih mengedepankan aspek penegakan hukum misalnya, lahirnya UU Nomor 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme setelah tragedi Bom Bali

I Tahun 2002 di Legian Bali.¹

Pada perkembangan selanjutnya pada tahun 2010 pemerintah mengeluarkan Perpres No. 46 Tahun 2010 tentang Pembentukan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) yang pada tahun 2012 diubah dengan Perpres No. 12 Tahun 2012. Pembentukan BNPT merupakan kebijakan negara dalam melakukan terorisme di Indonesia sebagai pengembangan dari Desk Koordinasi Pemberantasan Terorisme (DKPT) yang dibuat pada tahun 2002.

Dalam kebijakan nasional BNPT merupakan *leading sector* yang berwenang untuk menyusun dan membuat kebijakan dan strategi serta menjadi koordinator dalam bidang penanggulangan terorisme. Dipimpin oleh seorang kepala, BNPT mempunyai tiga kebijakan bidang pencegahan perlindungan dan deradikalisasi, bidang penindakan dan pembinaan kemampuan dan bidang kerja sama internasional.

Dalam menjalankan kebijakan dan strateginya, BNPT menjalankan pendekatan holistik dari hulu ke hilir. Penyelesaian terorisme tidak hanya selesai dengan penegakan dan penindakan hukum (*hard power*) tetapi yang paling penting menyentuh hulu persoalan dengan upaya pencegahan (*soft power*).²

Dalam bidang pencegahan, BNPT menggunakan dua strategi *pertama*, kontra radikalisasi yakni upaya penanaman nilai-nilai ke-Indonesia-an serta nilai-nilai non-kekerasan. Dalam prosesnya strategi ini dilakukan melalui pendidikan baik formal maupun nonformal. Kontra radikalisasi diarahkan masyarakat umum melalui kerja sama dengan tokoh agama, tokoh pendidikan, tokoh masyarakat, tokoh adat, tokoh pemuda dan *stakeholder* lain dalam memberikan nilai-nilai kebangsaan.

Strategi *kedua* adalah deradikalisasi. Bidang deradikalisasi ditujukan pada kelompok simpatisan, pendukung inti dan militan yang dilakukan baik di dalam maupun di luar lapas. Tujuan dari deradikalisasi agar; kelompok inti, militan simpatisan dan pendu-

¹ Lihat UU No.15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme.

² A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam*, (Jakarta: Buku Kompas, 2009), h. 165.



kung meninggalkan cara-cara kekerasan dan teror dalam memperjuangkan misinya serta memoderasi paham-paham radikal mereka sejalan dengan semangat kelompok Islam moderat dan cocok dengan misi-misi kebangsaan yang memperkuat NKRI.

Deradikalisasi bukanlah hal baru bagi Indonesia. Dalam konteks gerakan Islam radikal, deradikalisasi terhadap eks NII, Komando Jihad, Mujahidin Kayamanya, Laskar Jihad, dan Jamaah Tarbiyah, merupakan contoh dan pembelajaran bagi kinerja deradikalisasi yang saat ini gencar dilakukan.

Deradikalisasi adalah mendeteksi secara dini, menangkal sejak awal, dan menyasar berbagai lapisan potensial dengan beragam bentuk dan varian yang relevan bagi masing-masing kelompok yang menjadi sasaran. Tujuan utama dari deradikalisasi, bukan hanya mengikis radikalisme, memberantas potensi terorisme tapi yang utama adalah mengukuhkan implementasi empat pilar hidup berbangsa untuk mencapai tujuan dan cita-cita nasional Indonesia.

Ada tiga hal penting yang harus diperhatikan terkait dengan program deradikalisasi ke depan. *Pertama*, memperhatikan konteks keindonesiaan. *Kedua*, memperhatikan tiga anasir deradikalisasi. *Ketiga*, memfokuskan arah deradikalisasi. Tiga hal di atas mutlak harus diperhatikan. Selain untuk menghindari kontroversi yang tidak perlu, juga untuk menunjang keberhasilan program deradikalisasi di Indonesia.

1. Konteks Ke-Indonesiaan

Mengapa deradikalisasi penting dilakukan di Indonesia atau kenapa Indonesia membutuhkan program deradikalisasi? Inilah pertanyaan yang harus dijawab, khususnya di saat program deradikalisasi menimbulkan kontroversi di sebagian masyarakat. Pertanyaan di atas setidaknya bisa dijawab dari dua perspektif;

Pertama, perspektif Indonesia sebagai korban terorisme. Mungkin benar bahwa Amerika Serikat merancang program besar terkait dengan deradikalisasi. Adalah benar bahwa terdapat sejumlah negara yang saat ini menjalankan program deradikalisasi



(sebagaimana telah dijelaskan di atas). Dan mungkin benar pula bahwa Amerika Serikat bahkan mengeluarkan sejumlah anggaran untuk menopang kesuksesan program deradikalisasi yang ada.

Namun demikian, hal ini tak berarti bahwa program deradikalisasi yang berjalan di Indonesia semata mengikuti arahan atau bahkan tekanan dari Amerika Serikat maupun negara-negara adidaya lainnya. Dikatakan demikian, karena Indonesia benar-benar nyata pernah menjadi korban aksi terorisme, mulai dari bom Bali 1 hingga bom Solo mutakhir. Inilah yang disebut sebagai konteks ke-Indonesiaan yang harus disampaikan terkait dengan program deradikalisasi yang ada. Sangat disayangkan, penjelasan dari perspektif Indonesia sebagai korban seperti di atas sangat jarang disampaikan oleh pihak berwenang. Hingga program deradikalisasi disambut dengan pelbagai macam kecurigaan, terutama oleh kelompok-kelompok radikal dan teroris atau para simpatisannya.

Kedua, perspektif Indonesia sebagai negara majemuk yang tegak di atas empat pilar kebangsaan, yaitu Pancasila, UUD Negara RI 1945, NKRI, dan *Bhinneka Tunggal Ika*. Sebagai negeri majemuk, Indonesia memberikan kebebasan berserikat dan berekspresi kepada segenap anak bangsanya, termasuk kebebasan beragama/berkeyakinan. Dalam konteks seperti ini, kelompok-kelompok radikal (bahkan kelompok teroris) sangat diuntungkan. Karena kemajemukan Indonesia dengan empat pilarnya di atas juga memungkinkan bagi kelompok-kelompok radikal untuk tumbuh berkembang di dalamnya. Dan inilah yang terjadi di Indonesia sekarang. Pelbagai macam kelompok radikal eksis di negeri ini, termasuk kelompok-kelompok yang bercorak transnasional.

Oleh karenanya, sejatinya empat pilar kebangsaan sebagaimana di atas dijadikan sebagai garis batas yang tidak boleh dilewati oleh siapa pun, termasuk oleh kelompok-kelompok radikal yang ada.

Dengan kata lain, semua kelompok dan aliran apa pun berhak tumbuh dan berkembang di Indonesia sejauh tidak melabrak empat pilar di atas. Dalam konteks program deradikalisasi, empat pilar di atas harus dijadikan sebagai semangat utama. Hingga program



yang ada berbeda dengan program-program serupa diterapkan di negara lain seperti di Timur Tengah. Deradikalisasi bukan sebagai program pesanan dari Amerika Serikat, deradikalisasi di Indonesia dilakukan untuk menertibkan semua kelompok hingga sesuai dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalam empat pilar kebangsaan sebagai garis batas kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dalam bahasa Ansyad Mbai, dalam melakukan deradikalisasi, tidak bisa masing-masing pihak: pemerintah dan kelompok radikal/teroris bersikukuh pada posisinya masing-masing. Ekstremnya, kalau kelompok radikal hendak memperjuangkan penegakan syariat Islam dalam penyelenggaraan negara, maka harus diperjuangkan dengan jalan tanpa kekerasan. Menghindari kekerasan adalah jalan tengah untuk mempertemukan membuat kelompok-kelompok radikal melunak. Artinya, gagasan radikal tetap dibiarkan melekat dan dipedomani oleh kelompok radikal asalkan diperjuangkan dengan tanpa kekerasan.

Meskipun cara pandang ini membahayakan karena menggugat kembali kesepakatan umum dalam Konstitusi Indonesia, akan tetapi inilah jalan paling moderat untuk menekan kekerasan atas nama agama.

2. Fokus Deradikalisasi

Sebagaimana temuan studi ini, bahwa intoleransi adalah titik awal dari terorisme, maka kerja-kerja deradikalisasi tidak cukup hanya diarahkan terhadap mereka yang menjadi teroris tapi juga terhadap kelompok organisasi radikal, kelompok intoleran, termasuk masyarakat luas agar tidak mengikuti pandang-pandangan radikal dan mengalami transformasi menjadi teroris. Program deradikalisasi harus diarahkan secara fokus kepada tiga kelompok.

Pertama, masyarakat umum, khususnya umat Islam. Deradikalisasi dalam konteks ini bertujuan untuk melindungi masyarakat agar tidak mengikuti pandangan-pandangan keagamaan yang eksklusif dan puritan dan agar tidak ikut terlibat dalam aksi-aksi



radikal dan intoleran. Dalam bahasa BNPT, kegiatan semacam ini masuk kategori kontra-radikalisasi.

Deradikalisasi dalam bentuk pencegahan ini bisa dilakukan dengan memperkuat beberapa diskursus kebangsaan di kalangan masyarakat luas, terutama dari perspektif keislaman. Hingga masyarakat memahami bahwa diskursus kebangsaan yang ada tidak bertentangan dengan ajaran agama. Islam adalah agama Inklusif, terbuka terhadap nilai-nilai, budaya, dan peradaban sejauh tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam pandangan Islam, menjaga eksistensi Islam bukan berarti menutup diri untuk berinteraksi dengan peradaban di luar Islam. Peradaban Islam adalah peradaban yang dinamis dan aktif, tidak eksklusif dan menutup diri dari budaya yang berbeda.

Kedua, kelompok-kelompok radikal. Deradikalisasi dalam konteks ini dimaksudkan untuk menjinakkan sejumlah ideologi radikal yang diyakini oleh mereka dengan menggunakan pendekatan *counter narrative*. Hingga mereka terbebas dari ideologi radikal yang menghinggap. Setidak-tidaknya mereka tidak berkembang menjadi kelompok teroris. Salah satu dari ideologi radikal yang harus dijinakkan adalah ajaran tentang mati syahid yang disalahpahami oleh para teroris. Mati syahid tak lain adalah anugerah tertinggi dari Tuhan bagi segenap hamba-Nya yang meninggal di jalan perjuangan untuk menegakkan ajaran-ajaran luhur dengan cara yang luhur pula.

Begitu juga dengan doktrin jihad yang kerap dijadikan sebagai pembenaran oleh kelompok radikal dalam menjalankan aksinya. Jihad tak lain adalah pembinaan mental dan etos bagi seseorang agar tidak menyerah dalam keadaan sepahit dan seketir apa pun. Secara kebahasaan, jihad berarti bersungguh-sungguh dan mengerahkan semua tenaga yang ada, baik bersifat materi, seperti harta kekayaan, ataupun bersifat non-materi seperti semangat, jiwa, dan lain sebagainya.

Dalam *Kamus Besar Bahasa Arab, Lisanul Arab*, disebutkan bahwa, kata “jihad” berasal dari kata dasar *al-jahdu* atau *al-juhd* yang bermakna kemampuan. Berjihad berarti mengerahkan semua



kemampuan. Jihad dengan makna seperti di atas menjadi ajaran Islam yang paling dasar, karena jihad berarti mengajak umat Islam untuk senantiasa menjalankan ajaran agama ini secara total, sepenuh hati, dan tulus karena Tuhan.

Apa yang disampaikan oleh tiga ulama JI Mesir, Syeikh Hamdi Abdurrahman Abdul Azim, Najih Ibrahim Abdullah dan Ali Muhammad Ali Syarif menarik untuk diperhatikan. Dalam sebuah bukunya berjudul *Tasliythul Adhwa` 'Ala ma Waqa'a fi Al-Jihad min Akhta`* (Mengungkap Kesalahan dalam Memahami Jihad), tiga ulama tersebut menegaskan bahwa jihad hanyalah sarana, bukan tujuan. Adapun tujuan utama dari perjuangan Islam adalah menegakkan ajaran Allah sekaligus membawa umat manusia ke jalan-Nya.

Selanjutnya adalah soal ideologi negara Islam yang diyakini oleh kelompok-kelompok radikal. Negara Islam adalah tujuan tertinggi sekaligus terakhir bagi para teroris. Sungguh ironis, karena persoalan ideologi negara Islam versus negara Pancasila sesungguhnya sudah mengemuka pada masa-masa awal kemerdekaan. Tapi persoalan ini tidak pernah diselesaikan secara menyeluruh hingga hari ini.

Ideologi negara Islam terus bertahan dengan cara mengendap di balik kecenderungan salafisme di kalangan pemeluk agama. Ya itu sebuah kecenderungan yang membayangkan masa lalu sepeleuhnya suci, ideal, sempurna, dan tak ada kekurangan apa pun.

Pada era suci inilah, negara agama diyakini pernah ada dan berdiri tegak dengan semua nilai-nilai luhur yang dipraktikkan secara paripurna. Ideologi negara Islam bisa disebut mengalami cacat sejak dalam kandungan. Mengingat secara normatif keagamaan, tidak ada satu ayat atau Hadis Nabi pun yang mewajibkan umat Islam untuk mendirikan negara Islam.

Tak kalah penting adalah fatwa *diror* yang kerap dijadikan pembenaran oleh para teroris dalam menjalankan aksinya. Fatwa *diror* ditulis oleh Abu Qatadah (ulama jihad asal Palestina yang tinggal di London) dan tersebar luas di kalangan para teroris sekaligus dijadikan sebagai pembenaran oleh para teroris dalam me-



nyerang aparat keamanan bahkan juga masjid yang menurut mereka masuk dalam kategori Masjid *Diror*. Fatwa yang diterjemahkan oleh Ustaz Aman Abdurrahman ke dalam bahasa Indonesia tak hanya membuat seseorang rela mengorbankan nyawanya dengan melakukan bom bunuh diri. Lebih dari itu semua, fatwa *diror* bahkan tak menghormati keagungan masjid sebagai Rumah Allah.

Secara sederhana, fatwa *diror* dapat diartikan sebagai pandangan keagamaan yang membolehkan aksi terorisme dengan target aset-aset milik negara (termasuk masjid). Pun demikian dengan aksi berdarah terhadap para aparat negara seperti polisi (walaupun di antara mereka ada yang Muslim).

Selain dengan menggunakan *counter narrative*, cara lain deradikalisasi bagi kelompok radikal adalah dengan cara penyediaan kanal politik, sebagaimana dialami secara tidak sengaja oleh jemaah Tarbiah, cikal bakal PKS. Deradikalisasi dalam konteks ini bisa dipertimbangkan dengan menyediakan akses politik kepada kaum radikal. Apa yang dialami oleh Partai Keadilan Sejahtera (PKS) bisa dijadikan sebagai salah satu pertimbangan penting.

Ketiga, kelompok jihadis atau teroris. Deradikalisasi dalam konteks ini dimaksudkan untuk memutus para mantan teroris dari kelompoknya (*dis-engagement*) hingga mereka tidak kembali melakukan aksi kekerasan. *Disengagement* merupakan proses membuka ruang untuk mengubah perilaku seseorang menolak kekerasan, menghindari atau berhenti dari kelompok radikal.

Disengagement tidak sepenuhnya memutus ideologi radikal yang sudah melekat akan tetapi, memutus jejaring dari kelompoknya secara perlahan hingga target yang ditetapkan.

Banyak tahapan yang harus dilalui dalam rangka memutus jejaring ini. Namun praktik umum yang sudah terjadi, selain melakukan *counter narrative* adalah dengan menggunakan pendekatan ekonomi. Bagi para mantan teroris, ekonomi merupakan salah satu persoalan yang sangat serius. Hal ini terjadi karena di dunia terorisme, para teroris tak semata-mata menjalankan doktrin agama yang disalahpahami itu, di luar perjuangan ideologis, para teroris juga mendapatkan bayaran dari apa yang telah dilakukan.



Dengan kata lain, jaringan terorisme tak hanya sekadar menjadi ikatan ideologis untuk menegakkan ajaran-ajaran agama yang disalahpahami. Lebih daripada itu semua, jaringan terorisme telah menjadi budaya hidup bahkan ikatan profesi untuk mencukupi segala macam kebutuhan hidup.

Apa yang disampaikan oleh Umar Abdurrahman dalam sebuah wawancara dengan situs Jamaah Islamiah (JI) Mesir menjadi salah satu contoh nyata dari yang disampaikan di atas. Dalam wawancara tersebut, mantan pengawal Osamah Bin Laden selama kurang lebih 11 tahun ini mengaku bahwa teman-temannya mendapatkan gaji bulanan sebanyak 100 Dollar Amerika Serikat setiap bulan. Sebagaimana diakui oleh mantan tahanan Amerika Serikat yang baru dilepas pada tahun 2011 ini, gaji 100 Dollar Amerika Serikat lebih dari cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup yang sangat murah di Afghanistan. Bahkan uang sebanyak itu bisa digunakan untuk hidup cukup mewah di Afghanistan.

Hal yang kurang lebih sama juga diakui oleh beberapa pihak yang selama ini terlibat aktif dalam program pemberdayaan ekonomi bagi mantan teroris untuk membantu proses reintegrasi mereka ke dalam kehidupan masyarakat luas. Salah satunya adalah apa yang dilakukan oleh Noor Huda Ismail yang membuka usaha restoran dan *outlet* makanan tertentu bagi para mantan teroris di sebuah kota.

Menurut Ketua Yayasan Prasasti Perdamaian (YPP) ini, persoalan ekonomi tak hanya menjadi masalah bagi para teroris yang masih aktif terlibat dalam jaringan terorisme. Persoalan ekonomi juga menjadi masalah serius bagi para teroris yang sudah (atau baru akan) keluar dari jaringannya. Hal ini terjadi mengingat para mantan teroris itu dalam sekian lama telah melebur dalam jaringan terorisme dan terpisah dari kehidupan masyarakat luas.

Oleh karenanya, kembali ke dalam kehidupan masyarakat luas bukanlah persoalan yang mudah. Terlebih lagi bila masyarakat belum sepenuhnya menerima kembalinya mantan teroris tersebut.

Hal senada juga disampaikan oleh Sofwan Ardyanto yang selama 15 tahun aktif di Negara Islam Indonesia (NII) KW 9. Menu-



rut pria yang pernah menjadi angkatan khusus (*quwwatus khas*) di NII KW 9 ini, tantangan hidup setelah keluar dari NII sangatlah berat. Bahkan bisa dikatakan jauh lebih berat dibanding saat-saat masih hidup di lingkaran NII KW 9. Menurut lelaki yang sekarang membuka usaha penyediaan jasa bersama mantan-mantan aktivis NII KW 9 lainnya ini, tantangan terberatnya terletak pada pemutusan kultur lama selama masih aktif di dalam NII. Baik kultur komunikasi secara internal (antar-sesama mantan NII) maupun kultur interaksi sosial dengan masyarakat pada umumnya.

Sekalipun dalam kasus Komando Jihad pendekatan ekonomi dianggap gagal, akan tetapi pendekatan ini merupakan salah satu yang banyak dipraktikkan di beberapa negara. Akurasi perencanaan dan pengelolaannya yang menentukan keberhasilan program deradikalisasi ini. Juga yang paling penting adalah mengombinasi berbagai pendekatan. Tidak bisa pendekatan tunggal hanya dengan membuka kanal ekonomi tanpa dibarengi dengan deradikalisasi ideologi, perilaku, dan psikososial.

3. Perluasan Aktor

Program deradikalisasi membutuhkan keterlibatan banyak pihak. Selain karena mempunyai target yang sangat luas, juga karena deradikalisasi banyak mempunyai tantangan. Terutama tantangan terkait dengan sejumlah serangan balik dan kecurigaan miring terhadap program deradikalisasi sebagaimana di atas. Keterlibatan dan peran tokoh-tokoh agama dalam program deradikalisasi bersifat mutlak. Mengingat persoalan terorisme dan radikalisme secara umum berkaitan dengan persoalan keagamaan.

Begitu juga dengan kelompok masyarakat sipil. Keterlibatan dan peran kelompok masyarakat sipil sangat dibutuhkan dalam program deradikalisasi, termasuk dalam menghadapi berbagai macam tanggapan miring terkait dengan upaya deradikalisasi.

Dan yang jauh lebih penting, kelompok sipil bisa mendorong masyarakat luas untuk menerima upaya deradikalisasi, khususnya terkait dengan program rehabilitasi dan reintegrasi para mantan



teroris ke dalam kehidupan masyarakat.

Kalangan dunia usaha yang memiliki peran sentral dalam bidang kewirausahaan harus didorong untuk ikut terlibat dalam penyediaan kanal ekonomi bagi kelompok sasaran deradikalisasi. Sebab, sampai sekarang kelompok dunia usaha menjadi salah satu kelompok yang belum memiliki kepedulian terhadap isu ini/atau belum diinformasikan tingkat urgensinya untuk terlibat dalam kerja-kerja deradikalisasi.

Posisi dunia usaha yang membutuhkan situasi keamanan yang kondusif dan fakta bahwa rendahnya kesejahteraan masyarakat menjadi salah satu penyebab menguatnya radikalisme, merupakan argumen kukuh untuk mendorong posisi dunia usaha atau program-program ekonomi pemerintah dalam kerangka kerja-kerja mewujudkan masyarakat yang moderat, toleran, dan produktif.

Secara linier, produktivitas masyarakat atau meningkatnya kesejahteraan akan menjadi salah satu penekan laju radikalisme dan terorisme. Dengan demikian, kondusivitas keamanan dapat dijaga dan iklim usaha semakin membaik. Di sinilah titik silang pertemuan kepentingan yang harus dikembangkan.

Kunci utama dari aktor deradikalisasi adalah pemerintah. Dengan segenap agenda pembangunan yang dijalkannya, program-program pemerintahan yang mendorong pembangunan masyarakat yang toleran, moderat, dan rukun harus diintensifkan sebagai bagian dari upaya menekan laju radikalisme dan terorisme.

Selain program-program peningkatan kualitas ekonomi dan kesejahteraan, program pendidikan karakter bangsa, program penguatan Empat Pilar Hidup Berbangsa, dan program pembaruan kurikulum secara nasional harus mengintegrasikan kebutuhan deradikalisasi ini.

Deradikalisasi tak hanya dimaksudkan untuk menyelamatkan masyarakat luas dari aksi-aksi radikalisme dan terorisme, melainkan juga dimaksudkan untuk menyelamatkan keluarga pelaku aksi kekerasan, bahkan juga diri pelaku. Pun demikian, deradikalisasi tak hanya dimaksudkan untuk menyelamatkan kelompok-kelompok tertentu dalam kehidupan masyarakat. Lebih daripada itu se-



mua, deradikalisasi dimaksudkan untuk menjaga tegaknya kehidupan berbangsa dan bernegara yang berdiri di atas empat pilar kebangsaan.

B. PERAN TOKOH AGAMA

Istilah zionis-kafir seakan menjelma menjadi kesadaran keagamaan untuk melawannya dalam bentuk apa pun. Ditambah lagi ideologi jihad yang dipahami sebagai perang melawan kaum zionis-kafir telah menambah deretan sikap radikal. Walhasil, aksi kekerasan apa pun yang dilakukan umat untuk menghancurkan zionis-kafir, yang mereka sebut sebagai musuh-musuh Islam, adalah perjuangan agama yang paling luhur (*syahid*).³

Aksi radikal yang terjadi di dalam Islam banyak disebabkan oleh interpretasi umat Islam terhadap kitab suci dan Sunnah Nabi yang tekstual, skriptural, dan kaku. Al-Qur'an dan Sunnah tidak ditafsirkan secara kontekstual yang melibatkan historisitas teks dan dimensi kontekstualnya. Ayat-ayat yang cenderung mengarah pada aksi kekerasan, seperti kafir/kufur, syirik, dan jihad, sering ditafsirkan apa adanya, tanpa melihat konteks sosiologis dan historisnya.

Apa yang mungkin tersirat di balik penampilan-penampilan tekstualnya hampir-hampir terabaikan, jika bukan terlupakan maknanya. Dalam contohnya yang ekstrem, kecenderungan seperti ini telah menghalangi sementara kaum Muslim untuk dapat secara jernih memahami pesan-pesan Al-Qur'an sebagai instrumen Ilahiah yang memberikan panduan nilai-nilai moral dan etis yang benar bagi kehidupan manusia.⁴

Dalam pandangan William Liddle, kelompok skripturalis tidak memandang diri mereka terlibat terutama dalam kegiatan intelek-

³ Muhamad Ali, "Mengapa Membumikan Paham Kejemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia?", dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (eds.) *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PSIK, 2007), h. 278.

⁴ Bahtiar Effendy, "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik", dalam M. Dien Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. xvii.



tual yang mencoba mengadaptasikan pesan-pesan Muhammad dan makna Islam ke dalam kondisi-kondisi sosial sekarang. Menurut mereka, pesan-pesan dan makna itu sebagian besar sudah jelas termaktub di dalam Al-Qur'an dan Hadis dan hanya perlu diterapkan dalam kehidupan.⁵

Jargon kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah lebih banyak dimaksudkan sebagai perintah untuk kembali kepada akar-akar Islam awal dan praktik-praktik Nabi yang puritan dalam mencari keaslian (autentisitas). Kalau umat Islam tidak kembali pada jalan yang benar dari para pendahulu mereka, maka mereka tidak akan selamat.

Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah ini dipahami secara skriptural dan totalistik.⁶ Inilah keyakinan mereka tentang memperjuangkan Islam secara *kaffah*, yakni obsesi kembali ke masa lalu Islam secara keseluruhan tanpa melihat perubahan sosial-budaya yang telah dialami masyarakat Muslim dewasa ini. Pandangan ini menunjukkan sikap literal mereka dalam memahami teks-teks agama sehingga harus sesuai atau sama dengan perilaku Nabi saw.

Interpretasi semacam ini melahirkan sikap-sikap beragama yang galak dan keras, yang pada gilirannya melahirkan aksi kekerasan, radikal, bahkan teror. Tegasnya, interpretasi Islam yang kaku, skriptural, dan kaku telah menyumbang bagi tumbuh suburnya aksi kekerasan di mana-mana. Ditambah lagi dengan kecenderungan kelompok skripturalis yang lebih suka dan akrab dengan ayat-ayat pedang (jihad), pengkafiran (*takfir*), dan pemusyrikan (*tasyrik*).

Mereka lebih suka memilih ayat-ayat yang memiliki kandungan berbuat keras ketimbang ayat-ayat yang pro-perdamaian. Al-Qur'an sebagai sumber yang paling otoritatif di dalam Islam memang sangat tergantung pada penafsiran pemeluknya. Karena itu, peradaban Islam oleh Nasr Hamid Abu Zayd disebut sebagai

⁵ R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 132.

⁶ Shireen T. Hunter, *Politik Islam di Era Kebangkitan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 15.



peradaban teks (*hadlarat al-nash*).⁷

Akibat terpusatnya Islam pada teks, otoritas dalam melahirkan makna teks sangat ditentukan oleh penafsirnya. Di sinilah peran penafsir sangat penting dalam melahirkan makna yang terkandung dalam doktrin agama. Bisa jadi dengan teks-teks yang ada, penafsir justru melahirkan makna berdasarkan teks apa adanya. Padahal, Islam tidak sekadar dipahami sebagai teks (*nash*), tetapi juga dipahami sebagai sejarah (*tarikh*) yang tidak menafikan ruang/tempat dan adat-istiadat.⁸ Artinya, interpretasi terhadap teks (*nash* Al-Qur'an) sangat memengaruhi pemikiran radikal atau tidaknya seseorang dalam beragama (Islam).

Pemahaman skriptural-tekstual ini mudah sekali membentuk sikap sosial yang bersifat *apologetic* dan eksklusif. Dalam kehidupan sosial keagamaan, jika seseorang atau kelompok telah terpaku kuat pada pemahaman kitab suci secara literal-skriptural, tidak akan ada lagi kompromi, negosiasi, dan konsensus. Benih-benih dan akar munculnya tindak kekerasan dengan motif agama adalah pemahaman keagamaan yang bercorak literal-skriptural dan derivasinya, yaitu sikap sosial yang bersifat eksklusif dan apologetik.⁹

Pemahaman keagamaan yang literal, skriptural, dan kaku ini diserap oleh peserta didik di dalam satuan pendidikan di pesantren. Ironisnya, model pendekatan kependidikan yang digunakan bercorak doktrinal-literal-formal, sehingga melupakan perhatian terhadap aspek historisitas dari keberadaan dan kehidupan manusia yang selalu berubah-ubah.

Secara formal, pemikiran ini bertahan pada rumus-rumus for-

⁷ Nasr Hamid Abu Zayd menyebut peradaban Islam sebagai peradaban teks, maknanya bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan di mana teks sebagai pusatnya tidak dapat diabaikan. Ini berbeda dengan peradaban Mesir Kuno yang memiliki peradaban pasca-kematian dan peradaban Yunani yang dikenal sebagai peradaban akal. Lihat: Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash Di-rasat fi Ulum Al-Qur'an*, (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), h. 11.

⁸ Abdul Jawab Yasin, *al-Sulthah fi al-Islam: al-'Aql al-Fiqhi al-Salafi baina al-Nash wa al-Tarikh*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, t.th.), h. 13.

⁹ Charles J. Adams, "Islamic Religion Tradition", dalam Leonard Binder, *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, (New York: John Wiley and Sons, 1976), h. 35-41.



mal-doktrinal keagamaan begitu saja adanya, tanpa perlu melihat dan mempertimbangkan kondisi sosio-historis yang ada pada tataran praksis. Model pendidikan keagamaan yang bercorak literal kurang begitu peduli terhadap aspek historisitas yang terkait dengan aspek sosiologis, politis, psikologis, dan ekonomis.

Corak pendidikan literal juga kurang peduli terhadap model pendidikan keagamaan yang bersifat substansial-esensial yang lebih menyentuh nilai-nilai moralitas keagamaan, bukan nilai-nilai instrumental atau teknikal dari pemikiran keagamaan.¹⁰ Corak pendidikan keagamaan ini mudah menyalahkan orang lain, memusuhi, dan mengafirkan, yang pada gilirannya melahirkan aksi radikal.

Cara pandang terhadap agama (Islam) bisa dikategorikan ke dalam tiga hal: eksklusif, inklusif, dan pluralis. Ketiga model pemahaman keagamaan inilah, yang pada gilirannya memengaruhi perkembangan multikulturalisme di Indonesia. Pada cara pandang yang inklusif, seseorang akan cenderung menerima perbedaan, meskipun tidak sependapat dengan kebenaran orang lain, yakni sikap menerima yang toleran akan adanya perbedaan.¹¹ Terdapat keterbukaan untuk menerima perbedaan dari berbagai latar belakang, suku, agama, golongan, dan kelas sosial. Sembari meyakini kebenaran agamanya, sikap inklusif menerima perbedaan sebagai kenyataan sosial. Pada sikap inklusif, tidak muncul kecurigaan dan permusuhan, melainkan akomodasi.¹²

Kelompok inklusif mengharapkan dialog dan harmoni dan mereka menyadari adanya sebuah kehidupan manusia yang lebih luas.¹³ Bahkan, dalam paham pluralis, ada kesediaan untuk menerima klaim kebenaran dari agama lain (jalan keselamatan). Pluralisme berdiri di antara pluralitas yang tidak saling berhubungan dan suatu kesatuan yang monolitik.¹⁴

¹⁰ Abdullah, *Pendidikan Agama*, h. 90-94.

¹¹ Raimundo Painikkar, *Dialog Intra Religius*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 20.

¹² Abdul Aziz Sachedina, *Beda tapi Setara: Pandangan Islam tentang Non-Islam*, (Jakarta: Serambi, 2001), h. 49.

¹³ Akbar S.Ahmed, *Islam sebagai*, *Ibid.*, h. 195.

¹⁴ Abdul Aziz Sachedina, *Beda Tapi*, *ibid.*, h. 34.



Pluralisme tidak saja menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun, yang dimaksud pluralisme adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tetapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebinekaan.¹⁵

Adapun cara pandang yang eksklusif cenderung tertutup untuk menerima perbedaan, terutama dalam aspek teologi. Paham eksklusif tidak mau menerima secara penuh kebenaran agama lain, karena dianggap melanggar dari akidah Islam. Agama lain adalah sesat dan tidak ada jalan keselamatan. Paham eksklusif ini didasarkan pada penafsiran Islam secara literal dan skriptural. Artinya, Islam ditafsirkan apa adanya sesuai dengan bunyi teks. Raimundo Panikkar mengatakan: *Kalau suatu pernyataan dinyatakan benar, maka pernyataan lain yang berlawanan tidak bisa benar.*¹⁶ Dengan demikian, jika seorang Muslim menyatakan agamanya yang paling benar, kebenaran agama lain tidak ada atau agama lain adalah sesat.

Dengan demikian, eksklusivisme mengarahkan penganutnya untuk tidak toleran terhadap perbedaan dan kemajemukan. Eksklusivisme juga bisa ditarik ke titik ekstrem dengan berbuat kekerasan, baik intelektual, psikologis, maupun fisik, terhadap siapa pun yang dianggap berbeda.¹⁷ Kelompok eksklusif cenderung menginterpretasikan agama mereka secara literal dan sempit serta menganggap orang lain yang tidak sependapat berada di luar kelompok mereka. Mereka siap menolak —sering dengan kekerasan— orang-orang yang tidak menerima cara berpikir mereka.

Parahnya lagi, aksi kekerasan mereka tidak terbatas pada orang-orang yang tidak seagama dengan mereka, tetapi juga ditu-

¹⁵ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 40.

¹⁶ Panikkar, *Dialog Intra*, h. 18.

¹⁷ Muhamad Ali, "Mengapa Membumikan Paham Kejemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia?", dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (eds.) *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PSIK, 2007), h. 278.



jukan kepada anggota-anggota komunitas mereka sendiri yang mengikuti cara berpikir lain.¹⁸ Pembentukan wacana radikal yang didasarkan pada penafsiran tekstual itulah yang kemudian mendapatkan semangatnya dalam doktrin jihad. Dengan kata lain, jihad dijadikan sebagai ideologi gerakan radikalisme.¹⁹

Atas nama jihad, seseorang dibenarkan melakukan aksi radikal. Inilah yang terjadi di hampir semua gerakan radikal Islam. Jihad menjadi ideologi dan instrumen yang menggerakkan untuk melakukan aksi radikal demi mengubah tatanan yang sekuler menjadi tatanan yang islami.

Upaya jihad tidak dalam pengertian defensif semata, tetapi tujuan jihad adalah menaklukkan semua hambatan penyiaran Islam ke seluruh dunia, yang meliputi negara, sistem sosial, dan tradisi-tradisi asing, di mana para mujahidin akan melakukan jihad yang komprehensif, termasuk menggunakan kekerasan. Karena kewajiban jihad disertai dengan imbalan kesyahidan, umat Islam harus siap untuk berkorban, karena kemenangan hanya bisa terwujud dengan menguasai seni kematian, mati syahid.²⁰

Dalam konteks ini, jihad tidak terjadi pada tataran pribadi, melainkan mempertentangkan interior dan eksterior, yakni Islam menghadapi kaum kafir. Jihad menyangkut setiap Muslim sebagai individu dan sebagai kelompok, klan, atau etnis. Dengan demikian, jihad adalah kewajiban seluruh umat Islam untuk memerangi kaum kafir, yang memusuhi umat Islam untuk mengubah sistem kemasyarakatan sekuler menjadi sistem Islam.

Pendefinisian jihad sebagai perang (*qital*) kepada musuh-musuh Islam ini memberikan dorongan yang kuat untuk melakukan kekerasan atas nama agama. Dengan kata lain, jika ada suatu realitas yang menurut mereka umat Islam diserang, dizalimi, dan diperlakukan tidak adil (Ambon, Poso, Irak, Afghanistan, dan

¹⁸ Ahmed, *Islam sebagai*, h. 195.

¹⁹ Ada teori lain yang menghubungkan jihad dengan ekonomi. Lihat Loretta Napoleni, *Modern Jihad: Tracing behind the Terror Network*, (London: Pluto Press, 2003), h. 203-205. Lihat pula J. Akbar, *Jihad and the Conflict between Islam and Christianity The Shade of Swords*, (London-New York: Routledge, 2002).

²⁰ Hunter, *Politik Islam*, h. 115.



lain-lain), maka yang mereka lakukan adalah mempertahankan komunitas Muslim dengan melakukan jihad. Mereka memandang bahwa non-Muslim selalu memusuhi Islam di daerah-daerah yang mayoritas bukan Muslim.

Persepsi tentang non-Muslim yang selalu memenuhi umat Islam, memberikan potensi yang besar bagi mereka untuk menuduh non-Muslim sebagai musuh yang mengancam eksistensi umat Islam, sehingga umat Islam harus siap melakukan jihad kepada mereka.²¹

Pandangan yang tidak tepat tentang jihad inilah yang memberikan pengaruh yang besar bagi tumbuhnya radikalisme Islam, yang pada gilirannya mendapatkan pengukuhannya ketika terjadi konflik antar-umat beragama atau perang, perlakuan yang tidak adil dan zalim terhadap negara-negara Muslim, serta tidak adanya sarana yang memungkinkan bagi perlawanan secara dialogis dan damai. Dengan demikian, radikalisme yang mendapatkan justifikasi dari agama melalui pemaknaan jihad tidak terjadi secara doktrinal belaka, melainkan juga dirangsang oleh faktor di luar doktrin.

Cara pandang lingkungan pendidikan pesantren terhadap agama dan pluralitas tentu tidak biasa dilepaskan dari persoalan paham keagamaan masyarakat pesantren. Di mana paham keagamaan tersebut sering kali dihubungkan dengan pandangan dan sikap seseorang atau kelompok yang dipengaruhi oleh ajaran agama dalam melihat persoalan yang dihadapi. Pandangan keagamaan dipengaruhi sumber ajaran, penafsiran, dan konteks yang melatarinya. Karena itu, paham keagamaan radikal dapat diukur dari seberapa literal dan keras seseorang atau kelompok dalam memahami agama dalam konteks sosial, politik, dan agama.

Selain itu, persoalan jihad adalah perintah agama yang telah termaktub di dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Jihad dalam praktiknya dipahami berbeda-beda oleh tokoh agama. Perbedaan pemahaman jihad sesungguhnya dipengaruhi oleh tingkat penguasaan agama,

²¹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 1994), h. 153.



pengalaman, transfer ilmu yang diterima, dan konteks sosial yang dihadapi. Terdapat kecenderungan umum bahwa jihad tidak dibatasi dalam pengertian sempit sebagai perang (*qital*) saja, melainkan juga dimaknai dalam pengertian yang luas mencakup seluruh kegiatan yang menunjukkan perjuangan untuk Allah, terutama dalam bidang pendidikan untuk mencerdaskan umat Islam. Adapun jihad dalam arti perang dipahami ketika umat Islam diserang oleh musuh.

Makna jihad adalah mencurahkan tenaga/pikiran untuk mengembangkan Islam, yaitu bagaimana Islam selalu eksis, di antaranya dengan menanamkan pendidikan kepada anak-anak didik melalui sebuah lembaga, seperti pesantren, adalah upaya jihad. Jihad bukanlah kekerasan, karena Islam tidak mengajarkan kekerasan. Ada ajaran perang, tetapi itu berlaku jika Islam diserang, sekadar untuk membela diri. Dengan demikian, jihad dalam arti perang hanya terjadi dalam kondisi tertentu saja, yakni ketika umat Islam diserang oleh musuh.

Jihad juga berarti berjuang di jalan Allah untuk mengajarkan ilmu, mendirikan pondok pesantren, dan lain sebagainya, sehingga jihad memiliki arti yang luas. Dalam hal ini, kafir pun tidak boleh diperangi karena Nabi tidak memerangi orang kafir. Orang kafir boleh diperangi bila mereka memerangi umat Islam.

Bahkan, perang dalam pengertian jihad bukan perang memikul senjata dan melakukan kekerasan, karena kekerasan itu bertentangan dengan agama Islam, namun yang dimaksud dalam jihad adalah perang melawan hawa nafsu. Mencari nafkah untuk keluarga pun termasuk jihad. Adapun jihad dalam pengertian perang diberlakukan dalam kondisi terpaksa ketika umat Islam diserang.

Pendefinisian jihad sebagai *qital*, perang kepada musuh-musuh Islam, memang dapat memberikan dorongan yang kuat untuk melakukan kekerasan atas nama agama. Dengan kata lain, jika ada realitas yang menurut mereka umat Islam diserang, dizalimi, dan diperlakukan tidak adil, yang mereka lakukan adalah mempertahankan komunitas Muslim dengan melakukan jihad. Mereka



memandang bahwa non-Muslim selalu memusuhi Islam di daerah-daerah mayoritas non-Muslim. Persepsi tentang non-Muslim yang selalu memenuhi umat Islam memberikan potensi yang besar bagi mereka untuk menuduh non-Muslim sebagai musuh yang mengancam eksistensi umat Islam, sehingga umat Islam harus siap-siap melakukan jihad kepada mereka.

Di dalam pergaulan sosial, politik, dan keagamaan, Islam telah memberikan aturan, terutama dalam hubungannya dengan non-Muslim.

Dalam menyikapi persoalan radikal dan terorisme ini, maka tokoh agama harus bersinergi dan saling bekerja sama antarlintas agama. Semua lapisan harus turut ambil bagian dalam menangkap radikalisme agama dan terorisme ini. Mengembalikan makna Islam kepada makna yang sesungguhnya merupakan pekerjaan rumah yang sangat berat untuk dilakukan oleh tokoh agama. Namun demikian, persoalan radikalisme agama dan terorisme ini tidak akan pernah hilang selama tokoh-tokoh agama tidak turut ambil peran dalam persoalan ini.

Langkah yang dapat dilakukan oleh tokoh agama adalah menanamkan kesadaran di tengah masyarakat terkait dengan pemahaman agama yang *rahmatan lil 'alamin*, Islam yang humanis dan anti terhadap kekerasan. Selain itu, cara membentuk forum silaturahmi lintas agama juga bisa dilakukan untuk memberikan pemahaman kepada kelompok radikal dalam memahami bahwa kita sama-sama makhluk Tuhan.

C. PERAN LEMBAGA PENDIDIKAN

Masyarakat Indonesia sangat beragam dan tinggal di wilayah pulau-pulau yang tersebar berjauhan. Hal ini menyebabkan interaksi dan integrasi tidak selamanya dapat berjalan lancar. Demikian pula kemajuan ekonomi sulit merata, sehingga terdapat ketimpangan kesejahteraan masyarakat, ini sangat rentan sebagai awal rasa ketidakpuasan yang berpotensi menjadi konflik. Kondisi tersebut di atas dilengkapi pula dengan sistem pemerintahan



yang kurang memperhatikan pembangunan kemanusiaan pada era terdahulu, kebijakan negara Indonesia didominasi oleh kepentingan ekonomi dan stabilitas nasional.

Sektor pendidikan politik dan pembinaan bangsa kurang mendapat perhatian. Pada saat itu, masyarakat takut berbeda pandangan, sebab kemerdekaan mengeluarkan pendapat tidak mendapat tempat; kebebasan berpikir ikut terpasung; pembinaan kehidupan dalam keragaman nyaris berada pada titik nadir.

Gerakan Reformasi Mei 1998 untuk mentransformasikan otoritarianisme Orde Baru menuju transisi demokrasi sebaliknya telah menyemaikan berkembangnya kesadaran baru tentang pentingnya otonomi masyarakat sipil yang oleh Zakiyuddin disebut sebagai perspektif multikulturalisme radikal (*radical multiculturalism*) sebagaimana yang kini telah diakomodasi oleh Undang-Undang Sisdiknas.²²

Di dalam konteks perkembangan sistem politik Indonesia saat ini, pilihan perspektif pendidikan yang demikian memiliki peluang dan pendidikan multikultural justru sangat diperlukan sebagai landasan pengembangan sistem politik yang kuat. Pendidikan multikultural sangat menekankan pentingnya akomodasi hak setiap kebudayaan dan masyarakat sub-nasional untuk memelihara dan mempertahankan identitas kebudayaan dan masyarakat nasional.

Pendidikan, apa pun bentuknya, tidak boleh kehilangan dimensi multikulturalnya, termasuk di dalamnya pendidikan keagamaan dan keilmuan, karena realitas dalam kehidupan pada hakikatnya bersifat multidimensional.²³ Pendidikan agama yang dimaksud salah satunya adalah pesantren yang di dalamnya tercipta heterogenitas. Pesantren dipandang sebagai sebuah lembaga pendidikan agama—Islam—yang sejak awal pemunculannya mampu beradaptasi dengan lingkungannya, dan sampai sekarang pesantren merupakan lembaga pendidikan yang tetap *survive* di tengah arus per-

²² Zakiyuddin Bhaidhawi, *Pendidikan Berwawasan Multikultural*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 54.

²³ Musa Asy'arie, *Pendidikan Multikultural dan Konflik Bangsa*, (Yogyakarta: Suka Press, 2004), h. 20-21.



kembangan zaman.

Pesantren adalah satu bentuk budaya asli Indonesia (*indigenous culture*) dan juga merupakan bentuk pendidikan asli tertua di Indonesia. Istilah pesantren sangat beragam, tergantung wilayah atau lokasi di mana pesantren itu lahir.²⁴ Ada yang mengistilahkan dengan sebutan *pesantren* atau *pondok* atau *pondok pesantren*.²⁵

Sosok pesantren merupakan sebuah totalitas lingkungan pendidikan di mana makna dan nuansanya secara menyeluruh. Dalam berbagai variasinya dunia pesantren merupakan pusat persemaian, pengalaman, dan sekaligus penyebaran ilmu-ilmu Islam.²⁶

Pesantren merupakan sebuah masyarakat kecil yang hidup dan berkembang dalam masyarakat yang besar. Maka tidaklah mengherankan jika interaksi sosial yang dibangun dalam lingkungan pesantren tidak jauh berbeda dengan interaksi sosial yang ada dalam masyarakat pada umumnya.

Masyarakat pesantren telah terbangun suatu karakteristik yang khas. Ada lima elemen dasar yang menjadikan pesantren sebagai sebuah lembaga yang khas: pondok (asrama), masjid, santri (peserta didik), pengajaran kitab-kitab Islam klasik dan kiai yang menjadi tradisi pesantren.²⁷ Namun seiring dengan perkembangan zaman kelima elemen tersebut tidak menjadi mutlak, bahkan ada beberapa pembenahan-pembenahan dan penyesuaian dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat.

Sejak awal pemunculannya, pesantren mempunyai karakteristik tersendiri dibanding lembaga pendidikan mapan lainnya di Indonesia. Karakteristik yang menonjol adalah memberikan pelajaran agama versi kitab-kitab Islam klasik, teknik pembelajaran dengan metode *sorogan*, *bandongan*, dan *weton* dan adanya hafalan serta *halaqoh*. Inilah yang disebut dengan pesantren tradisional

²⁴ Azyumardi, *Pendidikan Islam*, h. 9.

²⁵ Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 18.

²⁶ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 13.

²⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, h. 13.



atau salaf.²⁸

Namun karakteristik itu tidak baku selamanya, tatkala pesantren menjadi sebuah lembaga pendidikan yang keberadaannya sangat diperhitungkan untuk ikut memajukan kecerdasan bangsa, maka pesantren yang salafi sedikit demi sedikit mengalami pergeseran menyesuaikan kebutuhan dan perkembangan zaman. Terutama dalam hal sarana prasarana dan sistem pembelajaran. Pembaruan inilah menjadikan pesantren menjadi pesantren modern.

Pengembangan metode pembelajaran menjadi satu tuntutan keniscayaan dengan pertimbangan animo santri dan heterogenitas latar belakang mereka sebelum, mereka memasuki pesantren. Ada *stressing* yang penting untuk dicermati, pesantren secara definitif, sebagai suatu sistem artinya, sebagai sumbu utama dari dinamika sosial, budaya, dan keagamaan masyarakat Islam tradisional pesantren telah menjadi subkultur yang secara sosio-antropologis bisa dikatakan sebagai masyarakat pesantren.

Keragaman yang ada di lingkungan pesantren menjadi sebuah ciri multikultural. Lingkungan yang dibentuk adalah benar-benar heterogen ditinjau dari aspek input, santri yang datang dari berbagai ras, bukan homogenitas, dengan sistem pembelajaran dan nilai-nilai religiositas yang dibangun.

Di mana nilai-nilai agama Islam yang diajarkan tetap mengedepankan toleransi, tolong-menolong, saling menghormati antar-sesama menjadi modal dasar bagi kelangsungan hidup di lingkungan pesantren. Keberadaan pesantren secara makro diharapkan dapat berperan aktif dan memberi kontribusi yang berbobot dalam *social engineering* (rekayasa sosial) dan transformasi sosio-kultural, maka ia harus memiliki ciri pembaruan, yaitu adanya dimensi kultural, edukatif, dan sosial.²⁹

Dimensi *cultural* memberikan ciri bahwa pesantren mampu menanamkan watak sendiri, solidaritas dan sederhana. Dimensi

²⁸ Ismail SM, "Pengembangan Pesantren Tradisional: Sebuah Hipotesis Mengantisipasi Perubahan Sosial", dalam *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 25.

²⁹ *Ibid.*



edukatif, di mana pesantren mampu melahirkan generasi *religious skill full people, religious community* dan *religious intellectual*. Dimensi sosial, di mana pesantren bisa dikembangkan sebagai *community learning center* yang berfungsi membantu melayani masyarakat baik bidang sosial maupun keagamaan dan masyarakat dapat berfungsi sebagai laboratorium. Jadi, ada semacam simbiosis mutualisme antara pesantren dan masyarakat.

Pada dataran empiris, jika dicermati secara detail pendidikan agama yang diberikan di sekolah-sekolah (umum) kita pada umumnya tidak mau menghidupkan pendidikan multikultural yang baik, bahkan cenderung berlawanan. Akibatnya konflik sosial sering kali diperkeras oleh adanya legitimasi keagamaan yang diajarkan dalam pendidikan agama di sekolah-sekolah daerah yang rawan konflik.

Kenyataannya bahwa pendidikan agama masih diajarkan dengan menafikan hak hidup agama yang lain. Keagamaan telah kehilangan aktualitas multikulturalnya, dan pada gilirannya akan memperkeras konflik sosial yang ada, karena itu pendidikan multikultural harus direvitalisasi dan direaktualisasi secara kreatif sehingga tidak kehilangan jiwa dan semangatnya.³⁰

Maka sudah selayaknya pesantren sebagai subkultur harus mampu mengeliminasi pemahaman ajaran agama yang sah, ia harus tetap mengedepankan toleransi dan menghormati orang lain atau lingkungan sekitarnya. Paling tidak harus mampu mencegah terjadinya munculnya kesalahpahaman ajaran agama yang pada akhirnya memunculkan konflik sosial. Pesantren harus mampu bersikap netral terhadap kondisi sekitarnya, bahkan dapat menjadi pengayom.

Pengembangan kurikulum sebagai proses terjadi pada unit pendidikan atau sekolah. Pengembangan ini harus didahului dengan sosialisasi agar pengembang (guru) dapat mengembangkan kurikulum dalam bentuk rencana belajar/satuan pelajaran, proses belajar di kelas dan evaluasi sesuai dengan prinsip multikultural kurikulum.

³⁰ *Ibid.*



Harus diperhatikan dalam pengembangan kurikulum multi-kultural adalah ketiadaan keseragaman. Kurikulum harus secara tegas menyikapi bahwa siswa bukan belajar untuk kepentingan mata pelajaran, tetapi mata pelajaran adalah medium untuk mengembangkan kepribadian siswa. Dalam pengembangan kepribadian ini pendekatan kurikulum menghendaki kurikulum yang mampu menjadi media pengembang budaya nasional.

Pengembangan kurikulum sebagai dokumen menyangkut pengembangan berbagai komponen kurikulum seperti: tujuan, konten, pengalaman belajar, dan evaluasi. Tujuan adalah kualitas yang diharapkan dimiliki peserta didik yang belajar berdasarkan kurikulum tersebut. Sumber kualitas yang dinyatakan dalam kurikulum tidak pula terbatas pada kualitas yang ditentukan oleh disiplin ilmu semata.

Kualitas manusia yang dimaksud adalah kreativitas, disiplin kerja keras, kemampuan kerja sama, toleransi, berpikir kritis manusia yang religius dan sebagainya harus dapat ditonjolkan sebagai tujuan kurikulum. Kurikulum multikultural harus dapat menekankan fungsi pendidikan sama atau lebih penting dibandingkan fungsi pengajaran.

Masyarakat sebagai sumber belajar harus dimanfaatkan sebagai sumber konten kurikulum. Oleh karena itu, nilai, moral, kebiasaan, adat/tradisi, dan *cultural traits* harus dapat diakomodasi sebagai konten kurikulum. Konten kurikulum bersifat *society and cultural based* dan *open to problems* yang hidup dalam masyarakat. Konten kurikulum harus menyebabkan siswa merasa bahwa sekolah bukanlah institusi yang tidak berkaitan dengan masyarakat tetapi sekolah adalah suatu lembaga sosial yang hidup dan berkembang di masyarakat dan dapat mengembangkan kualitas kemanusiaan peserta didik. Konten kurikulum yang dapat menunjang pengembangan kemanusiaan peserta didik adalah agama, ke-susastraan, bahasa, olahraga, dan kesenian.

Pengembangan kurikulum sebagai dokumen menempatkan peserta didik sebagai subjek dalam belajar, maka peserta didik yang belajar dan berinteraksi dengan sumber belajar (termasuk



masyarakat) dan guru bertindak sebagai pemberi kemudahan bagi siswa dalam belajar.

Dalam pendidikan multikultural, pendekatan siswa sebagai subjek dalam belajar memberi arti bahwa metode adalah alat guru dalam membantu siswa belajar, bukan siswa belajar karena metode guru, metode guru ditentukan oleh cara belajar peserta didik.

Pengembangan kurikulum sebagai proses sangat ditentukan oleh guru baik dalam konteks sentralisasi ataupun konteks otonomi. Peran guru adalah sebagai pengembang kurikulum pada tataran empirik yang langsung berkaitan dengan peserta didik, oleh karena itu jika kurikulum yang dikembangkan, tidak sesuai apa yang ditentukan oleh kurikulum sebagai ide dan kurikulum sebagai dokumen, maka kurikulum sebagai proses bukan lanjutan dari keduanya.

Pengetahuan, pemahaman, dan sikap serta kemauan guru terhadap kurikulum multikultural yang akan sangat keberhasilan kurikulum sebagai proses. Empat hal yang diperhatikan guru dalam pengembangan kurikulum sebagai proses, yaitu: *pertama*; posisi siswa sebagai subjek dalam belajar; *kedua*; cara belajar siswa yang ditentukan oleh latar belakang budayanya; *ketiga*; lingkungan budaya mayoritas masyarakat dan pribadi siswa adalah *entry behaviour cultural* siswa; *keempat*; lingkungan budaya siswa adalah sumber belajar.³¹

Dalam perkembangannya, pesantren mengalami perubahan yang pesat bahkan cenderung menunjukkan tren. Kurikulum merupakan seperangkat perencanaan dan media untuk mengantarkan lembaga pendidikan dalam mewujudkan lembaga pendidikan yang diidamkan. Kurikulum pesantren salaf yang statusnya sebagai lembaga pendidikan nonformal hanya mempelajari kitab-kitab Islam klasik.

Pelaksanaan kurikulum didasarkan pada kemudahan dan kompleksitas ilmu atau masalah yang dibahas dalam kitab, jadi ada tingkat awal, menengah, dan lanjutan. Namun karakteristik

³¹ S. Hamid Hasan, "Pendekatan Multikultural untuk Penyempurnaan Kurikulum Nasional", *Kompas*, 2003.



kurikulum dalam pendidikan modern pun mulai diadaptasikan dengan kurikulum pendidikan yang setara sekolah-sekolah Islam lainnya (di bawah Departemen Agama), tapi pesantren masih tetap mempunyai ciri khas tersendiri dengan mengembangkan kurikulum lokal pesantren.

Fenomena pesantren yang mengadopsi pengetahuan umum untuk santri tetapi tetap mempertahankan ilmu-ilmu Islam klasik merupakan upaya untuk meneruskan tujuan utama lembaga pendidikan tersebut, yaitu pendidikan calon-calon ulama yang setia pada Islam tradisional, dan untuk tetap mempertahankan kekhasan dari pesantren tersebut.

Seiring dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat, maka pesantren mencoba untuk melakukan pembenahan aspek kurikulumnya. Kurikulum pendidikan pesantren modern merupakan perpaduan antara sistem pesantren salaf dan sistem persekolahan umum dengan harapan mampu memunculkan *output* yang berkualitas yang tecermin dalam sikap aspiratif, progresif, dan ortodok.

Dalam pendidikan pesantren salaf proses pembelajarannya masih mengikuti pola tradisional, yaitu model sorogan, dan bandongan. Model seperti ini hanya menekankan kiai aktif dan santri pasif. Secara teknis, model sorogan bersifat individual, yakni santri menghadap guru secara individual (sendiri) dengan membawa kitab yang akan dipelajari. Adapun model *bandongan* lebihnya bersifat pengajaran klasikal, yaitu santri mengikuti palajaran dengan duduk di sekeliling kiai yang menerangkan pelajaran.³²

Metode pembelajaran di atas tidaklah selalu bisa dikatakan *stagnan*, atau bahkan tidak relevan kondisi zaman, tapi bisa di pertahankan dengan menambah inovasi. Karena jika cermati, kedua metode tersebut sebenarnya memberikan konsekuensi layanan individual kepada santri. Metode sorogan justru mengutamakan kematangan dan perhatian serta kecakapan seseorang.³³

³² Sunyoto, "Pesantren dalam Alam Pendidikan Nasional", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaruan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), h. 75.

³³ *Ibid.*, h. 87.



Metode sorogan memberikan peluang antara kiai dan santri untuk berinteraksi dan mengenal dengan dekat sehingga terjadi hubungan dialogis. Maka metode belajar sorogan tidak perlu dihilangkan tetapi dimutakhirkan agar sesuai dengan situasi dan kondisi. Sistem penilaian yang dikembangkan di pesantren (*salaf*) sangat sederhana. Seseorang santri dikatakan sukses bukan dilihat dari hasil pendidikan yang ditentukan oleh angka-angka yang diberikan guru, tapi ditentukan oleh kemampuannya mengajar kitab-kitab atau ilmu-ilmu yang diperoleh dari orang lain. Jadi, potensi lulusan pesantren yang demikian langsung ditentukan oleh masyarakat konsumen.³⁴

Kurikulum yang menggunakan pendekatan pengembangan multikultural haruslah didasarkan pada prinsip; keragaman budaya menjadi dasar dalam menentukan filsafat, teori, model, dan hubungan sekolah dan lingkungan sosial-budaya setempat.

Keragaman budaya menjadi dasar dalam mengembangkan berbagai komponen kurikulum seperti, tujuan, konten, proses, dan evaluasi. Budaya di lingkungan unit pendidikan adalah sumber belajar dan objek studi yang harus dijadikan bagian dari kegiatan belajar siswa.

Kurikulum berperan sebagai media dalam mengembangkan budaya daerah dan budaya nasional. Dan kehidupan pesantren dalam era perkembangannya telah berusaha menuju dan menjunjung nilai-nilai multikultural dalam pengembangan kurikulumnya.

³⁴ Mastuhu, "Prinsip Pendidikan Pesantren", dalam Manfred Open dan Wifang Karcher, *Dinamika Pesantren: Dampak Pesantren dalam Pendidikan dan Pengembangan Masyarakat*, (Jakarta: P3M, 1998).





Bab 6

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Secara historis, kita dapat melihat bahwa konflik-konflik yang ditimbulkan oleh kalangan radikal dengan seperangkat alat kekerasannya dalam menentang dan membenturkan diri dengan kelompok lain ternyata lebih berakar pada masalah sosial-politik dan ekonomi. Seperti aksi yang dilakukan oleh kelompok gerakan radikal FPI, MMI, dan FUI di Sumatera. Aksi demonstrasi yang berujung kepada aksi kekerasan dan main hakim sendiri untuk menolak peraturan pemerintah dan menutup tempat hiburan dan pariwisata yang dianggap oleh kelompok radikal sebagai tempat mesum dan maksiat dan tidak sesuai dengan syariat Islam.

Selain itu, aksi radikalisme di Sumatera yang dilakukan oleh kelompok FPI dan MMI, JAT dan FUI kalau dilihat dari segi historis bahwa umat Islam tidak diuntungkan oleh peradaban global sehingga menimbulkan perlawanan terhadap kekuatan yang mendominasi. Dengan membawa bahasa dan simbol serta slogan-slogan agama kaum radikal mencoba menyentuh emosi keagamaan

dan menggagalkan kekuatan untuk mencapai tujuan mulia dari politiknya.

Faktor emosi keagamaan yang berubah menjadi sentimen keagamaan dan termasuk di dalamnya adalah solidaritas keagamaan untuk kawan yang tertindas oleh kekuatan tertentu. Tetapi hal ini lebih tepat dikatakan sebagai faktor emosi keagamaannya, dan bukan agama (wahyu suci yang absolut) walaupun gerakan radikalisme selalu mengibarkan bendera dan simbol agama seperti dalih membela agama, jihad, dan mati syahid. Dalam konteks ini, yang dimaksud dengan emosi keagamaan adalah agama sebagai pemahaman realitas yang sifatnya interpretatif.

Tumbuh suburnya gerakan kelompok radikalisme yang berubah menjadi terorisme di Sumatera Barat juga dipengaruhi oleh persoalan kultural. Dalam pandangan kelompok radikal, persoalan kultural yang banyak berkembang sekarang ini adalah merupakan antitesis dari sekularisme.

Budaya Barat merupakan sumber sekularisme yang dianggap sebagai musuh yang harus dihilangkan dari bumi. Adapun fakta sejarah memperlihatkan adanya dominasi Barat dari berbagai aspeknya atas negeri-negeri dan budaya Muslim. Peradaban Barat sekarang ini merupakan ekspresi dominan dan universal umat manusia. Barat telah dengan sengaja melakukan proses marginalisasi seluruh sendi-sendi kehidupan Muslim sehingga umat Islam menjadi terbelakang dan tertindas. Barat, dengan sekularismenya, sudah dianggap sebagai bangsa yang mengotori budaya-budaya bangsa Timur dan Islam, juga dianggap bahaya terbesar dari keberlangsungan moralitas Islam.

Gerakan radikalisme dengan dalih agama mengancam keutuhan NKRI dan mencederai ideologi Pancasila. Pancasila yang menjadi sumber ajaran dan norma dalam bernegara posisinya akan terancam dan akan digantikan oleh nilai-nilai agama tertentu. Hal ini kalau dibiarkan tentu saja akan menyebabkan kehancuran Indonesia.

Untuk itu, dalam menangkal radikalisme Islam di Sumatera Barat dan di Indonesia perlu diadakan pembinaan yang baik melalui



pendidikan untuk mengantisipasi masuknya paham radikalisme. Banyak penduduk Indonesia yang berusia muda dan bila tidak dilakukan pembinaan yang positif bisa membahayakan. Faktor yang bisa menimbulkan radikalisme, yaitu emosi keagamaan atau solidaritas keagamaan dan berbahaya bila melekat pada orang yang pengetahuan agamanya dangkal.

Radikalisme bisa terjadi pada semua agama, namun selama ini yang dikenal sebagai radikal adalah umat Islam. Kita harus selalu waspada terhadap ajakan-ajakan jihad yang diartikan dengan perang, kehidupan yang lebih baik, ajakan yang mengharuskan menggunakan cadar. Cara merekrut anggota mendekati kelompok atau organisasi yang sealiran dan yang berekonomi lemah atau yang pendidikan agamanya lemah, mencari orang di kampung yang militan dan mengisahkan perjuangan dan mengiming-imingi jihad.

Mereka yang setuju dengan penggantian Pancasila dan UUD 1945 bergabung dan membuat kelompok eksklusif yang dibungkus dengan agama, sehingga terkesan menarik bagi orang-orang awam yang tidak paham dengan politik. Orang awam ini merasa terakomodasi ide-idenya, sebagai orang yang marginal atau termarginalkan, mereka sama-sama tidak puas dengan pengelolaan negara yang ada sekarang ini. Sehingga mereka berbondong-bondong bergabung dan mendukung ide penggantian ideologi Pancasila yang sudah menjadi kesepakatan bersama antara rakyat dan pemerintah. Mereka bersatu dan bertekad ingin mengganti ideologi Pancasila dengan sangat halus. Mereka berusaha memiliki sekolah sendiri, bank sendiri, usaha sendiri, jaringan bisnis sendiri dan seterusnya yang semua itu dijalankan oleh kelompok beraliran keras dengan dibungkus agama.

Komponen yang berperan penting terhadap situasi suatu negara, yaitu agama, ekonomi, dan politik. Paham radikalisme kegiatannya dapat dikategorikan sebagai terorisme di mana terdapat suatu ancaman, kekerasan, dan mengambil hak asasi manusia.

Untuk itu, bangsa Indonesia harus bekerja sama menentang dan melawan untuk meminimalisasi dampak dari paham radikalis-



me serta mendorong pemerintah untuk mencoba mengurai potret kemunculan paham radikalisme dengan mencoba membatasi potensi-potensi perkembangan paham itu dari luar, yakni dengan cara membentengi NKRI dari paham-paham yang tidak dibenarkan oleh agama. Salah satunya bentengi NKRI dengan memperkuat kembali ideologi dan nilai-nilai Pancasila dan pemahaman keagamaan yang sesuai dengan ajaran Islam melalui pengajian, pendekatan anak dengan orangtua, dan melalui diskusi-diskusi, dan lain-lain.

Menggalakkan propaganda antiradikalisme seharusnya menjadi salah satu agenda utama untuk memerangi gerakan radikalisme dari dalam kampus. Peran itu menjadi semakin penting karena organisasi mempunyai banyak jaringan dan pengikut sehingga akan memudahkan propaganda-propaganda kepada kader-kadernya. Jika ini dilaksanakan dengan konsisten, maka pelan tapi pasti gerakan radikalisme bisa dicegah tanpa harus menggunakan tindakan represif tanpa banyak memakan korban dan biaya.

Perlu langkah strategis, inovatif, terpadu, sistematis, serius, dan komprehensif. Diperlukan bukan hanya pendekatan keamanan dan ideologi, tetapi juga memperhatikan jaringan, modus operandi, dan *raison d'être* gerakan ini. Perlu perpaduan langkah ideologis, program deradikalisasi melalui masyarakat sipil, serta pendekatan ekonomi dan sosial. Ini guna mencegah para mantan aktivis gerakan radikal dan teroris agar tak kembali pada komunitas lamanya. Program dehumanisasi ini, juga jadi salah satu prasyarat mencegah meluasnya aksi radikalisme dan terorisme.

Untuk menjalankan langkah itu, pemerintah harus berdiri di garda depan sebagai pihak yang paling bertanggung jawab terhadap keamanan warga negaranya. Ketegasan dan keseriusan negara dalam melindungi warganya, menciptakan rasa aman, serta mencegah aksi kekerasan akibat radikalisme keagamaan ini menjadi amanah konstitusi yang mendesak dilakukan.

Agar kita terhindar dari radikalisme yang mengatasnamakan organisasi keagamaan, ada beberapa hal yang dapat dilakukan seperti, tidak mudah percaya pada sembarang organisasi ke-



agamaan, harus ditanya tentang identitas organisasi keagamaan tersebut, organisasi keagamaan haruslah terbuka, dalam artian organisasi tersebut tidak menutup-nutupi diri dari masyarakat dan hindari organisasi yang melakukan sesuatu yang terkesan aneh seperti meminta uang dalam jumlah besar, mengganti nama kita, atau memutus hubungan dengan keluarga.

Biasanya organisasi keagamaan yang menyeleweng akan langsung membahas hal-hal yang berat seperti permasalahan negara atau tentang kekafiran. Namun kita juga tidak harus terlalu anti atau menghindari organisasi keagamaan, karena tidak semua organisasi keagamaan itu *nyeleneh*, banyak juga organisasi keagamaan yang sangat baik untuk diikuti.

Paham radikalisme, sudah berkembang secara luas, baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Paham tersebut muncul di karenakan ketidakpercayaan dan kepuasan terhadap kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh pemerintah baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Paham ini menganggap bahwa tindakan yang mereka lakukan adalah tindakan yang benar padahal tindakan yang dilakukan oleh sekelompok orang yang menganut paham tersebut merupakan tindakan yang mengancam kesatuan NKRI.

B. SARAN

Penelitian tentang gerakan radikalisme di Sumatera yang penulis lakukan masih perlu dikembangkan ke depannya. Penulis baru masuk kepada pembahasan kekuasaan politik gerakan Islam radikal di Sumatera dan upaya deradikalisasi yang dilakukan untuk menangkal radikalisme di Sumatera. Lebih lanjut perlu dilakukan kajian tentang evaluasi dalam menangkal gerakan radikalisme di Sumatera.







DAFTAR PUSTAKA

- A.M. Hendropriyono. 2009. *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam*. Jakarta: Buku Kompas.
- Adrianus Meliala, dkk. 2011. *Viktimologi: Bunga Rampai Kajian tentang Korban Kejahatan*. Jakarta: FISIP UI Press.
- Ahmad Norma Permata. 2006. *Agama dan Terorisme*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Armstrong, Karen. 2001. *Berperang Demi Tuhan*, terj. Rahmani Astuti. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Beilharz, Peter. 2002. *Teori-teori Sosial: Observasi Kritis Terhadap Para Filsuf Terkemuka*, penerj. Sigit Jatmiko. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bilveer Singh & Abdul Munir Mulkham. 2012. *Jejaring Radikalisme Islam di Indonesia: Jejak Sang Pengantin Bom Bunuh Diri*. Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher.
- Blumer, Herbert. 1966. "Collective Behaviour", dalam *Principle Sociology*, A.M. Lee (editor). New York: Barnes and Noble.
- Blumer, Herbert. 1966. "Social Movement", dalam A.M. Lee, (ed.), *Principle of Sociology*. New York: Barnes & Noble, Inc.
- Budi Winarno. 2011. *Isu-isu Global Kontemporer*. Jakarta: CAPS.
- Golose, P.R. 2009. *Deradikalisasi Terorisme Humanis, Soul Approach dan menyentuh Akar Rumpuk*. Jakarta: YPKIK.

- Budiardjo, Miriam. 1992. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- David Held. 2012. *Models Of Democracy*. Edisi Ketiga. Jakarta: Akbar Tanjung Institute.
- Edwards, Beverley Milton. 2006. *Islam and Violence in the Modern Era*. New York: Palgrave Macmillan.
- Frisch, Hillel dan Efraim Inbar (Eds.). 2008. *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses*. New York: Routledge.
- Geovanna Borradori. 2005. *Filsafat dalam Masa Teror*. Jakarta: Buku Kompas.
- Giddens, Anthony. 1993. *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Hilaly Basya dan David Alka. 2004. *Amerika Perangi Teroris Bukan Islam*. Jakarta: CMM.
- Hornby, A.S. 2000. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Sixth Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Jary, David and Julia Jary. t.th. *Collins of Sociology*. Great Britain: Harper Collins Publishers.
- Ken Conboy. 2008. *Intel II, Medan Tempur Kedua, Kisah Panjang yang Berujung pada Peristiwa Bom Bali II*. Jakarta: Pustaka Primatama.
- Ken Conboy. 2007. *Intel Menguk Tabir Dunia Inteligen Indonesia*. Jakarta: Pustaka Primatama.
- Locher, David A. 2002. *Collective Behaviour*. New Jersey: Prentice Hall.
- Luthfi, Ashari. 2003. *Studi Perilaku Kelompok dan Gerakan Sosial*. Yogyakarta: Insist.
- Madjid, Nurcholis. 1998. "Dialog di Antara Ahli Kitab: Sebuah Pengantar", kata pengantar untuk Grose, George B. and Benjamin J. Hubbard (editor). *Tiga Agama Satu Tuhan: Sebuah Dialog*, terj. Santi Inra Anstuti. Bandung: Mizan.
- McAdam, Doug dan John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, (eds.). 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Merton, Robert K. 1950. "The Sociology of Knowledge," dalam *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, III: The Free Press.
- Michael SVD, S.M. 1997. "Theoretical Issues in Social Movements", dalam *Journal of Dharma*. XXII.
- Muhammad Mustofa. 2007. *Kriminologi, Kajian Sosiologi Terhadap Kriminalitas, Perilaku Menyimpang dan Pelanggaran Hukum*. Jakarta: FISIP UI Press.
- Nashir, Haedar. 2007. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: PSAP.
- Porta, Donatella Della dan Mario Diani. 2006. *Social Movements: An Introduction*. Blackwell Publishing.
- Purwodarminto. 1978. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ritzer, George, dkk., dalam Haryanto, *Gerakan Sosial Politik*, orientasi pendalaman bidang tugas DPRD TK I dan DPRD TK II, Bidang Pendidikan dan Pelatihan Departemen dalam Negeri.
- Samuel Huntington. 1996. *Benturan Antar-Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Yogyakarta: Qalam.
- Spencer, Robert. 2015. *The Complete Infidel's Guide to ISIS*. Washington: Regnery Publishing.
- Sukidi. 2001. *Teologi Inklusif Cak Nur*. h. XXXII. Jakarta: Buku Kompas.
- Tb.Ronny Rahman Nitibaskara. 2006. *Tegakkan Hukum Gunakan Hukum*. Jakarta: Buku Kompas.
- Touraine, Alan. 2000. *Can We Live Together?: Equality and Difference*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Charles Lister, "Not Just Iraq: The Islamic State Is Also on the March in Syria", *Huffington Post (Online)*, 8 Juli 2014, dalam http://www.huffingtonpost.com/charles-lister/not-just-iraq-the-islamic_b_5658048.html, diakses 9 Desember 2015.
- Charlie Hebdo Shooting: 12 People Killed, 11 Injured, in Attack on Paris Offices of Satirical Newspaper", dalam <http://www.abc.net.au/news/2015-01-07/charlie-hebdo-satirical-newspaper-shooting-paris-12-killed/6005524>, diakses 9 Desember 2015.



- Kendall, Diana, *Sociology in Our Times*, (Thomson Wadsworth, 2005), h. 530. Seperti yang dikutip dari *Wikipedia, The Free Cyber Encyclopedia*. <http://www.wikipedia.org>. dalam tema “Value-Added Theory”.
- Rachman, Budhi Munawar, “Beragama di Tengah Agama Orang Lain”, artikel dimuat dalam *Majalah IDEA*. Edisi 09/VI/1997.
- Tilly, Charles, *Social Movements 1768–2004*, (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2004). Seperti yang dikutip dari *Wikipedia, The Free Cyber Encyclopedia*. <http://www.wikipedia.org>. dalam tema “Social Movement”.



PARA PENULIS



Dr. Novi Hendri, M.Ag. Merupakan putra pertama dari empat bersaudara dari pasangan M. Jurin, S (ayah) dan Yulinar (ibu), lahir pada tanggal 17 Januari 1971, bertempat di Pasilihan Kabupaten Solok. Merupakan daerah perbatasan antara Kabupaten Solok dan Tanah Datar. Menjalani pendidikan pada Sekolah Dasar Negeri 01 di Pasilihan, melanjutkan pendidikan Menengah Pertama pada Tsanawiyah Muhammadiyah Sulit Air Kecamatan X Koto Di atas Solok, kemudian Pendidikan Menengah Atas dijalani pada Madrasah Aliyah Koto Baru Padang Panjang.

Pada tahun 1991, melanjutkan perkuliahan Strata Satu pada Perguruan Tinggi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Imam Bonjol Padang pada Fakultas Dakwah Program Studi Penerangan Penyiaran Agama Islam. Strata Dua pada Perguruan Tinggi yang sama Program Studi Pemikiran Islam, tamat tahun 2003. Kemudian melanjutkan Program Doktor pada Universitas Agama Islam Negeri (UIN) Sumatera Utara pada Program Studi Agama dan Filsafat Islam, tamat pada tahun 2018.

Pada tahun 1998 diangkat menjadi tenaga pengajar (dosen) pada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi. STAIN Sjech M. Djamil Djambek merupakan

merupakan transformasi dari Fakultas Syariah IAIN Imam Bonjol Padang di Bukittinggi. Pengalaman jabatan selama berada pada STAIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, yaitu: Sekretaris Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (2004-2007); Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (2007-2011); Pembantu Ketua II STAIN Bukittinggi (2011-2015); Wakil Rektor II Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi (2015-2019).

Karya tulis yang telah dihasilkan di antaranya: (1) *Tradisionalisme di Kalangan Mahasiswa Universitas Gadjah Mada Yogyakarta*, bekerja sama dengan Departemen Agama Pusat; (2) *Revitalisasi Organisasi Keagamaan di Kota Bukittinggi*; (3) *Pemikiran Modern dalam Islam: Kajian Mengenai Penanganan Anak Jalanan dan Pengemis di Sumatera Barat*; (4) *Aktualisasi Kerukunan Umat Beragama di Kota Bukittinggi, Gerakan Radikalisme Islam (Studi tentang Ancaman Ideologi Radikalisme Islam terhadap Kebhinnekaan di Sumatera Barat)*; (5) *Fundamentalisme Agama: Antara Radikalisme dan Terorisme (Studi terhadap Politik Identitas Islam di Sumatera)*; (6) *Modernisme dalam Keberagamaan Mahasiswa di Sumatera Barat; The Role of Universities in Modernization of West Sumatera, Indonesia*; (7) *Modernisme Kaum Milenial: Studi Pemikiran Mahasiswa di Ranah Minang*; (8) *Religious Fundamentalism; Threats on Religious Life in West Sumatera-Indonesia*.



Dr. Hardi Putra Wirman, S.IP., M.A. Adalah seorang pengajar aktif program studi Ilmu Politik, IAIN Bukittinggi, Sumatera Barat. Penulis memperoleh gelar sarjana (S-1) Ilmu Politik dari Universitas Andalas, Padang; gelar magister (S-2) Ilmu Politik dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta; serta menamatkan program doktoral (S-3) di Universitas Padjajaran, Bandung. Selain aktif dengan berbagai aktivitas sebagai pengajar di kampus, ia juga aktif menulis. Beberapa hasil tulisannya berhasil dipublikasikan, seperti buku *Dinamika Politik Muhammadiyah Sumatera Barat* (Interpena, 2010), dan *Tarbiyah Islamiyah dalam Pusaran Politik Praktis di Sumatera Barat* (Interpena, 2012), serta



jurnal *Pluralism and Religious Conflict in the Frame of Regional Autonomy in West Sumatera*, Jurnal ADDIN Jilid 12 Vol 2, 2020 dan *The Radical Islamic Movements in West Sumatera: An Early Investigation and Mapping*, Jilid 6, Vol 1, 2020. Penulis juga berkecimpung dalam penelitian dan pengabdian masyarakat, khususnya di bidang pemberdayaan masyarakat dan generasi muda di Sumatera Barat. Penulis dapat dihubungi melalui surel: phardi766@gmail.com.



