



PERJUMPAAN AGAMA DAN BUDAYA: Melacak Konsep dan Ideologi Gerakan Keagamaan di Indonesia

Kunawi Basyir

UIN Sunan Ampel Surabaya
kunawi@uinsby.ac.id

Abstract

Religion is always needed in cultured life to give ethical awareness direction so that its cultural results are more meaningful and ideal. Meanwhile, religion requires a cultural medium for it to exist in life, because religion can only be realized concretely in the wilds of cultural life. Human life is always looking for meaning. The search for meaning is important as is the need for foraging and shelter, because in reality the meaning of life is the longing for the Most Holy, it is the most enduring human need. Looking at the above reality, religion is always syncretic with the existing culture. If they violate existing rules or traditions, it will lead to sectarian religious attitudes and will in turn create new problems in understanding the exclusively proprietary religious doctrine. This exclusive religious understanding has been implicated in various circles of Muslims in Indonesia. Looking at it gives us a picture that the portrait of religious life in Indonesia has been a shift that was originally traditionalist-pluralist but with the development of modernization and the existing culture of the face of Indonesian Islam turned into a modernist -radicalist. Thus we try to re-read the dialogue of religion and culture of the archipelago in relation to the concept and movement of Islamic Radicalism of Indonesia.

Keywords: Agama, Budaya, Radikalisme

Abstrak

Agama selalu diperlukan dalam kehidupan berbudaya untuk memberi arah kesadaran etika agar hasil budayanya lebih bermakna dan ideal. Sementara itu, agama memerlukan medium budaya agar ia eksis dalam kehidupan, sebab agama hanya bisa diwujudkan secara konkret dalam belantara kehidupan budaya. Kehidupan manusia selalu mencari makna. Pencarian makna ini penting sebagaimana kebutuhan mencari makan dan tempat tinggal, karena dalam kenyataannya makna kehidupan adalah kerinduan kepada Yang Maha Suci, ia merupakan kebutuhan manusia yang paling abadi. Melihat kenyataan di atas, agama selalusinkretis dengan budaya yang ada. Apabila mereka melanggar aturan atau tradisi yang ada, maka akan menimbulkan sikap keagamaan yang sektarian dan pada gilirannya akan melahirkan masalah-masalah baru dalam memahami doktrin keagamaan yang cenderung eksklusif. Pemahaman keagamaan yang eksklusif ini telah menggejala di berbagai kalangan umat Islam di Indonesia. Mencermati hal tersebut memberikan gambaran kepada kita bahwa potret kehidupan keagamaan di Indonesia telah terjadi pergeseran yang pada awalnya tradisionalis-pluralis tetapi dengan berkembangnya modernisasi dan budaya yang ada wajah Islam Indonesia berubah menjadi modernis-radikal. Dengan demikian kami mencoba membaca kembali dialog agama dan budaya nusantara dalam kaitannya dengan konsep dan gerakan radikalisme Islam Indonesia.

Kata Kunci: Agama, Budaya, Radikalisme

A. Pendahuluan

Abad 21 M sebagai milenium ketiga merupakan era kebangkitan agamayang dibarengi dengan meningkatnya dinamika kebudayaan manusia yang dinamis sehingga hal ini menimbulkan persepsi dan penafsiran terhadap ajaran agama yang berbeda-beda yang akhirnya berujung pada pola keberagaman yang berbeda pula, sebagaimana apa yang disampaikan oleh Huston Smith bahwa dunia sekarang sudah mulai memasuki periode krisis yang berlangsung terus-menerus dan sangat mendasar. Kesetiaan ummat terhadap agamanya biasanya melahirkan sikap dan pemahaman keagamaan yang bersifat eksklusif. Sifat pemahaman keagamaan seperti ini biasanya menempatkan diri sebagai kekuatan yang paling dominan dan bersifat garang, beringas,

penyebar semangat kebencian terhadap sesama yang berujung pada konflik yang berbasis pada etnis-religious. Corak keberagamaan seperti inilah telah menggejala di berbagai penjuru dunia termasuk di Indonesia.

Sifat pemahaman keagamaan yang eksklusif menjadi sebuah ancaman bagi kehidupan berbangsa dan bernegara yang multi-etnis seperti Indonesia. Hal seperti itu disebabkan karena bagi kaum eksklusif memandang hanya pendapatnya yang paling benar dan yang lain salah dan harus ditiadakan bila perlu dimusnahkan dengan kekerasan karena bagi mereka bertentangan dengan ajaran agamanya. Model atau pola keberagamaan seperti ini biasanya bersifat puritan dan militan sehingga yang akhirnya menghasilkan gesekan pemahaman teks-teks keagamaan dan berujung pada konflik etnis-religious. Fenomena seperti ini sejalan dengan tesis Huston Smith, yang mengatakan bahwa keberadaan *etnis-religious* (etnisitas dan agama) telah mengantarkan masyarakat saling mengklaim identitasnya masing-masing dan mereka merasa berbeda satu sama lainnya sehingga menjadikan garis-garis pemisah antarbudaya (*cultural fault lines*) semakin terjadi kenyataan pada garis pertentangan yang amat mendasar.¹

Mencermati fenomena di Indonesia memberikan gambaran kepada kita bahwa potret kehidupan sosial keagamaan telah terjadi pergeseran nilai yaitu dari pluralisme menjadi radikalisme. Asumsi ini didasarkan pada sejarah kondisi Indonesia sejak dulu kaya akan pluralis tetapi dalam sepuluh tahun terakhir Indonesia bukan hanya dikenal sebagai negara dengan motto Bhinneka Tunggal Ika-nya saja, tetapi juga sebagai bangsa dengan jumlah tantangan dan masalah yang timbul atas kemajemukannya (etnis, agama, sosial, dan budaya). Kondisi demikian Indonesia telah dihadapkan oleh beberapa problem kemanusiaan yang nantinya akan mengancam keberadaan nilai-nilai

¹ Kunawi Basyir, "Membangun Kerukunan Antarumat Beragama Berbasis Budaya Lokal Menyama Braya di Denpasar Bali, dalam *Religio : Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 6 No. 2 (Surabaya: FUF UINSA, 2016), h. 187. Lihat juga Huston Smith, *Agama-agama Manusia* terj. Safroedin Bahar (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), h. 56.

pluralisme yang sudah bertahun-tahun menjadi ikon bangsa yang multikultur.

Berangkat dari fenomena tersebut di atas, maka artikel ini akan membaca dan menganalisis sejauh mana dialog (akulturasi) agama dan budaya Nusantara membawa dampak terhadap pemahaman dan gerakan radikalisme Islam di Indonesia.

B. Dialog Agama dan Budaya di Indonesia

Indonesia adalah sebuah negara dengan beragam penduduknya baik dari suku, agama, maupun budaya dan bahasa. Bentuk masyarakat seperti ini lebih kita kenal dengan masyarakat yang multi-etnis dan multi-agama. Hasil penelitian Furnival menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk yaitu suatu masyarakat yang terdiri atas beberapa elemen yang hidup secara individu tanpa adanya pembauran antar sesama dengan wadah politik yang berbeda-beda. Sistem politik multikultural masyarakat Indonesia tidak didasarkan kesepakatan bersama (*common will*), padahal masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang multi-kultur dengan berbagai budaya yang berbeda.² Hal semacam ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Hildred Geertz yang menyatakan bahwa, masyarakat majemuk adalah masyarakat yang terbagi dalam sub-sub sistem, setiap sistem berdiri sendiri-sendiri tanpa terikat adanya ikatan-ikatan yang bersifat primordial.³

Kemajemukan tersebut ditandai oleh adanya berbagai suku bangsa yang berbeda-beda dan masing-masing mempunyai cara hidup dan cara pandang yang berbeda pula. Di samping perbedaan budaya, keragaman agamapun sangat mewarnai kehidupan bangsa yang multi etnis ini, perbedaan agama dan budaya seyogjanya sebagai alat pemersatu bangsa akan tetapi pada sepuluh tahun terakhir justru

² J.S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India* (Washington Square: New York University Press, 1957), h. 156.

³ Hildred Geertz, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia* (Jakarta: YIIS, 1969), h.67.

kedua varian itu menjadi alat pemecah bangsa. Dengan demikian perlu adanya kajian yang serius tentang hubungan agama dan budaya yang terkait dengan konflik sosial yang terjadi selama ini.

Dalam kehidupan sosial, agama biasanya disinkretikkan dengan budaya yang ada, apabila mereka melanggar aturan atau tradisi yang ada maka akan menimbulkan sikap keagamaan yang sektarianistik yang pada gilirannya menimbulkan masalah-masalah baru dalam kehidupan keagamaan. Perbedaan dalam memahami doktrin keagamaan akan memicu pula terjadinya gesekan pemahaman teks keagamaan dan sudah barang tentu akan menimbulkan konflik sosial dengan membawa isu agama sebagai jargon gerakannya. Fenomena seperti ini memberikan asumsi kepada kita bahwa problem yang dihadapi masyarakat dewasa ini adalah kekosongan otentisitas keagamaan, sehingga dua kubu antara kelompok kaum eksklusif yang cenderung puritan dan kaum inklusif yang cenderung moderat telah berebut untuk mendefinisikan dan mengaktualisasikan agama masing-masing dengan membangun basis teologi yang berbeda sebagai landasan pijakan aktifitasnya yang sama-sama mengkalim berasal dari teks-teks kitab sucinya.

Perbedaan tersebut terjadi karena ketika kaum eksklusif memahami teks-teks keagamaan cenderung bersifat tekstualis dan tidak bisa mengambil pesan nilai yang disampaikan oleh teks sehingga kongklusi yang didapatkan tidak relevan lagi dengan perubahan dan perkembangan budaya yang ada, secara kultural kaum ini cenderung pada sesuatu yang vulgar dan tidak tertarik pada hal-hal yang bersifat intelektual sehingga kaum ini dapat dicirikan sebagai kaum yang anti terhadap sejarah keberadaan Islam.⁴ Berbeda dengan kaum inklusif (moderat), mereka lebih sadar terhadap keberadaan sejarah sehingga ketika memahami Islam mereka lebih rasionalis, idealis, dinamis, dan memakai metode yang kritis dalam memahami teks-teks keagamaan.⁵

⁴ Petter Huff, "The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue," *Cross Current* (Spring/Summer, 2002).

⁵ Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Arieu (Jakarta: Blantika & Tha Wahid Institut, tt), h. ix.

Gelombang modernisasi dan globalisasi yang dibarengi dengan adanya dinamika budaya, agama, dan etnis yang ada di Indonesia adalah sebagai pemicu utama tumbuh dan berkembangnya kedua aliran tersebut yang mempunyai konsep dan gerakan yang berbeda. Hal ini menjadi persoalan tersendiri yang harus diselesaikan demi tumbuh dan berkembangnya keragaman yang ada. Berangkat dari apa yang disampaikan Abdul Karim Soroush bahwa setiap komunitas beragama selalu dihadapkan pada dua persoalan penting, yaitu: *local problems* (problem lokal) dan *universal problems* (problem universal). Bagi Soroush, problem yang dihadapi masyarakat saat ini adalah masalah keadilan, problem-problem perdamaian, dan hak asasi manusia. Oleh karena itu, hal-hal yang harus dilakukan pada masyarakat multikultural dewasa ini adalah bagaimana membangun sebuah peradaban dunia yang bisa menghasilkan wajah baru yang aman, tenteram, dan berkeadilan yang terwujud dalam iklim kehidupan yang harmonis.⁶

Perlu diingat bahwa hal-hal yang sering muncul pada masyarakat multikultural adalah adanya kecenderungan di antara masing-masing suku bangsa untuk mengekspresikan identitas budaya mereka melalui cara-cara yang spesifik satu dengan lainnya yang saling berseberangan. Jika kondisi ini ditampilkan secara eksklusif tanpa adanya kesesuaian untuk saling mengakui dan menghargai, maka persaingan dan konflik sosial akan menjadi ancaman yang serius dalam praktik komunikasi antarbudaya (multikultur) karena batas-batas kesukubangsaan menjadi semakin nampak karena suku mayoritas akan semakin mendominasi terhadap suku minoritas melalui tindakan-tindakan yang acap kali diskriminatif.⁷ Maka dari itu multikulturalisme akan lebih bermakna jika masyarakat yakin akan kesadaran individu atau kelompok terhadap adanya perbedaan. Yang kesemuanya itu biasanya sangat ditentukan oleh kesiapan mereka dalam menerima informasi dan pengetahuan tentang budaya, walaupun kedua sarana itu pada umumnya tidak netral tetapi dengan adanya informasi dan pengetahuan itu mereka

⁶ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush* (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 63.

⁷ Athonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri* (Depok: Kepik, 2012), h. 49.

akan dapat didorong untuk merefleksikan maksud dan tujuan dalam melakukan kontrol terhadap pengambilan keputusan⁸

Era globalisasi yang melanda bangsa Indonesia makin menambah angka keragaman dan perbedaan. Keragaman dan perbedaan tersebut akan berdampak terhadap adanya perang identitas dan peradaban dengan mengusung isu-isu keagamaan yang berbeda pula. Bisa kita lihat seperti kelompok Wahabiyah yang mengusung budaya Timur Tengah (Saudi Arabia) sebagai komunitas Islam yang paling benar, lain lagi dengan komunitas dari Syiria dan Irak dengan mengusung isu Negara Islam yang tergabung dalam *Islamic State of Iraq and Syiria* (ISIS), sedang komunitas Islam dari Iran dengan mengusung budaya Persinya yang tergabung dalam kelompok Syi'ah. Sedangkan komunitas yang berasal dari India dengan segenap budaya Indianya yang tergabung dalam kelompok Ahmadiyahnya.

Kelompok-kelompok Islam tersebut lagi boming mewarnai bumi Nusantara yang berhadapan dengan kelompok-kelompok Islam lokal sebagaimana yang tertera di atas sehingga Indonesia dihadapkan oleh beberapa kelompok Islam yang kesemuanya mempunyai orientasi ideologi keagamaan yang berbeda-beda. Kelompok-kelompok tersebut dapat kita temukan seperti kelompok Sunni, Shi'ah, Ahmadiyah, dan juga Wahabiyah. Disamping kelompok ini kita juga menjumpai organisasi-organisasi keagamaan yang mempunyai nafas yang sama dengan mengusung isu yang berbeda, lihat saja Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI) dengan jargon Khilafahnya sebagai orientasi gerakannya yaitu dengan cara mengembangkan gerakan Islam transnasionalnya di bawah kepemimpinan tunggal khalifah Islamiyah. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang mengusung isu "Negara Islam" di bawah kepemimpinan seorang amir. Sedangkan Front Pembela Islam (FPI) dengan Laskar Jihad-nya telah mengusung isu "Khilafah" dan

⁸ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 55.

orientasi gerakannya lebih mengarah pada penerapan shari'ah pada tingkat masyarakat bukan pada level negara.⁹

Mencermati gerakan ideologi keagamaan sebagaimana tersebut dapat kita gambarkan bahwa terjadi pergeseran perjuangan bagi kaum eksklusif yaitu dari pengislaman negara (formalisasi shari'ah pada level negara) ke pengislaman pada level keluarga dan masyarakat (*Islamized space*) dengan menerapkan model shari'ahnya. Maka dari itu baik HTI, MMI, FPI, maupun Laskar Jihad memiliki kesamaan dalam orientasi politiknya yaitu menolak sekulerisasi dan demokrasi berbeda dengan kelompok Islam moderat yang mengusung isu demokrasi sebagai orientasi gerakannya.

C. Wajah Baru Islam di Indonesia: Dari Pluralis menuju Fundamentalis

Berbicara masalah Islam sebagai agama tidak bisa kita lepaskan dari kajian agama dan budaya, walaupun antara agama dan budaya mempunyai corak dan wilayah tersendiri akan tetapi kedua fenomena ini tidak bisa kita lepaskan antara satu dengan yang lain. Hal ini terjadi karena agama diperlukan dalam kehidupan berbudaya untuk memberi arah kesadaran etika agar hasil budayanya lebih bermakna dan ideal. Sementara agama memerlukan sarana yaitu budaya agar ia eksis dalam kehidupan manusia, sebab tanpa adanya budaya agama tidak akan bisa diwujudkan secara konkrit dalam kehidupan manusia, sebagaimana yang disampaikan oleh Bustanuddin Agus bahwa agama merupakan bagian dari budaya karena agama dapat melahirkan budaya, dan agama terpisah dengan budaya.¹⁰

⁹ Kunawi Basyir, "Ideologi Gerakan politik Islam di Indonesia", dalam *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol 16. No. 2 (Ponorogo: STAIN Ponorogo, 2016), h. 357. Lihat juga dalam Oliver Roy, *The Failure of Politic Islam*. Trans Carol Volk (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1994), h.75. Syamsul Arifin, "Multikulturalisme dalam Skema Deradikalisasi Paham dan Gerakan Keagamaan Radikal di Indonesia," dalam *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* (Balikpapan: Kemenag RI, 2014), h.19.

¹⁰ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar antropologi Agama* (Jakarta: Rajawali Press, 2013), 33

Perlu diketahui bahwa manusia lahir, hidup, dan mati selalu mencari makna, pencarian makna ini penting sebagaimana kebutuhan mencari makan dan tempat tinggal. Makna kehidupan bagi manusia adalah kerinduan kepada Yang Maha Suci dan hal inilah merupakan kebutuhan manusia yang paling abadi. Untuk memenuhi kebutuhan akan makna kehidupannya, manusia akan selalu rindu kepada Yang Maha Suci. Hal demikian merupakan bukti nyata bahwa kebudayaan apapun di dunia memerlukan kehadiran Yang Maha Suci sebagai sebuah refleksi kesadaran manusia dengan Tuhannya.¹¹ Tetapi ketika agama mengalami proses dalam kehidupan manusia, sikap egois dan fanatis mulai tumbuh dalam diri penganutnya yang pada gilirannya dapat menyuburkan sikap keberagaman yang eksklusif.¹²

Beragamnya sikap keagamaan yang berbeda-beda menunjukkan bahwa agama bukan hanya persoalan keyakinan pribadi yang melekat pada diri individu saja tetapi juga memiliki dampak psikologis bagi kehidupan masyarakat secara keseluruhan,¹³ sehingga bagi masyarakat modern agama dimaknai sebagai salah satu struktur institusional yang melengkapi keseluruhan kepentingan sosial, dan menjadi simbol pemersatu aspirasi manusia yang paling dominan. Di sinilah agama mempunyai power yang bisa melahirkan kecenderungan yang bersifat revolusioner karena agama sebagai sumber kebudayaan, agama sebagai simbol yang diimplementasikan untuk menciptakan suasana perdamaian, baik perdamaian hati maupun perdamaian sosial.¹⁴

¹¹ Kunawi Basyir, "Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Multikultural: Studi tentang Konstruksi Sosial Kerukunan Umat Beragama Islam-Hindu di Denpasar Bali, *Disertasi* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014), h. 2. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), h. 38. Muhaimin, *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), h. 57.

¹² Raimundo Pannikar, *Dialog Intra Religius*, terj. J. Dwi Helly Purnomo dan H. Puspobinatma (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 18. Lihat juga Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies and Religious Diversity* (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996), h. 158.

¹³ Kunawi Basyir, *Disertasi*, h. 15. Lihat juga dalam Richard T. Schefer, *Sociology* (New York: Mc. Graw-Hill, 1989), h. 336.

¹⁴ Elgin F. *Social Science* (New York: Macmillan Publishing Company, 1978), h. 311. Thomas E. O'Dea, *Sosiologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 13. Djamannuri, *Agama Kita dalam Perspektif Sejarah Agama-*

Karena agama merupakan realitas sosial (*social reality*) sudah barang tentu memiliki peran atau fungsi penting bagi kehidupan masyarakat. Salah satu peran penting agama bagi kehidupan sosial adalah sebagai kontrol sosial (pengawasan sosial) karena agama di sini sebagai sistem norma dan sistem nilai yang telah memberikan pembatasan (*limitast*) dan pengkondisian (*conditioning*) terhadap tindakan atau perilaku individu atau masyarakat sehingga dapat mengarahkan tercapainya tujuan masyarakat itu sendiri. Di sinilah agama mempunyai tanggung jawab atas adanya norma-norma religius yang diberlakukan atas masyarakat pada umumnya. Agama melakukan pengawasan dan sebagai salah satu kontrol untuk menyeleksi kaidah-kaidah susila yang baik dan mengukuhkannya sebagai kaidah yang harus dipatuhi oleh pemeluknya, Di sinilah letak fungsi profetik atau fungsi kritis agama terhadap terciptanya dan tegaknya aturan dan keadilan sosial.

Perlu digaris bawahi bahwa keyakinan dan norma agama dapat mempengaruhi perilaku para pemeluknya dan dapat mengontrol tindakan manusia serta bisa menjaga masyarakat tetap "*in line*" memposisikan agama sebagai instrumen efektif dan signifikan untuk kritik terhadap kelas penguasa. Bahkan kaum skeptis dan atheis pun mengakui bahwa "*religion is a mechanism which inspires terror, but terror useful for preservation of society*"¹⁵ agama memegang peran penting dalam memberikan legitimasi struktur sosial yang ada. Nilai dan norma agama memberikan penguatan terhadap instistusi sosial lain serta tatanan sosial sebagai suatu keseluruhan.¹⁶

Lebih lanjut Schaefer menyatakan bahwa agama bukan hanya merupakan persoalan keyakinan pribadi yang melekat dalam diri individu saja akan tetapi memiliki dampak sosial bagi masyarakat secara keseluruhan sebagai hakikat kolektifnya". Dengan demikian dapat kita katakan bahwa hakekatagama adalah merupakan

Agama (Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, 2000), h.35.

¹⁵ Park E Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge: Massachusetts. Harvard University Press, 1959.), h. 240.

¹⁶ Richard T Schaefer, *Sociology*, h.363.

sistem norma dan sistem nilai yang mempunyai power daya ubah (*transformabilitas*) pada masyarakat dan bagi pemeluknya.¹⁷

Melihat definisi agama sebagaimana tersebut di atas memberikan gambaran kita bahwa agama adalah sebagai alat pengikat sosial, tetapi pada realitas yang ada justru menggambarkan sebaliknya yaitu agama memegang kunci untuk merubah peradaban yang suram hal ini ditandai adanya konflik-konflik sosial yang berbasis agama di Indonesia seperti sejak berakhirnya pemerintahan Orde Baru ketegangan politik yang berbasis pada ideologi keagamaan telah terjadi, hal ini dapat kita tengarai ketika sentimen etnis dan agama turut dimainkan di dalamnya. Suasana politik tidak semakin mereda akan tetapi malah meruncing pada ranah kehidupan sosial keagamaan di Indonesia.

Gerakan reformasi tahun 1998 adalah merupakan era baru bagi Indonesia untuk memasuki suatu fase dalam proses penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Pada fase ini eksploitasi kebebasan berpendapat telah mewarnai ruang publik, dimana gairah politik dalam ruang demokratisasi telah meledak-ledak, di mana hasrat orang untuk kembali memainkan identitas primordialnya begitu menggelora terutama identitas etnis dan agama. Maraknya kekerasan komunal di tahun-tahun awal era transisi ini merupakan efek lanjut sekaligus bukti faktual betapa signifikan preferensi etnis dalam mempengaruhi besaran konflik dan kekerasan atas nama agama sehingga pluralisme agama pada masyarakat multikultural menjadi taruhannya.

Eksklusifitas dan inklusifitas keagamaan menjadi tontonan yang menarik di panggung demokratisasi yang baru seumur jagung pada waktu itu. Sikap keberagaman yang eksklusif merupakan fenomena revivalisme Islam semakin menguat mewarnai ruang publik terutama pasca ambruknya rezim Orde Baru. Momentum itu mereka manfaatkan seiring euforia reformasi dan terbukanya kran kebebasan berpendapat dan berserikat. Representasi institusionalnya terlihat menyolok dengan menjamurnya sejumlah organ-organ penghela ideologi Islamisme.

¹⁷ *Ibid.*, h. 36.

Secara umum, watak ideologi gerakan keagamaan kaum eksklusif cenderung radikal karena bagi mereka bahwa kebenaran hanya milik mereka dan menafikkan kebenaran yang ada pada ajaran dan keyakinan orang lain. Untuk memberikan batasan lebih jelas mengenai makna esensial eksklusifisme adalah bahwa kaum eksklusif berpegang teguh kepada “hanya ada satu agama yang mengajarkan kebenaran, kedua, keselamatan hanya dapat dicapai dalam agama tertentu”.

Fenomena tersebut memberikan gambaran kepada kita bahwa corak pemahaman dan pengamalan keagamaannya berbeda dengan kelompok Islam yang lain seperti kelompok Islam Moderat, Islam Liberal, dan juga Islam Kultural karena Kelompok ini memiliki pemikiran dan gerakan yang lebih humanis dibanding kelompok Islam eksklusif (radikal). Kedua karakteristik tersebut tidak diperoleh dari tempat yang kosong tetapi ditentukan oleh tempat dan waktu (kondisi dan situasi) yang membentuknya. Di sini kita dapat menggambarkan bahwa Islam Radikal adalah sebuah paham keislaman yang menginginkan dilakukannya perubahan sosial dan politik sesuai Syari’at Islam yang dilakukan dengan cara kekerasan dan dramatis.¹⁸ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa karakteristik pemahaman dan gerakan Islam Radikal dapat dicirikan sebagai berikut:

Pertama, mereka cenderung mempromosikan peradaban tekstual Islam, ini terkait dengan pendekatan tekstual-skriptualistik mereka yang begitu dominan dalam memahami teks-teks keagamaan. Teks sepenuhnya dihipnotis hanya sebagai teks, dan bukan discourse sehingga mensubordinasi konteks historis, sosiologis, dan latar kultural teks. Kebenaran wahyu diyakini hanya dapat ditangkap dengan analisis gramatikal dan makna kata dalam teks belaka. Wahyu dipandang sebagai suatu yang final tanpa alternatif. Akibatnya, kebenaran Islam yang diketengahkan tidak lagi visioner. Secara epistemologi, gerak intelektualnya bukan memproduksi pengetahuan baru melainkan

¹⁸ Afif Muhammad, *Agama dan Konflik Sosial* (Bandung: Marja, 2013), h. 63- M. Syafi’i Anwar, “Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia”, dalam M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal Islam di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008),h. xii.

sekedar mereproduksi pengetahuan masa lalu.¹⁹ Cara berpikir seperti inilah segera mudah membentuk sikap sosial eksklusif dan apologetik

Kedua, merekaselalu membaca dan menyikap realitas dengan serba *Shari'ah-minded*. Islam bagi mereka serukan sebagai solusi institusional bagi seluruh persoalan bangsa. Ide ini seolah menemukan momentum politiknya menyusul jatuhnya Orde Baru dan justifikasi moralnya di tengah krisis multidimensional yang mereka anggap sebagai akibat dari sistem sekular dan kapitalistik.

Ketiga, mereka cenderung percaya berlebihan terhadap teori konspirasi di mana umat Islam sebagai korbanya. Dalam konteks ini, Barat diyakini mempunyai dan menjalankan agenda tersembunyi (*hidden agenda*) dengan cara berkomplot menjalin aliansi politik, ekonomi, militer, dan budaya untuk melenyapkan Islam dan menghancurkan umatnya. Kepercayaan yang berlebihan tersebut didasarkan pada pemahaman literal-tekstual atas ajaran sekaligus refleksi ketakberdayaan menghadapi hegemoni kekuasaan politik, militer, ekonomi, dan juga budaya Barat yang diidentikan sebagai produk peradaban Yahudi-Kristiani.

Ke-empat, mereka mempunyai kecenderungan untuk mengembangkan agenda anti-pluralisme. Salah satu alasannya adalah karena gagasan pluralisme berasal dari Barat. Selain itu juga berdasar keyakinan konspirasional bahwa pluralisme adalah cara ideologis Barat untuk menyerang Islam sebagai kebenaran tunggal. Untuk menentang pluralisme mereka meyakini bahwa Allah swt telah menciptakan perbedaan antara “muslim” dan “kafir”. Dengan interpretasi literal-tekstual mereka menganggap bahwa kaum Yahudi dan Nasrani adalah kelompok yang terkutuk. Penolakan terhadap pluralisme yang bermuara pada sikap intoleran dan pro kekerasan merupakan konsekwensi lanjut dari model keberagamaan yang menggegami eksklusifisme tersebut.

Dari beberapa karakteristik tersebut dapat kita definisikan bahwa gerakan Islam radikal di Indonesia dapat kita kategorikan sebagai gerakan Islamisme (Islam politik). Sebagaimana disampaikan oleh

¹⁹ Mohammed Arkoen, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Book-The Institute of Ismaili Studies, 2002), h.170

Greg Fealy yang dikutip oleh Masdar Hilmi bahwa gerakan Islamisme tidak dapat ditempatkan dalam satu kategori terpisah dengan Islam radikal karena pemikiran kelompok ini bersifat eksklusif sehingga pada masa Orde Baru mengambil dua bentuk manifestasi. Bentuk pertama kelompok ini dimanifestasikan dengan perjuangan struktural untuk mendapatkan kekuasaan melalui Pemilihan Umum seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PKS (Partai Keadilan Sejahtera), PUI (Partai Umat Islam). Bentuk kedua kelompok ini memanifestasikan dirinya melalui aktifitas sosial budaya di luar panggung politik formal seperti HTI, MMI, FPI, JI. Yang kesemuanya itumempunyai tujuan yang sama untuk menyebarkan Islam di semua level melalui penerapan Shari'ah Islam.²⁰

Dalam konteks Indonesia, pemahaman dan sikap keberagamaan yang eksklusif ini populer dengan sebutan Islam fundamentalis. Label seperti ini sebenarnya sudah cukup lama diberikan kepada Islam. Lihat saja Dhillip Hiro, David Sagiv, dan Montgomery Watt ketika menyebut gerakan-gerakan Islam di Mesir pada 1928 yang dipelopori oleh Hasan al-Banna, bagi al-Bana bahwa iklim politik di Mesir bernuansa westernisasi menjadi pijakan politik al-Banna, menurutnya membangkitakan masyarakat muslim untuk kembali ke Islam sejati adalah sebuah keniscayaan. Mereka mengupayakan solidaritas Islam, meng-Islamisasi ilmu modern, menerapkan hukum agama, dan juga menentang kultur Barat yaitu dengan jalan memulihkan kekhalifahan. Melihat seperti itu maka al-Banna dan kawan-kawan siap menjadi promotor untuk melawan politik Barat agar tujuan kekhalifahan yaitu mencapai keadilan sosial dan menjamin kesempatan yang memadai bagi semua individu muslim. ²¹

Gerakan radikalisme Islam di Indonesia dapat disinyalir bahwa gerakan ini telah diinspirasi oleh imigran Arab dari Hadramaut Yaman

²⁰ Masdar Hilmi, *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru* (Yogyakarta : Kanisius, 2009), h. 24.

²¹ Dilip Hiro, *The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York: tp, tt), h.61. David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian w. Asmin (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 61. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Roudledge, 1988), h. 123. Dhillip Hiro, *Islamic Fundamentalism* (London: 1989), h. 32.

ke Indonesia dengan membawa ideologi baru yang bisa mengubah kontelasi umat Islam. Ideologi yang fundamentalis yang bercorak radikal itu diduga banyak pengaruh dari pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab yang saat itu menjadi ideologi resmi pemerintah Arab Saudi, sedangkan Muslim Indonesia sebagian besar penganut madzhab Sunni.

Dalam peta politik di Saudi Arabia bahwa gerakan Wahabbi ini telah menggoyang pendulum reformis Islam ke titik ekstrim, mereka bekerja sama dengan kabilah lokal di Nejd (Ibn Sa'ud) dengan melancarkan isu jihad terhadap kaum muslimin yang menyimpang dari ajaran Islam yang murni, menurutnya masyarakat Islam telah banyak menyimpang dari ajaran Islam yang murni, mereka mempraktikkan bid'ah, khurafat, dan juga takhayul. Gerakan Wahabiyah ini tidak hanya berupa purifikasi *tawhīd* saja akan tetapi juga pertumpahan darah dan penjarahan di kedua kota suci (Makkah dan Madinah) yang diikuti permusuhan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktik-praktik menyimpang dari ajaran Islam.²²

Mengacu pada indikasi radikalisme Islam di Indonesia sebagaimana disebutkan di atas maka dapat dikatakan bahwa cikal bakal gerakan tersebut merupakan kelanjutan dan ter-inspirasi oleh gerakan radikalisme Islam pada awal kemerdekaan Indonesia seperti gerakan yang dipimpin oleh Kartosuwiryo di bawah bendera Darul Islam (DI). Fenomena ini merupakan sebuah gerakan politik yang mengatasnamakan agama, tetapi tidak lama gerakan ini bisa ditumbangkan oleh Orde Baru. Pada tahun 1976 gerakan ini muncul lagi pada nama yang berbeda yaitu gerakan Komando Jihad (Komji), sedang pada tahun 1977 gerakan ini berkembang dengan sebutan Front Pembebasan Muslim Indonesia (FPMI).²³

Pada masa Orde Baru gerakan radikalisme Islam bisa ditekan melalui Undang-Undang Keormosan yang mewajibkan bagi semua

²²Youssef M. Choueiri, *Islamic fundamentalisme* (Twayne: Boston Publisher, tt), h. 9.

²³Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalis, Modernis, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 43.

organisasi sosial dan politik untuk menjadikan Pancasila sebagai azas tunggal. Walaupun demikian sesungguhnya cita-cita untuk menegakkan Syari'at Islam tidak hilang sebab begitu rezim Orde Baru jatuh, aspirasi-aspirasi tentang diberlakukannya Syari'at Islam di Indonesia kembali merabak.²⁴

Pemahaman dan pemikiran keagamaanya bagi kelompok radikal tersebut bersifat tekstualis dan skriptual. Mereka lebih memahami teks-teks keagamaan hanya dari sisi harfiahnya (makna lahir teks), mereka menghindari cara berfikir yang sifatnya akliyah (nalar) hal ini dikawatirkan akan mengurangi kemutlakan nas-nas suci yang berasal dari Tuhan.²⁵ R. Hrair Dekmejian misalnya, ia memandang bahwa munculnya berbagai gerakan ideologi keagamaan dalam Islam banyak dipengaruhi oleh adanya perbedaan yang timbul dari penafsiran yang berbeda terhadap al-Qur'an dan al-Hadith terutama pada periode awal sejarah Islam. Selain faktor tersebut, faktor psikologis karena situasi krisis, dan juga faktor sosial (kondisi sosial-ekonomi). Bagi mereka tidak ada jalan lain untuk menghidupkan kembali Islam di Indonesia kecuali harus kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadith baik untuk menata kehidupan sosial, budaya maupun politik.²⁶

Sebagai akibat penafsiran seperti ini, mereka cenderung menghidupkan kembali figur-figur sejarah dalam konteks sekarang. Mereka memandang bahwa kondisi umat Islam saat ini berada pada masa yang paling buruk, maka dari itu perlu mengembalikan umat Islam seperti semula yaitu dengan cara membangun masyarakat ideal seperti pada masa Rasulullah,²⁷ masyarakat yang ideal bagi mereka adalah terbentuknya "*khilafah Islam*", yaitu suatu model sistem

²⁴ Afif Muhammad, *Agama*, h.72.

²⁵ Syamsul Arifin, *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis* (Malang: UMM Press, 2005),h.29.

²⁶ R. Hrair Dekmejian, "Islamic Revival:Catalists, and Consequences," dalam *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. Shireen T. Hunter (Bloomington and Indianapolis: indian University Press, 1988),h.12.

²⁷ Nurcholis Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan pembukuan Hukum Islam" dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*(Jakarta: Paramadina, 2004), h.14.

pemerintahan yang terbukti mampu menciptakan masyarakat ideal, maka dari itu hanya dengan “Negara Islam” lah zaman keemasan Islam yang pernah dicapai pada masa lampau harus diulang dengan kondisi dan bentuk serupa.²⁸

Menurut mereka, Islam merupakan satu-satunya landasan dan pandangan hidup yang komprehensif, menyeluruh sehingga persoalan-persoalan politik, hukum, dan juga kemasyarakatan tidak bisa dipisahkan dengan agama. Bagi mereka Islam satu-satunya pandangan hidup yang bisa mendorong untuk berdakwah dan mengajak pengikutnya agar kembali ke Islam, sebagai suatu usaha untuk melakukan perubahan sosial, maka diperlukan jihad, hal ini merupakan tugas suci untuk melawan berbagai macam kemungkinan, kebatilan, dan mungsu-mungsu yang membenci Islam.²⁹

Untuk melihat sikap keagamaan kaum eksklusif Islam di Indonesia dapat kita simak dari tesis Anthony Giddens, bahwa kaum eksklusif yang tergabung dalam gerakan fundamentalisme Islam³⁰ disebabkan oleh adanya konflik antara tradisi dengan kosmopolitanisme di era globalisasi yang baru terjadi pada masa perang dingin. Globalisasi ditandai dengan adanya kesemerawutan dan tidak adanya dominan tunggal dalam perkembangan dunia. Globalisasi mencerabut seluruh akar identitas manusia sehingga tercipta adanya kegelisahan. Salah satu jalan keluar bagi mereka adalah memilih jalan fundamentalis untuk berhadapan dengan nilai-nilai kosmopolitanisme.³¹ Hal ini sejalan dengan pandangan Manuel Castells, ia mengatakan bahwa fundamentalisme agama merupakan ‘*defensive reaction*’

²⁸ Fathi Osman, “Islam in a Modern State: Democracy and the Concep of Shura (Paper-Georgetown University, D.C., t.th), h.35.

²⁹ Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004),h.4.

³⁰ Uraian tentang fundamentalisme dapat dibaca dalam James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1981); lihat juga Fauzan, “Fundamentalisme Dalam Islam” dalam *Al-Adyan*, Vol. V, No. 1 (Juni 2010), h. 47 – 60.

³¹ Antony Giddens, *Human Societies a Reader* (Cambridge: Polity Press, 1992), h. 38.

terhadap globalisasi yang telah menimbulkan ketidakpastian dan ketercerabutan identitas.³²

Nasib yang sama juga dialami oleh negara-negara yang berbasis Islam di dunia seperti di Turki, Mesir, Libya, Afganistan dan juga Indonesia. Robert John Ackermann menyatakan bahwa agama-agama besar selalu terlibat dalam gerakan kritik, agama yang tidak dapat melancarkan kritik sosial berarti agama itu sudah mati, ia memberikan contoh agama Kristen di Eropa, ketika agama ini menunjukkan keterlibatannya dalam melakukan kritik atas munculnya kesadaran kolektif yang telah membuat kemandekan berpikir masyarakat Eropa maka muncullah kebangkitan agama Kristen Protestan dengan sifat radikalnya sebagai tanda era kebangkitan reformasi di Eropa.³³

Beberapa pengamat politik Islam mempunyai pandangan yang berbeda dalam menganalisis praktik kekerasan yang terjadi di Indonesia. Zainuddin Maliki misalnya, ia memandang bahwa gejolak radikalisme Islam Indonesia lebih tepat sebagai gejala sosial-politik dari pada gejala keagamaan walaupun mereka tetap menggunakan label-label keagamaan dalam praktik gerakannya tetapi tidak lepas dari respon mereka terhadap perkembangan struktural ekonomi politik yang terjadi selama ini.³⁴ Sebagaimana yang diungkapkan oleh Amin Rais yang dikutip oleh tim ICCE UIN Jakarta, bahwa ketidakmampuan pemerintah dalam memperbaiki situasi politik, ekonomi, budaya terutama di negara-negara Islam akan membuat

³² Manuel Castells, *The Power of Identity* (London: Blackwell Publications, 1997), h. 49.s

³³ Robert John Ackermann, *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, (Jakarta: PT. BPK Gunung Munia, 1991), h.68.

³⁴ Depolitisasi itu nampak ketika pemerintah mengeluarkan Undang-Undang tentang pelarangan penggunaan simbol-simbol Islam di ranah publik seperti pelarangan penggunaan azas Islam dalam organisasi keagamaan, maupun penggunaan jilbab. Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010),h.75.

frustasi dan kemarahan publik untuk bertindak radikal dalam menentang kebijakan pemerintah.³⁵

Sedangkan Rizal Sukma sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Zainul Hamdi memandang lain bahwa praktik kekerasan yang dilakukan oleh masyarakat Islam Indonesia adalah karena motif agama dan etnis terutama yang terjadi pada masa pasca Orde Baru dengan alasan bahwa angka kerusuhan dengan sentimen agama dan etnis sangat tinggi dan tersebar di berbagai daerah.³⁶ Hal yang demikian variabel emosi keagamaan menjadi salah satu yang harus kita jadikan pijakan analisis nya sebagaimana menurut Robert John Ackermann dan Azumardi Azra bahwa gejala radikalisme Islam di Indonesia lebih tepat jika dilihat dari fenomena sosial politik dari pada gejala keagamaan itu sendiri, hal yang demikian karena memburuknya posisi negara-negara Islam dalam konflik utara-selatan menjadi pemicu utamanya karena bagi mereka bahwa peradaban global kurang menguntungkannya sehingga menimbulkan perlawanan terhadap kekuatan yang mendominasi peradaban dunia yaitu Barat dengan cara membawa bahasa, simbol-simbol serta slogan-slogan agama agar bisa menyentuh emosi keagamaan dan menggalang kekuatan untuk mencapai tujuan jihad nya.³⁷

Emosi keagamaan tersebut biasanya sulit dikendalikan dan mudah dibakar dengan isu-isu yang menggambarkan kejahatan umat lain atas umat sendiri, di sinilah terbentuk solidaritas keagamaan untuk kawan yang tertindas oleh kekuatan tertentu sehingga memicu tindakan-tindakan destruktif. Biasanya pesan kearifan agama dan bahkan masukan dari para tokoh agama tidak berdaya menghadapi kobaran emosi yang disemangati oleh tindakan pembelaan atas nama

³⁵ Tim ICCE, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia & Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah Press, 2000), h.240.

³⁶ Ahmad Zainul Hamdi "Pergeseran Islam Madura:Perjumpaan Islam Tradisional dan Islamisme di Bangkalan Madura Pasca Reformasi", *Disertasi* (Surabaya: PPs UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015), h. 8.

³⁷ Robert John Ackermann, *Agama*, h. 68. Azyumardi Azra, *Pergolakan*,h.18.

Tuhan. Menurut mereka pembelaan agama adalah suatu kewajiban karena dianggap sesuatu yang paling terpuji dan dianggap sebagai dalih yang membenarkan pelampiasan kejengkelan, ketidaksukaan, keirian dan hal-hal serupa.³⁸

Afif Muhammad menyatakan bahwa hegemoni kekuatan Barat terhadap negara-negara Islam baik hegemoni politik, ekonomi, maupun sosial budaya menambah emosi masyarakat muslim dunia sehingga mereka tumbuh solidaritas muslim, sikap ini nampak ketidakadilan Amerika dan sekutunya dalam konflik Palestina-Israel semakin memperburuk hubungan Barat dengan Timur (Islam), hal ini berakibat kekecewaan kalangan muslim semakin terakumulasi, dan akhirnya melahirkan radikalisme dan kekerasan.³⁹

Secara kultural, masyarakat Indonesia mempunyai keragaman agama dan budaya yang berbeda. Perbedaan kultur dalam kehidupan sosial akan menghasilkan dua kemungkinan yaitu: Pertama, interaksi sosial yang positif, artinya bahwa proses interaksi ini akan timbul manakala pertemuan berbagai etnis dalam masyarakat majemuk mampu menciptakan suasana kondisi sosial yang harmonis. Kedua, interaksi sosial yang negatif muncul manakala dalam melakukan hubungan sosial yang tidak dinamis yang disebabkan karena adanya perbedaan sikap dalam kehidupan bersama.⁴⁰

Budaya kaum radikal sebagai anti tesa terhadap budaya sekuler, bagi mereka bahwa budaya Barat sebagai sumber sekularisme dan dianggap sebagai musuh yang harus dimusnahkan dengan cara kekerasan. Dunia Barat dianggap telah melakukan penindasan dan marjinalisasi seluruh sendi-sendi kehidupan muslim sehingga umat Islam menjadi terbelakang. Barat dengan sekularismenya dianggap sebagai bangsa yang mengotori budaya-budaya bangsa Timur (Islam).

³⁸ Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, Terorisme* (Yogyakarta: LKIS Grup, 2012), h.246. Muhammad Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2008), h.64.

³⁹ Afif Muhammad, Studi tentang Corak Pemikiran Sayyid Qutthb, *Disertasi* (Jakarta: Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 1996), h. 178.

⁴⁰ S. Haryo Martodirjo, *Hubungan Antar Etnik* (Bandung: Sespim Polri Press, 2000), h.9.

Bagi mereka bahwa ideologi Barat akan membahayakan kaum muslim dalam menegakkan syari'at Islam sehingga simbol-simbol Barat harus dimusnahkan. Keyakinan tentang kebenaran program yang dimilikinya sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian dengan mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti "kerakyatan" atau kemanusiaan.⁴¹

Problem itulah yang membuat gelisah sebagian pemikir muslim, Bahtiar Effendy misalnya, ia membedakan antara muslim politik (*political Islamist*), dan muslim kultural (*cultural Islamist*).⁴² Kelompok muslim politik (*political Islamist*) yang populer dengan sebutan fundamentalisme Islam di Indonesia ini diwakili oleh Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Front Pembela Islam (FPI) sejalan dalam menyikapi perpolitikan Islam di Indonesia. Mereka berpandangan bahwa kedaulatan hanya milik Tuhan dan *shari'ah* merupakan satu-satunya bentuk pemerintahan paling absah yang mampu memenuhi kebutuhan dan kepentingan seluruh kaum Muslim. Bagi mereka, bahwa demokrasi menimbulkan adanya pandangan yang sekuler dalam kehidupan politik dan keagamaan.⁴³

Sedangkan kelompok muslim kultural (*cultural Islamist*) yang diwakili oleh NU dan Muhammadiyah adalah dua kelompok yang paling siap mengambil kesempatan ketika terjadi perubahan peta politik pada masa reformasi, karena mereka memiliki sumber kekuatan politik yang lebih baik, ide-ide keislamannya sangat kondisional, memiliki organisasi, jaringan, media, dan akses terhadap beberapa politisi di dalam struktur negara.⁴⁴ karena doktrin yang ditawarkan oleh

⁴¹ Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. IV (New York: Macmillan Publishing Company & The Free Press, 1972), h.125.

⁴² Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), h.12. Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), h.15. Nazih N. Ayubi, "Islamic State," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), h.324.

⁴³ R. Hrair Dekmejian, *The Politics*, h.12.

⁴⁴ William R. Liddle, "Media Dakwah Scriptualism: One Form of Political Islamic Thought and Action in New Order Indonesia". Dalam Marks R. Woodward (ed), *Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*

kelompok ini bukan lagi tekstualis tetapi sudah kontekstual-progresif, artinya bahwa mereka lebih siap mengambil kesempatan ketika terjadi perubahan peta politik sehingga ide-ide keislamannya yang moderat dan berbasis budaya lokal tersebut mudah diterima dan mudah diakses oleh masyarakat luas.⁴⁵

Lihat saja ketika menyikapi politik Islam di Indonesia, kedua kelompok tersebut mempunyai kecenderungan yang berbeda. Bagi muslim kultural mempunyai pandangan bahwa Islam tidak pernah meletakkan pola baku tentang bentuk negara (atau sistem politik). Bagi mereka istilah *dawlah* yang mempunyai pengertian bentuk negara tidak dapat ditemukan dalam al-Qur'an maupun al-Hadith, al-Qur'an dan al-hadith bukan buku ilmu politik.

Berbeda dengan muslim kultural, muslim politik memandang bahwa Islam sebagai agama harus menjadi dasar negara (bentuk negara), shari'ah harus diterima sebagai konstitusi negara karena kedaulatan politik ada di tangan Tuhan. Bagi muslim politik bahwa ide tentang negara bangsa (*nation-state*) selama ini bertentangan dengan konsep *ummah* yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan, sementara pengakuan prinsip *shura* (musyawarah) dan aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini.⁴⁶ Bagi kelompok ini bahwa negara Islam adalah negara ideologis yang domainnya mencakup secara keseluruhan kehidupan manusia. Negara Islam bagi mereka dapat mengontrol relasi sosial, politik, ekonomi, kultur. Dengan demikian negara harus didasarkan pada hukum syari'at Islam. Sedang konsep *Khilafah Islamiyah* tidak dianggap sebagai tujuan akhir akan tetapi dianggap sebagai cara untuk mengimplementasikan Islam pada level praktis.⁴⁷

(Arizona State University, 1996),h.323.

⁴⁵ R. Hrair Dekmejian, "Islamic Revival:Catalists, and Consequences," dalam *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. Shireen T. Hunter (Bloomington and Indianapolis: indian University Press, 1988),h.12.

⁴⁶ Azyumardi Azra, *Menuju*,h.15.Lihat jugadalam Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, h.14.

⁴⁷ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, h.77.

Di samping mengadakan gerakan perubahan yang bersifat radikal, kelompok ini muncul dengan corak aksi-aksi damai, karena orientasi dan strategi gerakannya berusaha ingin menguasai masyarakat melalui tindakan sosial. Walaupun watak revolusi-nya hilang, tetapi simbol-simbol Islam nya merembus ke masyarakat dan diskursus politik Islam. Mundurnya radikalisme Islam dari politik dibarengi dengan meningkatnya Islam sebagai fenomena sosial dan moral.⁴⁸

Bercermin dari kajian konsep dan gerakan Radikalisme Islam di Indonesia, nampaknya kelompok ini lebih orgen bila kita memberikan label pada mereka bahwa gerakan-gerakannya merupakan respon terhadap ideologi Islam Moderat (Islam Lokal) baik dalam penggunaan konstitusi negara maupun ranah sosial keagamaan. Kelompok ini telah mencoba melawan tekanan-tekanan represif yang akan mengancam sumber-sumber eksistensi Islam baik sosial politik, budaya, maupun keagamaan. Selanjutnya mereka ingin melakukan perubahan yang radikal atas nama “agenda suci.

Dari beberapa paparan tersebut di atas dapat kita ketahui bahwa corak gerakan mereka lebih kental penerapan shari’ah pada tingkat masyarakat daripada pada level politik praktis sehingga dapat kita gambarkan bahwa perjuangan kaum fundamentalis telah terjadi pergeseran perjuangan dari pengislaman negara (formalisasi shari’ah pada level negara) ke pengislaman pada level keluarga dan masyarakat (*Islamized space*). Beberapa kelompok kaum fundamentalis seperti MMI, HTI maupun FPI dengan Laskar Jihadnya memiliki kesamaan dalam orientasi politiknya dan sama-sama menolak sekularisasi Islam dan demokrasi demokrasi di Indonesia tidak seperti kelompok Islam modernis seperti yang diwakili NU dan Muhammadiyah, di mana kedua kelompok ini menggusung konsep demokrasi sebagai gerbong (kendaraan) gerakan politik Islamnya di Indonesia.

Kaum Fundamentalisme Islam di Indonesia yang paling dominan dan harus dicermati pad akhir dekade sekarang adalah kelompok HTI dan FPI. Orientasi gerakan HTI adalah membangun

⁴⁸ *Ibid.*, h. 83.

negara Islam trans-nasional di Indonesia di bawah kepemimpinan tunggal khalifah Islamiyah. Hampir sama dengan HTI yaitu MMI yang mempunyai tujuan untuk mendirikan negara Islam regional (Asia Tenggara) di bawah kepemimpinan seorang amir. Sedang kelompok FPI yang berafiliasi salafisme Wahabi ini mempunyai azas Ahlussunnah wa al-Jamaah (aswaja) yang berbeda dengan pemahaman NU maupun Muhammadiyah. menurutnya bahwa aswaja merupakan sekelompok orang yang telah sepakat untuk berpegang dengan kebenaran yang pasti sebagaimana yang tertera dalam al-Quran dan al-Hadith dan mereka itu adalah para sahabat dan tabi'in. Karena menurut FPI bahwa mengikuti jejak kaum *salafus shalih* harus dilakukan secara total tanpa *reserve*.⁴⁹

Atas dasar jargon amar makruf nahi munkarnya mereka mengadakan penyerangan terhadap tempat-tempat yang dianggap sarang maksiat atau kelompok-kelompok yang dianggap sebagai pelaku dosa dan melenyapkan perilaku-perilaku yang dilarang agama seperti tempat perjudian, minuman keras, dan prostisusi.

D. Kesimpulan

Bertemunya agama dan budaya di Indonesia membawa dampak yang signifikan terhadap beragamnya sifat pemahaman dan gerakan keagamaan. Satu sisi melahirkan kelompok Islam inklusif, kelompok ini dikategorikan sebagai kelompok yang siap menerima perkembangan budaya modern sehingga dalam memahami teks-teks keagamaan mereka cenderung moderat dan karakter gerakannya bersifat humanis (pluralis) seperti yang diwakili oleh NU dan Muhammadiyah. Sedang sisi yang lain melahirkan kelompok Islam eksklusif, dimana kelompok ini diduga kurang bisa menerima perkembangan budaya yang ada sehingga corak gerakannya bersifat fundamentalis dan cenderung radikal seperti yang diwakili oleh MMI, JI, HTI, FPI. []

⁴⁹ Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik* (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2006), h. 90.

DAFTAR PUSTAKA

- Ackermann, Robert John, *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, Jakarta: PT. BPK Gunung Munia, 1991.
- Afif, Afthonul, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri*, Depok: Kepik, 2012.
- Anwar, M. Syafi'i, "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia", dalam M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal Islam di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES, 2008.
- Arifin, Syamsul, *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamental*, Malang: UMM Press, 2005.
- , "Multikulturalisme dalam Skema Deradikalisasi Paham dan Gerakan Keagamaan Radikal di Indonesia," dalam *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*, Balikpapan: Kemenag RI, 2014.
- Arkoen, Mohammed, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Book-The Institute of Ismaili Studies, 2002.
- Ayubi, Nazih N, "Islamic State," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamental, Modern, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- , *Menuju Masyarakat Madani*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- Barr, James, *Fundamentalism*, London: SCM Press, 1981.
- Basyir, Kunawi, "Membangun Kerukunan Antarumat Beragama Berbasis Budaya Lokal Menyama Braya di Denpasar Bali, *Religio : Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 6 No. 2, Surabaya: FUF UINSA, 2016.

- , "Ideologi Gerakan politik Islam di Indonesia", *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol 16. No. 2, Ponorogo: STAIN Ponorogo, 2016.
- , "Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Multikultural: Studi tentang Konstruksi Sosial Kerukunan Umat Beragama Islam-Hindu di Denpasar Bali, *Disertasi*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2014.
- Castells, Manuel, *The Power of Identity*, London: Blackwell Publications, 1997.
- Choueiri, Youssef M, *Islamic fundamentalisme*, Twayne: Boston Publisher, tt.
- Dekmejian, R. Hrair, "Islamic Revival: Catalysts, and Consequences," dalam *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. Shireen T. Hunter, Bloomington and Indianapolis: Indian University Press, 1988.
- Djamannuri, *Agama Kita dalam Perspektif Sejarah Agama-Agama*, Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, 2000.
- Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. IV, New York: Macmillan Publishing Company & The Free Press, 1972.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- F, Elgin. *Social Science*, New York: Macmillan Publishing Company, 1978.
- Fauzan, "Fundamentalisme Dalam Islam" dalam *Al-Adyan*, Vol. V, No. 1 (Juni 2010), h. 47 – 60.
- Furnivall, J.S, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Washington Square: New York University Press, 1957.
- Geertz, Hildred, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*, Jakarta: YIIS, 1969.
- Giddens, Antony, *Human Societies a Reader*, Cambridge: Polity Press, 1992.

- Hamdi, Ahmad Zainul, "Pergeseran Islam Madura :Perjumpaan Islam Tradisional dan Islamisme di Bangkalan Madura Pasca Reformasi", *Disertasi*, Surabaya: PPs UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015.
- Hilmi, Masdar, *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*, Yogyakarta : Kanisius, 2009.
- Hiro, Dilip, *The Rise of Islamic Fundamentalism*, New York: tp, tt.
- Huff, Huff, "The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue," *Cross Current* (Spring Summer, 2002). http://www.findarticles.com/of_o/m2096/2000_springSummer/63300895/print.jhtml. diakses pada tanggal 20 Agustus 2015.
- Jamhari (ed), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Liddle, William R. "Media Dakwah Scriptualism: One Form of Political Islamic Thought and Action in New Order Indonesia". Dalam Marks R. Woodward (ed) ,*Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, Arizona State University, 1996.
- Liliweri, Alo, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, Terorisme*, Yogyakarta: LKIS Grup, 2012.
- Maliki, Zainuddin, *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010.
- Martodirjo, S. Haryo, *Hubungan Antar Etnik*, Bandung: Sespim Polri Press, 2000.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Krisis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderan*, Jakarta: Paramadina, 1992.

- , “ Sejarah Awal Penyusunan dan pembukuan Hukum Islam” dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Mubarak, Muhammad Zaki, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2008.
- Muhammad, Afif, *Agama dan Konflik Sosial*, Bandung: Marja, 2013.
- , *Studi Tentang Corak Pemikiran Sayyid Qutthb, Disertasi*, Jakarta, Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah 1996.
- Muhaimin, *Dimensi-dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abditama, 1994.
- Manuel, Park E, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge: Massachusetts. Harvard University Press, 1959.
- O’Dea, Thomas E, *Sosiologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Osman, Fathi, “*Islam in a Modern State: Democracy and the Concep of Shura*,” Paper-Georgetown University, D,C., t.th.
- Pannikar, Raimundo, *Dialog Intra Religius*, terj. J. Dwi Helly Purnomo dan H. Puspobinatma, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Robert John Ackermann, *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, Jakarta: PT. BPK Gunung Munia, 1991.
- Roy, Oliver, *The Failure of Politic Islam*. Trans Carol Volk, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Sagiv, David, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian w. Asmin, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Schwartz, Stephen Sulaiman, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Ariev, Jakarta: Blantika & Tha Wahid Institut, tt.
- Schefer, Richard T, *Sociology*, New York: Mc. Graw-Hill, 1989.
- Smith, Hutson, *Agama-Agama Manusia*, terj. Safroedin Bahar, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

- Soroush, Abdolkarim, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Tim ICCE, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia & Masyarakat Madani*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah Press, 2000.
- Tilley, Terrence W, *Postmodern Theologies and Religious Diversity*, Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996.
- Watt, Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: Roudledge, 1988.
- Zastrouw (al), *Gerakan Islam Simbolik*, Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2006.

