

Muncul & Berkembangnya
PROSIDING
Varian Keagamaan Islam
Kontemporer di Indonesia:
ISLAM, NEGARA BANGSA DAN GLOBALISASI



L I P I

M **PROSIDING**
uncul & Berkembangnya
Varian Keagamaan Islam
Kontemporer di Indonesia:
ISLAM, NEGARA BANGSA DAN GLOBALISASI

Editor
Muhamad Hisyam

Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) - LIPI
Bekerjasama Dengan
Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa
Tokyo University of Foreign Studies

KATA PENGANTAR

Sejak berakhirnya pemerintahan Orde Baru beberapa aliran/varian “baru” Islam di Indonesia bermunculan. Ada yang sifatnya organisasi massa dan ada pula yang merupakan gerakan pemikiran dan dakwah. Ini menambah plural terhadap masyarakat Muslim Indonesia yang sejak dulu memang telah bersifat plural. Di masa lalu Islam di Indonesia tampil dalam beberapa organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah, Sarekat Islam, Al-Irsyad, NU dan lain sebagainya, masing-masing memiliki karakter kultural tersendiri yang spesifik. Di masa Orde Baru sekalipun terdapat upaya *de-pluralisasi* melalui kebijakan asas tunggal, tokoh beberapa gerakan Islam baru lahir, seperti Usroh, Jamaah Tabligh, dan LDII. Di masa orde reformasi pluralitas itu diperkaya dengan munculnya organisasi atau gerakan baru, seperti Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia, Laskar Jihad, Jaringan Islam Liberal, Tarbiyah, Salafi dan juga gerakan sufisme.

Kelahiran organisasi-organisasi Islam baru itu mempunyai pandangan keagamaan dan aspirasi sosio-politik tertentu. Di antaranya ada yang ingin penerapan syariat Islam dalam tataran formal, tetapi ketika pada tingkat nasional aspirasi seperti itu tidak memperoleh sambutan yang baik, maka seiring dengan penerapan otonomi daerah, aspirasi penerapan syariah Islam secara formal dapat disalurkan melalui Peraturan Daerah (Perda). Ada juga di antara organisasi Islam itu yang menginginkan bukan saja penerapan dan pelaksanaan syariat Islam dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat, tetapi juga perlunya perubahan sistem pemerintahan Islam dari yang ada menjadi sistem khilafah. Artinya menerapkan sistem kekhalifahan seperti dahulu di masa salaf atau awal perkembangan Islam. Aspirasi ini tentu saja berbenturan dengan keinginan mainstream bangsa Indonesia, yang melalui reformasi menginginkan demokrasi sebagai satu-satunya sistem pemerintahan dan kehidupan bermasyarakat. Hizbut Tahrir Indonesia yang paling

getol memperjuangkan sistem khilafah ini menolak demokrasi, karena menganggap kedaulatan yang hakiki bukan di tangan rakyat, melainkan di tangan Tuhan. Khilafah adalah sistem yang paling pas untuk umat Islam, termasuk di Indonesia.

Munculnya aspirasi politik dan kemasyarakatan yang semakin plural di era reformasi ini memunculkan pertanyaan-pertanyaan terkait dengan relasi spesifik antara Islam dan negara, Islam dan *nation state*, dan relasi-relasi tersebut dengan globalisasi. Untuk memandu pencarian jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut maka Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) – LIPI bekerjasama dengan *Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa* (ILCAA) suatu lembaga riset di bawah *Tokyo University of Foreign Studies* (TUFS) menyelenggarakan workshop dengan judul “Muncul dan Berkembangnya Varian Keagamaan Islam Kontemporer di Indonesia: Islam, Negara Bangsa, dan Globalisasi”. Kegiatan yang diselenggarakan di LIPI Jakarta pada tanggal 30 Oktober 2008 ini merupakan rangkaian dari riset selama tiga tahun di bawah payung “LIPI-JSPS Bilateral Joint Research Program.”

Workshop ini bertujuan:

- (a) Menemukan gambaran yang komprehensif tentang peta varian keagamaan Islam kontemporer di Indonesia.
- (b) Mengidentifikasi aspirasi-aspirasi kemasyarakatan dan politik dari varian keagamaan Islam kontemporer di Indonesia.
- (c) Menemukan dan membangun konsep-konsep keilmuan dan formulasi teori yang terkait dengan relasi antara Islam, *nation state*, dan globalisasi.

Atas nama panitia pengarah, kami menyampaikan terima kasih yang sedalam dalamnya kepada semua pihak yang telah membantu terselenggaranya workshop ini. Terimakasih secara khusus kami sampaikan kepada Prof. Dr. Koji MIYAZAKI, Vice President TUFS dan peneliti senior pada ICLAA yang berkenan hadir pada workshop ini, memberikan sambutan dan membacakan makalahnya.

Ucapan terimakasih juga kami sampaikan kepada Prof. Dr. Lukman Hakim, Wakil Kepala LIPI selaku Koordinator LIPI-JSPS Bilateral Joint Research Program atas dukungan yang diberikan kepada kegiatan ini khususnya dan pada program penelitian kerja sama LIPI-JSPS pada umumnya. Terimakasih yang tulus kepada para pembicara, para moderator dan semua partisipan.

Jakarta, 9 April 2009

Panitia Pengarah,

Muhamad Hisyam

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	v
SAMBUATAN KEPALA PMB-LIPI	1
Drs. Abdul Rachman Patji	
SAMBUATAN DARI ILCAA	3
Prof. Dr. Koji MIYAZAKI	
SESI I PEMETAAN VARIAN KEAGAMAAN ISLAM	7
• Pemetaan Varian Keagamaan Islam Kontemporer: Kasus Gerakan Salafi di Indonesia	7
<i>Drs. M. Adlin Sila, MA</i>	
• Mengenal Lebih Dekat Organisasi dan Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia Melalui Survei Bibliografi	72
<i>Drs. Mohammad 'Azzam Manan, MA</i>	
SESI II ASPIRASI SOSIAL-POLITIK GERAKAN ISLAM KONTEMPORER: JIL DAN HTI	105
• Islam Liberal sebagai Ide dan Gerakan	105
<i>Luthfi Assyaukanie Ph.D</i>	
• Arah Da'wah Hizbut Tahrir Indonesia.....	113
<i>Muhammad Ismail Yusanto</i>	
SESI III TINJAUAN AKADEMIK GERAKAN ISLAM KONTEMPORER	137
• Gerakan Radikalisme Islam Kontemporer di Indonesia: Pergulatan Kekuasaan, Ideologi, dan Globalisasi.....	137
<i>Dr. Noorhaidi Hasan</i>	

- The Significance of Studies on Islamic Variants
in Indonesia 180
Prof. Dr. Koji MIYAZAKI

RANGKUMAN PENUTUP193
Prof. Dr. Taufik Abdullah

SAMBUTAN

KEPALA PMB-LIPI

Drs. Abdul Rachman Patji, MA

Bismillahi Rahman Nirahim, Assalamualakimum Wr.Wb.
Selamat pagi dan salam sejahtera untuk kita semua.

Walaupun belum hadir tetapi saya ingin mengucapkan yang terhormat Bapak Prof Taufik Abdullah. Kemudian tamu kita yang terhormat dari Jepang Prof. Koji MIYAZAKI selamat datang di Jakarta dan selamat datang di Indonesia. Bapak-bapak dan ibu-ibu kepala puslit di lingkungan IPSK, kemudian bapak-bapak pemakalah dan para moderator dan juga bapak-bapak dari Hizbut Tahrir dan JIL yang kami hormati serta peserta yang saya muliakan.

Pertama-tama izinkan kami memanjatkan syukur ke Hadirat Allah SWT, alhamdu lilahi rabil 'alamin atas rahmat dan karunia-Nya sehingga acara pada pagi hari ini, yaitu workshop tentang muncul dan berkembangnya varian keagamaan Islam masa kontemporer dapat terselenggara dengan hidmat. Varian keagamaan Islam saya kira merupakan objek yang sangat menarik mengingat akhir-akhir ini kita saksikan adanya gerakan maupun organisasi Islam yang berbeda dari mainstream muslim Indonesia. Kemudian juga sesungguhnya, walaupun di selenggarakan oleh PMB-LIPI, sebenarnya juga atas kerjasama dengan *Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA) Tokyo University of Foreign Studies (TUFS)* di bawah payung LIPI- JSPS Bilateral Joint Research. Ini suatu kerjasama yang telah dibangun atas usaha dari Bapak Dr Muhamad Hisyam dan Bapak Prof. Koji MIYAZAKI. Untuk kerjasama ini saya atas nama pimpinan Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) – LIPI mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya. Mudah-mudahan kerjasama yang telah dibangun ini dapat dilanjutkan untuk masa-masa yang akan datang dengan hasil yang saling menguntungkan dan sama-sama membangun kompetensi masing-masing pihak.

Perlu saya kemukakan bahwa saya sebenarnya berbicara untuk dua tujuan dan fungsi. *Pertama*, sebagai *host* dari acara workshop ini sehingga patutlah kiranya saya mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya dan sebanyak-banyaknya kepada hadirin semua, terutama kepada para pemakalah dan moderator yang memandu acara kita nanti. *Kedua*, terima kasih kepada panitia yang telah berusaha dengan jerih payah untuk menyelenggarakan workshop ini. Terima kasih juga saya sampaikan kepada semua peserta yang mudah-mudahan dengan mengikuti ini kita akan mendapat tambahan ilmu pengetahuan yang baru dari para pemakalah dan dari hasil diskusi. Di bagian akhir dari workshop ini akan dibuat rangkuman oleh Bapak Prof. Dr. Taufik Abdullah. Beliau sekarang ini masih berada di luar karena ada tugas lain, yaitu membuka suatu seminar di tempat lain. Setelah selesai tugas tersebut beliau bergabung dengan kita, mungkin kira-kira setelah jam 12.

Saya kira itu hal yang pertama sebagai *host*. Kemudian yang kedua perlu pula saya kemukakan sebenarnya workshop ini direncanakan akan dibuka oleh Wakil Kepala LIPI, Prof. Dr. Lukman Hakim, selaku Koordinator LIPI-JSPS Bilateral Joint Research. Akan tetapi karena ada suatu tugas mendadak yang tidak dapat ditinggalkan beliau tidak dapat hadir bersama-sama kita. Karena itu beliau mendelegasikan kepada saya untuk membuka workshop ini. Saya kira untuk tugas yang kedua ini adalah tugas ceremonial saja jadi untuk itu dengan ucapan bismillahir rahmanir rahim Workshop dengan tema "Muncul dan Berkembangnya Varian Keagamaan Kontemporer di Indonesia: Islam, Negara, Bangsa dan Globalisasi" dengan resmi saya buka. Kepada hadirin dan peserta selamat berpartisipasi dan akhirnya saya ucapkan Wassalamu 'alaikum wa rahmatullah wa barakatuh. Terima Kasih.

== SAMBUTAN DARI ILCAA ==

Prof. Dr. Koji MIYAZAKI

Terima Kasih banyak. Nama saya Koji MIYAZAKI. Assalamualaikum. Para Hadirin sekalian. Saya berani berbahasa Indonesia tapi maafkan saya karena bahasa Indonesia saya belum begitu lancar. Jadi kadang-kadang campur dengan bahasa Inggris. Selamat datang ke workshop Muncul dan Berkembangnya Varian Keagamaan Islam di Indonesia: Islam, Negara, Bangsa dan Globalisasi. Seperti telah disampaikan oleh bapak Abdul Rachman Patji, bahwa workshop ini adalah macam proyek kerjasama antara LIPI dan JSPS. Proyek LIPI kerjasama JSPS adalah salah satu proyek penelitian diadakan oleh JSPS. Mungkin JSPS sudah cukup dikenal di Indonesia, tapi ada baiknya saya perkenalkan bahwa JSPS adalah singkatan dari *Japanese Society for Promotion of Science*. Ini adalah *semi government agent* untuk promosi kegiatan-kegiatan akademik internasional. Program yang dikerjakan oleh PMB ini merupakan salah satu program penelitian kerjasama LIPI-JSPS. Sebagai *counterpart* di pihak Jepang adalah ILCAA yaitu *Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa* dari *Tokyo University of Foreign Studies* (TUFS). Dua lembaga ini bekerjasama di dalam penelitian mengenai Islam di Indonesia, khususnya kelompok-kelompok Islam di Indonesia. ILCAA itu bagian dari TUFS. Ada banyak universitas Tokyo, tapi Universitas Tokyo yang besar ada satu. Ada Tokyo University yang lain. Universitas kami adalah salah satu dari Tokyo University khusus untuk *foreign studies*. Di Universitas ini ada 26 department untuk bahasa dan kebudayaan salah satunya antaranya ada bahasa Indonesia dan bahasa Malaysia juga. Di universitas ini mahasiswa-mahasiswa belajar bahasa dua tahun, lalu mereka melanjutkan studi di salah satu pilihan: sastra ataukah bahasa, antropologi, sejarah, ekonomi, dan juga politik.

ILCAA adalah lembaga penelitian yang berada di bawah Tokyo University of Foreign Studies. Lembaga penelitian ini memiliki kira-kira 40 orang peneliti *full time*. Bidang studinya adalah bahasa, kebudayaan dan sejarah pada masyarakat-masyarakat di Asia dan Afrika. Mengenai Indonesia ada peneliti, salah satunya saya sendiri, dan satu lainnya seorang *linguist*, ahli bahasa khususnya untuk bahasa Lombok. Lainnya ada peneliti yang menekuni kebudayaan dan masyarakat di Philipina atau Malaysia. Tujuan studi tentang *the emergence and dynamic of various Islamic varian in Indonesia* itu diwujudkan karena ada minat dari pihak Jepang dan pihak Indonesia. Dari pihak Jepang itu perlu studi mengenai Islam di Indonesia. Walaupun Indonesia itu yang mempunyai penduduk muslim terbesar tetapi pengetahuan mengenai ini di Jepang masih sangat kurang dikenal, sehingga karena itu kita mulai kerjasama karena ada kesempatan. Sedangkan di Indonesia sudah banyak hasil-hasil penelitian mengenai Islam di Indonesia. Pihak Jepang terdiri dari saya sendiri dan peneliti lain Dr. Arai ahli sejarah Hadrami di Asia Tenggara. Sayang sekali dia tidak bisa ikut seminar ini, tetapi dia adalah tokoh yang penting di dalam penelitian ini. Dan Pihak Indonesia terdiri dari Bapak Dr. Muhamad Hisyam dan Bapak Prof. Dr. Taufik Abdullah.

Proyek ini dimulai pada tahun 2007 dan berlangsung selama 3 tahun. Tujuan studi ini adalah mendiskripsikan pertama latar belakang historis dari berbagai kelompok Islam di Indonesia. Yang kedua meneliti karakteristik varian-varian kelompok Islam di Indonesia. Ketiga yaitu mengadakan analisis mengenai dinamik antara kelompok-kelompok Islam di Indonesia. Yang keempat yaitu perbandingan kelompok-kelompok Islam di Indonesia dan daerah-daerah lain di dunia. Selain seminar itu saya tidak mewakili pemerintah Jepang, tapi ada banyak usaha di Jepang untuk mengerti mengajukan pengertian Islam dan Indonesia di berbagai pihak Departemen Luar Negeri Jepang. Sudah 3 tahun Departemen Luar Negeri Jepang mengundang pemimpin-pemimpin pesantren di Indonesia ke Jepang. Pemimpin-pemimpin pesantren Indonesia

meninjau Jepang, diberi kesempatan untuk berbicara dengan mahasiswa-mahasiswa, pemimpin-pemimpin masyarakat di Jepang dan lainnya. Itu memang usaha yang baik untuk memajukan pengertian antara Indonesia dan Jepang terutama tentang Islam di Indonesia. Tetapi itu adalah kegiatan umum, sedangkan kegiatan akademis seperti ini akan menghasilkan banyak pemahaman tentang Islam di Indonesia, dan ke depan pengertian tentang Islam di Indonesia, dengan demikian akan bertambah maju.

Terima kasih Banyak.

SESI I

PEMETAAN VARIAN KEAGAMAAN ISLAM

Moderator: Drs. Dundin Zainuddin, MA

Moderator:

Assalamualaikum Wr.Wb. Pada sesi pertama ini kita akan menampilkan dua pembicara. Yang pertama Saudara Muhammad Adlin Sila dari Litbang Departemen Agama. Kemudian nanti tentang pemaparan hasil survey literatur tentang gerakan Islam Kontemporer akan disampaikan oleh Saudara Muhammad Azzam Manan. Saudara Azzam Mannan adalah Peneliti Puslit Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI. Kita punya waktu 1,5 jam sampai jam 12. Mungkin kami bagi waktu 15 atau 20 menit untuk presentasi para pembicara. Kemudian setelah itu kita berdiskusi dengan *audience*. Untuk giliran pertama kami persilahkan Saudara Adlin Sila untuk menyampaikan makalah tentang pemetaan gerakan/organisasi Islam Kontemporer.

1. Drs. M. Adlin Sila, MA (Badan Litbang Departemen Agama)

a. Makalah

**Pemetaan Varian Keagamaan Islam Kontemporer:
Kasus Gerakan Salafi di Indonesia**

M. Adlin Sila*

Abstract

The term salafi or salafiyya is commonly used to refer to Muslim groups who reject all but the most literal reading of the Scripture. Salafiyya is derived from the Arabic root, al-salaf al-salih, meaning the pious forefathers. This terminology is taken as a criterion to judge later practices

* Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang Agama dan Diklat Departemen Agama.

of the first generation of Muslims. The salafi groups are various in nature. Muhammad bin Abd al-Wahab, the father of the Wahhabis, is popular with the program of religious purification. He rejected heretical innovation of religious practices that could not be traced to the *Qur'an* and *Hadith*. Muhammad Abduh's reformism called for going back to the *Scripture* with allegorical and rational interpretation of it. There are yet others who claim themselves salafi both religiously and politically. This latter groups radically reject all unislamic practices that extensively go beyond religious matters such as democratic institutions and practices. Through socio-historical analysis, this article elaborates that the nature of Salafi movement is political, because its tendency in rebelling against the establishment of either in religious orientation (orthodoxy) or in political system.

Pengantar

Peristiwa traumatis-historis yang dialami oleh bangsa Indonesia pada masa-masa perdebatan tentang Dasar Negara, pencabutan Piagam Jakarta (*the Jakarta charter*), pembubaran Konstituante dan penumpasan DI/TII di berbagai daerah telah menjadikan wacana Syariat Islam sebagai tabu sosial.¹ Dalam konteks demikian, munculnya gerakan Islam yang mewacanakan Syariat Islam pada era reformasi ini selalu saja menarik perhatian. Ini juga menegaskan bahwa gerakan semacam ini bukanlah barang baru, tapi sesuatu yang *recurrent* dan menyejarah. Oleh karena itu, kata kebangkitan (*resurgence*) terasa kurang tepat untuk menyebut

¹Syariah atau syariat menurut Manna' al-Qatan adalah, “segala ketentuan Allah yang disyariatkan bagi hamba-Nya, baik itu akidah, ibadah, akhlak, maupun muamalah. Sedangkan, fikih menurut Abu Zahra adalah “mengetahui hukum-hukum syarak yang bersifat amaliah yang dikaji dari dalil-dalilnya secara terperinci.” Fikih itu bukan hukum syariat, tapi interpretasi terhadap hukum syariat (Manna al-Qatan, *al-Tasyri 'wa al-Fiqh fi al-Islam*, Muassasah al-Risalah, t.th., hal. 15; dan Muhammad Abu Zahra, *Usul al-Fiqh* (Dar Fiqh al-Arabi, 1958), hal. 56.

fenomena ini. Kenapa? Karena gerakan Islam terutama yang berorientasi politik tidak pernah mati, tapi sebagian karena “dimatikan” dan dijinakkan oleh kekuatan elit politik yang berkuasa. Pada dasarnya, gerakan Islam berorientasi transformatif dan reformatif, sehingga kiprahnya kadang mengancam keberadaan kelompok *status quo* (ini bisa berarti faham keagamaan ortodoks atau kelompok berkuasa).

Dengan mengangkat kasus gerakan salafi, tulisan ini menemukan bahwa gerakan salafi hanyalah varian dari gerakan Islam kontemporer, dan merupakan metamorfosis dari gerakan yang sudah ada sebelumnya. Sebuah gerakan yang tidak monolitik tapi beragam terutama dari segi *manhaj* (metodologi). Keberagaman ini muncul tidak semata-mata oleh perbedaan ideologi yang dimilikinya, tapi oleh kondisi sosial politik yang mengitari munculnya gerakan tersebut. Ditambah lagi, konstruksi fatwa ikut berperan, yang dihasilkan oleh para tokohnya dalam menyikapi kebijakan pemerintah yang berhubungan dengan kepentingan umat Islam saat itu.² Intinya, *manhaj* gerakan Islam di Indonesia tidak bersifat *genuine*, ada resepsi keberagaman lokal tapi terdapat juga pengaruh gerakan keagamaan transnasional.³ Berangkat dari persoalan ini, tulisan ini tidak akan berusaha menampilkan peta yang kaku (*rigid*) tentang varian gerakan Islam, tapi lebih menawarkan sebuah kacamata yang lebih bijak dalam membaca fenomena gerakan keagamaan Islam di Indonesia.

²Sebelumnya, beberapa ahli menyimpulkan tentang bagaimana gerakan Islam bermetamorfosis sesuai dengan kondisi sosial politik yang ada, seperti Oliver Roy (2004) dan Quintan Wiktorowicz (2006). Oliver Roy (2004) misalnya, menyebut gerakan Salafi sebagai gerakan neo-fundamentalist yang mencoba untuk melakukan ‘deculturation’, atau membersihkan Islam dari segala unsur lokal. Teori ini mengingatkan kita dengan gerakan Wahabi yang melanda negara-negara Islam abad ke 20.

³Nurhaidi Hasan (2008: 31-35), misalnya, menegaskan bahwa gerakan Salafi di Indonesia awalnya terinspirasi oleh munculnya gerakan al-Jama’ah al-Salafiyah al-Muhtasibah, atau al-Jama’ah al-Salafiyah saja, tahun 1960-an di Arab Saudi.

Inspirasi Awal Munculnya Gerakan Salafi di Indonesia

Untuk kasus Indonesia, munculnya gerakan Salafi juga dipengaruhi oleh dinamika penerapan Syariat Islam dari awal sejarah terbentuknya negara Republik Indonesia. Konon, terbentuknya Departemen Agama dianggap sebagai bentuk kompromi antara negara dan agama. Kondisi ini menggolongkan Indonesia sebagai negara non-agama dan non-sekuler sekaligus. Praktikanya, selain mengeluarkan undang-undang Peradilan Agama yang hanya menyangkut persoalan perdata (*private*), dan tidak dalam masalah pidana (*public*), negara juga sudah mengesahkan undang-undang tentang Haji, Badan Amil Zakat, Infak dan Shadoqah (Bazis). Tapi, undang-undang ini berlaku sebatas dimaksudkan agar pengelolanya tidak melakukan penyimpangan, dan tidak berlaku secara imperatif atau memberikan sanksi bagi ummat Islam yang tidak berhaji dan berzakat. Implikasi sosialnya adalah, jenis ancaman hukuman menurut Syariat Islam seperti *qishash*, *rajam* dan *hudud* tidak bisa diterapkan. Ini yang menjadi persoalan. Negara menganggap sudah mengakomodasi prinsip-prinsip Syariat Islam, sementara sebagian tokoh Islam menganggapnya belum.

Pada tataran politik, usulan amandemen Pasal 29 UUD 1945 yang berpijak pada Piagam Jakarta pada Sidang Tahunan MPR pada 2001 dan 2002 ditolak. Praktis, hal ini menutup kemungkinan Syariat Islam berlaku secara nasional. Secara tidak langsung, keputusan ST MPR ini dianggap sebagai sebuah kemandekan politik dalam memperjuangkan aspirasi Syariat Islam pada tingkat nasional.⁴ Tapi,

⁴Ditolaknya amandemen pasal 29 UUD 1945 sebagian disebabkan oleh kecilnya porsi kekuatan parpol Islam, misalnya perolehan suara di MPR, yang memperjuangkan Syariat Islam. Hingga detik-detik akhir ST MPR, praktis hanya Partai Bulan Bintang (PBB) yang tetap bersikukuh agar dilakukan amandemen pasal 29. Hal ini berbeda dengan kekuatan parpol Islam di era 55-an, dimana parpol Islam menguasai 48% suara di MPR. Pada saat Pemilu 1999, selain perolehan suara seluruh parpol Islam yang lebih rendah dari yang diperoleh tahun 1955 (hanya sekitar 36%), juga hanya PBB yang secara konsisten memperjuangkan pencantuman kembali 'tujuh kata'

bagi sebagian tokoh gerakan Islam, terutama yang berorientasi politik, tidaklah demikian. Mereka yakin bahwa masih ada saluran politik lain dalam memperjuangkan Syariat Islam, yaitu melalui jalur otonomi khusus. Saat ini, tidak sedikit daerah yang sedang mengusulkan kepada DPR RI untuk diberikan otonomi khusus pelaksanaan Syariat Islam, atau minimal diberikan hak untuk menerbitkan peraturan daerah (Perda) bernuansa Syariat Islam. Tuntutan yang lagi populer di berbagai daerah ini jelas memiliki alasan. Melalui mekanisme ini, daerah-daerah yang mayoritas penduduknya beragama Islam dan homogen memungkinkan untuk menerapkan Syariat Islam dalam sistem pemerintahan dan kemasyarakatannya, karena telah memperoleh perlakuan khusus.⁵ Menariknya, klaim 'khusus' yang biasanya dituntut oleh komunitas Muslim minoritas di negara Barat ini muncul di Indonesia. Negara dengan mayoritas penduduknya Muslim.

Meskipun bidang agama masih menjadi kewenangan pemerintah pusat dan tidak diserahkan ke daerah, tapi hal itu tidak berlaku apabila daerah yang bersangkutan memiliki kekhususan. Sesuai Amandemen tahap II UUD 1945 Pasal 18 tentang Pemerintah Daerah, negara mengakui keberadaan daerah yang bersifat khusus dan istimewa yang diatur dengan undang-undang, seperti yang sudah diberlakukan di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), sebagai yang

dari Piagam Jakarta. Pada tingkat ormas Islam terbesar, masing-masing Muhammadiyah dan NU, melalui ketuanya telah secara terbuka menyatakan ketidaksetujuannya terhadap formalisasi Syariat Islam dalam konstitusi negara, apalagi dengan mengembalikan Piagam Jakarta. Lihat Muhammad Adlin Sila, "Front Pembela Islam (FPI)", dalam Imam Tholkhah dan Choirul Fuad Yusuf (eds), *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*. Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Proyek Penelitian dan Pengembangan Perumusan Kebijakan Departemen Agama RI, 2002.

⁵Tentang bagaimana penerapan Peraturan Daerah (Perda) bernuansa Syariat Islam di beberapa daerah seperti Sulawesi Selatan, lihat Muhammad Adlin Sila, *Gerakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan*. PPIM-UIN Syarif Hidayatullah, 2006 (tidak diterbitkan).

tertuang dalam UU Nomor 18 Tahun 2000. Dari UU ini, NAD sudah menghasilkan ratusan Qanun (baca: Perda Syariat Islam) yang terkait dengan masalah-masalah seperti: Qanun khalwat, miras, perjudian dan lain sebagainya. Tapi, persoalan yang krusial untuk diselesaikan oleh tokoh-tokoh penggagas Syariat Islam di berbagai daerah adalah bagaimana mengintegrasikan konsep otonomi khusus ini dalam sistem negara kesatuan republik Indonesia (NKRI). Keraguan ini muncul mengingat NAD belum memperlihatkan hasil maksimal sebagai daerah percontohan otonomi khusus pelaksanaan Syariat Islam. Padahal, jika otonomi khusus di NAD ini berjalan bagus, akan memungkinkan daerah lain untuk memperoleh hak yang sama. Tapi, jika sebaliknya yang terjadi, tertutup kemungkinan daerah lain untuk memperolehnya. Kondisi sosial keamanan yang lebih kondusif semestinya menjadi variabel penentu bagi sebuah daerah untuk menjadi percontohan pelaksanaan Syariat Islam.

Dalam sejarah Indonesia, terutama pada abad ke-13, raja-raja yang telah memeluk Islam senantiasa berusaha menegakkan Syariat Islam di wilayah kekuasaannya. Bahkan, setelah penjajah Belanda berkuasa, kerajaan-kerajaan Islam masih berusaha menegakkannya. Selanjutnya, muncul kelompok dalam kalangan Islam yang membawa pemikiran baru (*tajdid*: pembaharuan) dalam beribadah, yang sifatnya sangat politis dan mengancam keberadaan Belanda di Nusantara. Lewat politik pecah belah, pemerintah Belanda mendekati kalangan adat yang merasa terancam dengan kehadiran ide pembaharuan ini. Syariat Islam lalu dibatasi hanya pada masalah ibadah. Sedangkan dalam bidang-bidang lain seperti politik, tidak mendapat tempat. Kebijakan pemerintah kolonial ketika itu didasarkan pada nasehat Christian Snouch Hurgronje yang memperlakukan teori *receptie* (resepsi), yaitu Syariat Islam hanya bisa berlaku setelah diresepsi atau dibingkai oleh hukum adat. Atau, Syariat Islam hanya boleh diberlakukan jika raja dan kepala-kepala adat, sebagai pemuka masyarakat, memberikan persetujuan.⁶

⁶Setelah kemerdekaan teori resepsi terhadap Syariat Islam tidak berlaku lagi. Selanjutnya, *receptie a contrario* diberlakukan, yaitu hukum

Kondisi Islam seperti ini adalah cerminan dari adanya tarik-menarik antara Islam dengan adat setempat. W.C. Smith mengatakan bahwa “diantara yang selalu menjadi problem bagi setiap Muslim kapan dan di mana pun mereka berada adalah bagaimana menerapkan Syariat Islam dalam realitas kehidupan masyarakat.”⁷ Ketika Islam bersentuhan pertama kalinya dengan penduduk Nusantara, mulailah upaya penerapan Syariat Islam terjadi.⁸

Sebagai agama yang belakangan datang, Islam cenderung bersikap kompromistis, dan kadang konfrontatif, dengan para raja dan kepala-kepala adat dalam penegakan Syariat Islam. Bagi banyak intelektual Barat, seperti studi Clifford Geertz tentang Jawa, Islam di Indonesia hanya melakukan penyesuaian dengan tradisi yang sudah mengakar sebelumnya. Akibatnya, praktek keagamaan penduduk

adat berlaku jika tidak ada pertentangan dengan Syariat Islam (Ahmad Sewang 1997). Mengenai bagaimana campur tangan Belanda dalam mengontrol dan mengawasi sekaligus memberikan arah bagi umat Islam Indonesia, lihat H. Aqib Suminto. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, cetakan ketiga, 1996.

⁷Peter G. Gowing, “Moros and Khaek: The Position of Muslim Minorities in the Philippines and Thailand,” dalam Ahmad Ibrahim (*compiled*), *et al. Reading Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), hal. 180.

⁸Upaya penerapan Syariat Islam dalam masyarakat disebut proses adhesi, yaitu proses penyesuaian diri dari kepercayaan lama kepada kepercayaan yang baru, Islam. Semua agama samawi, tidak terkecuali Islam, menuntut kepada para penganutnya untuk menjalankan ajaran-ajarannya secara *kaffah* atau keseluruhan, tetapi dalam kenyataan tidaklah demikian. Sebab sekalipun sudah menerima Islam, mereka masih membawa kepercayaan lamanya, seperti kepercayaan kepada arwah nenek moyang. Lihat Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), Jilid II, hal. 140-150. Lihat juga Azyumardi Azra, “The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian ‘Ulama’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,” disertasi (New York: Columbia University, 1992), hal. 16-21.

setempat cenderung pada sinkretisme agama: perpaduan antara Islam dengan Hindu, Budha dan Animisme.⁹

Di Minangkabau ditemukan adanya perpaduan antara *sarak* dan adat, sehingga dalam masyarakat Minang dikenal istilah: adat bersendi *sarak*, *sarak* bersendi Kitabullah, *sarak* mengatakan, adat memakai.¹⁰ Sedangkan, di Makassar dikenal sebuah ungkapan: 'Jika engkau menghadapi permasalahan dalam masyarakat, kemudian tertumbuk langkah maka berpeganglah pada adat. Jika masih tertumbuk langkah maka berpeganglah pada *sarak*, karena keputusan *sarak* adalah keputusan Tuhan'.

Persoalan antara *sarak* (Syariat Islam) dengan adat istiadat muncul ketika para jamaah haji dan guru agama yang baru pulang dari Makkah membawa gerakan *tajdid* ke Nusantara. Pada saat itu, dengan dukungan penuh dari pendiri kerajaan Arab Saudi, Abdul Aziz bin Abdurrahman Al-Sa'ud (atau Ibnu Sa'ud), As-Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab melancarkan gerakan *tajdid* (pembaharuan). Untuk itu, gerakan ini disebut juga gerakan

⁹Clifford Geertz adalah orang yang pertama-tama memperkenalkan konsep sinkretisme dalam agama Islam di Jawa. Melalui bukunya yang fenomenal, *The Religion of Java* (1960, Glencoe, Illinois: The Free Press), Geertz menyimpulkan bahwa sistem ritual dan kosmologi orang Jawa terwakili dalam tiga varian; Santri yang selalu shalat, puasa dan haji; Abangan yang suka *slametan* dan percaya pada Animisme; serta Priyayi yang bertumpu pada kekuatan mistik. Belakangan, thesis Geertz ini dibantah oleh banyak pakar, seperti, Harsya.W. Bachtiar (1973), Koentjaraningrat (1963), Deliar Noer (1996/1973), Mark Woodward (1989), Bambang Pranowo (1991), Muhaimin AG (2001) dan lainnya. Misalnya, Woodward (1989: 68-9) yang meneliti Islam di Yogyakarta, mendapati bahwa pengaruh Islam justru lebih kuat dalam praktek ritual orang Jawa dan bukan sebaliknya. Deliar Noer (1996/1973) juga berkeyakinan bahwa istilah yang tepat adalah santri versus abangan, dan priyayi versus rakyat biasa. Yang pertama adalah kategori agama, sedangkan yang kedua adalah kategori sosial.

¹⁰Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), hal. 106.

Wahabiyah. Selain Makkah, Kairo juga menjadi kiblat inspirasi pembaharuan di Nusantara, melalui publikasi-publikasi Muhammad Abduh dan Rashid Ridha. Gerakan tajdid menyerang praktek keagamaan lokal, yang populer di kalangan tarekat, seperti *tawasul* dan *taqlid*, pengkultusan Nabi dan wali serta pengeramatan kuburan wali. Praktek semacam ini dianggap alpa dalam ajaran Al-Qur'an dan Al-Hadits, karena mengandung kebiasaan-kebiasaan lama yang sinkretik. Segala sesuatu yang tidak dicontohkan oleh Nabi adalah *bid'ah*. Doktrin yang lazim di kalangan Islam pembaharu.

Di Minangkabau, gerakan *tajdid* dipelopori oleh Kaum Paderi. Kaum Paderi yang berusaha keras memasukkan kebiasaan baru yang sesuai Syariat Islam, menghadapi tantangan keras dari kalangan penguasa lokal dan Kaum Adat yang memegang tradisi lama. Melihat hal ini, Belanda yang sudah mulai menjajah Nusantara pada saat itu, mulai memakai politik *divide et impera* dengan jalan menghasut kepala-kepala Adat (Kaum Adat) yang terancam oleh gerakan Kaum Paderi ini. Kaum Adat dengan bantuan pihak Belanda berusaha menghancurkan Kaum Paderi lewat perang yang disebut Perang Putih. Deliar Noer (1996: 21-22) melihat ini sebagai pertikaian antara Kaum Adat dengan Kaum Paderi (ulama) dalam usaha untuk merebut kekuasaan di daerah tersebut.¹¹

Di Jawa, gerakan tajdid berawal pada masa pemerintahan Paku Buwono IV (atau Sunan Bagus) pada tahun 1788 M. Gerakan

¹¹Lihat Cristine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847* (London: Curzon Press, 1983). Deliar Noer dalam, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1973/1996, hal. 7), memiliki kategori tersendiri tentang Kaum Paderi dan Kaum Adat, dengan menyebut kedua kelompok ini masing-masing dengan: *Kaum Muda* dan *Kaum Tua*. Kaum Muda berusaha menghapus kebiasaan-kebiasaan lama yang berlawanan dengan Syariat Islam. Kaum Tua, sebaliknya, yang bertahan dengan kebiasaan lama tersebut. John R. Bowen (1993), yang meneliti di Gayo, menyebutnya *traditionalists* (yang mempertahankan kebiasaan lama) dan *modernists* (yang berusaha merubahnya).

ini terutama menyebar di Solo, Yogyakarta, Cirebon, Madura dan kota lainnya di Jawa, yang dipelopori oleh guru-guru agama dari Arab.¹² Berangkat dari peristiwa Kaum Paderi, yang berawal dari pulangnya beberapa pemimpin ummat yang telah belajar di Makkah, orang Arab dan orang Islam yang baru pulang dari Makkah untuk naik haji atau belajar dianggap sebagai ancaman bagi keberadaan Belanda di Nusantara. Olehnya itu, pemerintah Belanda melakukan kontrol yang ketat terhadap komunitas Arab dan orang Islam yang berangkat maupun pulang haji. Pemerintah Belanda takut jika agama dijadikan alat politik untuk mengilhami gerakan anti kolonialisme.¹³

Jauh sebelum pergerakan nasional, para kyai dan haji sudah memelopori perlawanan terhadap Belanda. Dalam kaitan ini, Makkah dilihat sebagai jantung kehidupan agama di Nusantara yang selalu siap memompakan darah semangat keagamaan ke seluruh tubuh penduduk Muslim di Nusantara. Di Makkah inilah kaum Muslim Nusantara bertemu dengan saudara seagamanya yang lain, terutama dari negara-negara yang juga dijajah. Menurut Deliar Noer, pemerintah kolonial melihat Makkah sebagai basis untuk memupuk kesadaran akan harga diri dan identitas sebagai bangsa Islam yang dijajah oleh bangsa kafir.¹⁴

Reaksi Islam atas kolonialisme Belanda di Indonesia adalah dengan membentuk organisasi-organisasi massa.¹⁵ Di kalangan orang-orang Arab, yang memang banyak membentuk komunitas di Nusantara, dibentuklah organisasi pertama yang sangat modern pada

¹²Lihat Hamka dalam bukunya *Dari Perbendaharaan Lama* (1982: 264-265, Penerbit Pustaka Panjimas).

¹³L.W.C. Van den Ber. *Le Hadramaut Et. Les Colonies Arabes Dans L'Archipel Indien*. IndonesianNetherlands Cooperation in Islamic Studies. Batavia: Impremerie du Gouverement, 1886: hal. 50.

¹⁴Deliar Noer., *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996/1973, hal. 31.

¹⁵John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, (New York: Oxford University Press, 1983, hal. 5).

zamannya yang bernama *Jamiat Khair* pada tahun 1905.¹⁶ Organisasi ini memiliki anggaran dasar, daftar anggota yang tercatat dan sekolah-sekolah yang cukup moderen. Namun, organisasi ini dikuasai oleh kalangan *Sayyid* yang mendapat penghormatan yang berlebihan di kalangan non-*Sayyid* dan masyarakat Indonesia umumnya.¹⁷ Kalangan non-*Sayyid* dan Arab membentuk organisasi tandingan yang bernama *Al-Irsyad* pada tahun 1913. Organisasi ini dibentuk untuk menghapus diskriminasi yang dialami oleh kalangan Arab yang non-*Sayyid*, terutama dalam bidang pendidikan. *Al-Irsyad* dianggap sebagai simbol gerakan pembaharuan dalam kalangan masyarakat Arab.

Gerakan pembaharuan di kalangan masyarakat pribumi diwadahi melalui organisasi-organisasi resmi setelah berdirinya Sarekat Islam tahun 1911 (kemudian Sarekat Dagang Islam/SDI tahun 1912); Muhammadiyah tahun 1912, dan Persatuan Islam (Persis) tahun 1920. Berdirinya SI, misalnya, dimaksudkan untuk melindungi bisnis orang-orang pribumi dari monopoli orang-orang Cina. Persis, melalui Muhammad Natsir, menekankan bahwa orang kafir (Belanda) tidak berhak memerintah rakyat Indonesia yang

¹⁶Menurut L.W.C. Van den Berg (1886: 67-68), para pedagang Arab sudah mulai berada di Indonesia, walaupun jumlahnya masih sedikit, pada akhir abad ke. Pada tahun 1812-1813, jumlah total orang Arab di Jawa dan Madura hanya sekitar 621 orang, dengan sebutan *orang Arab Moro*.¹⁶ Belakangan, jumlah tersebut meningkat dengan kedatangan orang-orang dari Hadramaut. Ini disebabkan oleh perkembangan transportasi laut (seperti pembukaan Kanal Suez) dan juga pertumbuhan kegiatan ekonomi yang menambah jumlah orang-orang Hadramaut yang datang ke Indonesia.

¹⁷*Sayyid* adalah kelompok sosial yang mengklaim hubungan darah dengan *Ahl al-bait* (keluarga Nabi). Mereka umumnya berasal dari Hadramaut (Yaman). Mereka memiliki tradisi *taqbil* (dicium tangannya oleh yang non-*Sayyid*) dan *Kafa'ah* bagi anak perempuannya (perempuan *Sayyid*, yang bergelar Syarifah, hanya boleh dikawini oleh kalangan *Sayyid* saja) (Lihat Muhammad Adlin Sila, *Ma'rifatullah: In Search of Union With Allah, the Sayyid in Cikoang South Sulawesi*, MA Thesis (ACT Canberra-Australia: Australian National University, 1998).

Muslim.¹⁸ Islam, sebagai mayoritas, lebih berhak mengatur pemerintahannya sendiri berdasarkan ajaran agamanya. Pemikiran Natsir memang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Jamaluddin al-Afghani yang dikenal berorientasi politik. Meskipun metode pergerakannya sama dengan Muhammadiyah, yaitu memerangi kebiasaan-kebiasaan lama yang dianggap sinkretik, Persis lebih politis.

Doktrin pergerakan Muhammadiyah lebih kepada upaya pemberdayaan masyarakat melalui lembaga pendidikan, kesehatan, kemasyarakatan dan sosial-ekonomi. Muhammadiyah lebih mengikuti pemikiran Muhammad Abduh yang tidak politis. Seringkali Kyai Haji Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, mengatakan kepada sahabatnya; “Saya berlindung kepada Allah dari politik.” Ormas ini memusatkan perjuangannya pada bagaimana mereduksi konsep dogmatis ke dalam realitas kehidupan sehari-hari. Kyai Haji Ahmad Dahlan berprinsip bahwa Al-Qur’an bukan sekedar untuk dikumandangkan, tapi diamalkan. Firman Allah dalam Surat Al-Ma’un (Barang-barang yang berguna) menjadi acuan Muhammadiyah dalam beramal. Panti asuhan, klinik kesehatan dan sekolah dibangun untuk menyantuni anak-anak yatim dan orang miskin. Dalam melakukan ini, Kyai Haji Ahmad Dahlan memperoleh pengalaman dari pergaulannya dengan orang-orang Belanda dan kaum Kristiani. Sikap yang menjiplak inilah belakangan, meminjam kesimpulan Abdul Munir Mukhan, disebut sikap inklusif dan pluralis.¹⁹

Persis, melalui Natsir, juga membangun sekolah, seperti Taman Kanak-Kanak HIS (tahun 1930), sekolah Mulo (1931) dan sekolah guru (1932). Tidak hanya sekolah, Persis juga menerbitkan majalah yang bernama *Pembela Islam*, yang terbit di Bandung dari tahun 1929 sampai 1933. Pada tahun 1931, diterbitkan *Al-Fatwa*, sebuah majalah berbahasa Indonesia dan dicetak dengan huruf Jawi.

¹⁸Dwi Purwoko dkk, *op.cit.* *Negara Islam: Percikan Pemikiran H. Agussalim, KH Mas Mansyur, Mohammad Natsir, KH Hasyim Asyari*, Depok-Jakarta: Permata Artistika Kreasi, 2001, hal. 11.

¹⁹Muhammad Adlin Sila, *Op.cit.*, 2003. Hal. 24.

Terbitan-terbitan ini memudahkan Natsir untuk menyampaikan pesan-pesan pembaharuannya ke tengah-tengah masyarakat. Selain itu, Muhammadiyah, yang berdiri di pusat kebudayaan Jawa (Yogyakarta), dan Persis yang ada di Bandung, berjuang untuk menghapus segala macam praktek-praktek keagamaan yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Praktek-praktek yang bagi Muhammadiyah dipengaruhi oleh kepercayaan-kepercayaan masa lalu: Animisme, Buddha dan Hindu. Kalangan Muhammadiyah menyebutnya 'penyakit TBC' (tahayul, bid'ah dan c/khurafat). Bagi para sejarawan, penyakit TBC ini disebabkan oleh dakwah Wali Songo yang belum tuntas di Jawa. Wali Songo baru mengajarkan tauhid, sedangkan syariat belum. Doktrin Muhammadiyah dimaksudkan sebagai pelurus atau pemurnian agama (tauhid) dari unsur-unsur keagamaan tadi (*purification*).²⁰

Sayangnya, menurut kelompok pembaharu, penyakit ini semakin diperparah dengan kedatangan kaum penjajah. Belanda, misalnya, sengaja memelihara praktek sinkretik tersebut dengan tujuan untuk memotong proses perkembangan Islam di Nusantara dan sebagai alat politik adu domba. Kelompok pelindung kebiasaan-kebiasaan lama, yang utamanya berasal dari kaum adat, disokong dengan berbagai fasilitas seperti *status quo* dalam pemerintahan, sehingga mereka tidak berfikir untuk memberontak pada kaum

²⁰Melalui Halaqah Nasional ke-2 di Solo, tanggal 4-7 Maret 2002, Muhammadiyah mengangkat tema "Dialektika Agama dan Pluralitas Budaya Lokal: Apresiasi terhadap Seni Lokal Nusantara." Tema ini diangkat sebagai koreksi terhadap Muhammadiyah yang dianggap garang terhadap budaya lokal. Muhammadiyah diharapkan menjadikan budaya sebagai kendaraan dakwah, dan bukan malah mencampakkannya. Jadi, bagaimana membudayakan Islam, dan bukan meng-Islam-kan budaya. Dakwah kultural adalah metode yang harus diadopsi oleh Muhammadiyah ke depan, begitulah kesimpulannya. Lihat lebih lanjut, Zakiyuddin Baidhawiy (eds). *Agama dan Pluralisme Budaya Lokal*. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

penjajah. Akhirnya, banyak di antara mereka yang kemudian menjadi sekutu kaum penjajah.²¹

Gaung gerakan pembaharuan di luar Sumatera dan Jawa kurang begitu menggema. Orang-orang di daerah hanya mengikuti dinamika yang terjadi di kedua pulau tersebut. Mereka membuat cabang organisasi, sambil meminta pengesahan dari para pengurus dari Pulau Jawa. Muhammadiyah cabang Makassar, misalnya, nanti didirikan pada tanggal 4 April tahun 1926, dengan ketuanya Haji Yusuf Daeng Mattiro atau setelah 14 tahun Kyai Haji Ahmad Dahlan meresmikan berdirinya Muhammadiyah di Yogyakarta tanggal 2 September tahun 1912.²²

Pada tahun 1926, Nahdlatul Ulama (NU) atau kebangkitan Ulama, didirikan di Jawa Timur. NU berdiri sebagian karena reaksi terhadap pembaharuan pemahaman Islam yang dilakukan oleh Sheikh Muhammad bin Abdul Wahab (Wahabi), dengan dukungan penuh kerajaan Arab Saudi, Abdul Aziz bin Abdurrahman Al-Sa'ud (Ibnu Sa'ud), pada tahun 1924 di Makkah. Alasan lainnya, dan ini yang utama, NU hadir sebagai penyeimbang gerakan-gerakan pembaharu, seperti Muhammadiyah dan Persis. NU kemudian dikenal berfaham tradisional. Sebuah ormas Islam yang akomodatif dengan praktek keagamaan kaum adat tradisional.²³

Pada masa-masa selanjutnya, banyak pandangan-pandangan dari kelompok pembaharu yang diadopsi oleh kelompok tradisional. Misalnya, sudah banyak pesantren yang mengadopsi sistem kelas dan

²¹Deliar Noer, *Op.cit.*, 1996/1973.

²²Lihat Barbara Sillars Harvey. *Pemberontakan Kahar Muzakkar: dari Tradisi ke DI/TII*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1989: hal. 90.

²³Tetapi ini tidak selalu. Saat ini, kalangan muda NU sangat progressif dalam menerima ide-ide Liberalisme. Terutama dengan melihat sepak terjang Ulil Abshar Abdallah dan kawan-kawan dalam Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Lakpesdam. Lembaga yang terakhir ini menerbitkan jurnal *Tashwirul Afkar*. Banyak pihak menaruh harapan besar pada generasi muda NU ini untuk menjadi penerus Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam menggulirkan ide-ide tentang liberalisme Islam.

kurikulum (klasikal). Pada tingkat selanjutnya, kalangan pembaharu dan tradisional bersatu dalam satu kesepahaman bahwa ummat Islam harus memajukan dirinya sendiri lewat pendidikan, penjajahan harus dihapuskan, dan orang kafir (Belanda) harus angkat kaki dari tanah Nusantara. Islam menjadi simbol perlawanan untuk memperoleh kemerdekaan, karena ketidakinginan orang Islam diperintah oleh orang Belanda yang kafir.

Pergerakan nasional yang berbasis Islam pada permulaan abad 20, menempatkan wacana Syariat Islam sebagai cita-cita yang harus ditegakkan. Pada masa pergerakan (1900-1942), wacana Syariat Islam muncul sebagai salah satu bentuk reaksi atas ketertindasan yang dialami oleh ummat Islam dalam bidang politik, sosial-budaya dan ekonomi. Setelah kemerdekaan, orientasi perjuangan tentunya ikut berubah. Organisasi Islam berganti baju dengan baju politik. Pendekatan yang digunakan adalah legalistik dan formalistik. Dengan terjun ke dunia politik, mereka berkeyakinan bahwa kepemimpinan nasional harus diserahkan kepada Islam, karena dasar perjuangan kemerdekaan adalah Islam. Semangat nasionalisme di Indonesia bisa dikatakan berawal dari nasionalisme Islam. Pemahaman ini berlanjut hingga tahun 1960-an. Namun akhirnya kalah oleh paradigma nasionalisme yang netral agama (baca: sekular). Meskipun ada riak-riak perjuangan, pemikiran nasionalisme Islam diberangus melalui politik deideologisasi, penyeragaman, politik akomodasi hingga politisasi agama. Masa kelabu ini belum berakhir pada saat rezim Orde Baru berkuasa, hingga medio 1990-an.²⁴

Lahirnya reformasi berbanding lurus dengan munculnya kekecewaan di kalangan Islam atas perilaku pemerintah yang tidak Islami. Memang, kelompok Islam modernis melalui ICMI, menduduki beberapa jabatan penting di masa-masa akhir pemerintahan Orde Baru, namun mestinya ini diikuti dengan sikap oposisi tapi loyal, terhadap perilaku pemerintah yang menyimpang

²⁴Bahtiar Effendi 1998, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

dari nilai-nilai islami. Tetapi hal ini kurang dilakukan. Sebagian dari mereka bahkan ikut terlibat dalam kebobrokan moral pemerintah lewat praktek KKN. Citra negatif kalangan Islam ini berimbas pada Pemilu 1999, yang membuat jumlah perolehan suara parpol-parpol Islam kurang signifikan.²⁵

Meskipun demikian, dengan kemenangan Poros Tengah pada Pemilu 1999, umat Islam berhasil menguasai pemerintahan: Abdurrahman Wahid atau Gus Dur (NU) (sebelum digantikan Megawati) sebagai presiden, Amien Rais (Muhammadiyah) sebagai ketua MPR, dan Akbar Tanjung (HMI) sebagai ketua DPR. Namun kenyataan ini ditanggapi sinis. Sebagian dari kelompok Islam yang dianggap 'garis keras' melihat bahwa belum semua aspirasi umat Islam terpenuhi dengan terpilihnya mantan ketua ormas-ormas Islam tersebut di pemerintahan. Yang menguasai baru orangnya, belum sistemnya. Bagi mereka, penyelenggaraan pemerintahan akan menjadi lebih baik manakala negara sudah melaksanakan prinsip-prinsip Syariat Islam. Syariat Islam adalah satu-satunya solusi untuk memperbaiki kebobrokan pemerintahan saat ini. Negara harus campur tangan dalam pelaksanaan Syariat Islam, karena Syariat Islam diyakini lebih mampu menjamin keteraturan sosial dalam masyarakat, jika dibandingkan dengan institusi-institusi sekular yang berlaku sekarang.

Gerakan Salafi Indonesia

Gerakan Islam yang berkembang pesat sejak awal 1990-an di berbagai kota di Jawa adalah gerakan salafi. Istilah salafi, atau salafiyya, berasal dari kata *al-salaf al-salih* yang merujuk pada

²⁵Pada Pemilu 1999, perolehan suara PKB 12,6%, PPP 10,7%, dan PAN 7,1% serta parpol Islam lainnya 5.6%. Jika digabungkan semuanya hanya memperoleh suara sebanyak 36% dengan 170 kursi di DPR dari 462 kursi yang di perebutkan (lihat Imam Tholkhah, 2001: 226-7). Bandingkan dengan Pemilu 1955, dimana parpol Islam memperoleh 43.7% suara yang terdiri dari Masyumi 8 juta suara (20,9%), kemudian NU 7 juta suara (18,4%), PSII (2,9%), Perti (1,3%), dan PPTI (0,2%) (Herbeth Feith, 1999).

generasi ulama awal yang salih. Dari kata ini kita sering mendengar bentukan lainnya seperti Salafiyah, yang berarti ajaran atau paham kesalafan, atau Salafiyun/Salafiyin yang merupakan bentuk jamak dari Salafi.

Kata Salafi adalah sebuah bentuk penisbatan kepada al-Salaf. Kata al-Salaf sendiri secara bahasa bermakna orang-orang yang mendahului atau hidup sebelum zaman kita. Adapun makna al-Salaf secara terminologis yang dimaksud di sini adalah generasi yang dibatasi oleh sebuah penjelasan Rasulullah saw dalam haditsnya:

“Sebaik-baik manusia adalah (yang hidup) di masaku, kemudian yang mengikuti mereka, kemudian yang mengikuti mereka...” (HR. Bukhari dan Muslim)

Berdasarkan hadits ini, maka yang dimaksud dengan al-Salaf adalah para sahabat Nabi saw, kemudian *tabi'in*, lalu *atba' al-tabi'in*. Karena itu, ketiga kurun ini kemudian dikenal juga dengan sebutan al-Qurun al-Mufadhhdhalah (kurun-kurun yang mendapatkan keutamaan). Sebagian ulama kemudian menambahkan label al-Shalih (menjadi al-Salaf al-Shalih) untuk memberikan karakter pembeda dengan pendahulu kita yang lain. Sehingga seorang salafi berarti seorang yang mengaku mengikuti jalan para sahabat Nabi saw, *tabi'in* dan *atba' al-tabi'in* dalam seluruh sisi ajaran dan pemahaman mereka.²⁶

Penjelasan diatas menekankan bahwa pada dasarnya setiap muslim akan mengakui legalitas kedudukan para sahabat Nabi saw dan dua generasi terbaik umat Islam sesudahnya itu; *tabi'in* dan *atba' al-tabi'in* atau dengan kata lain seorang muslim manapun sebenarnya sedikit-banyak memiliki kadar kesalafian dalam dirinya meskipun ia tidak pernah menegaskan bahwa dirinya seorang salafi.

²⁶ Abu Abdirrahman Al-Thalibi. *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak, Meluruskan Sikap Keras Dai Salafi*. Hujjah Press. Jakarta. Cetakan kedua. Maret 2006; dan Gerakan Salafi Radikal di Indonesia. Penyunting: Jamhari dan Jajang Jahroni. PT. Raja Grafindo Persada. Jakarta. Cetakan pertama. 2004.

Gerakan salafi dapat ditemui akarnya di pesantren-pesantren yang mengkaji kitab-kitab yang ditulis oleh ulama-ulama salafi, seperti Nashruddin Al-Albani dan Abdullah bin Baz. Jamaah salafi di Indonesia pecah menjadi dua. Satu kelompok mengacu kepada gerakan salafi di Kuwait dengan tokohnya Abu Nida dan Yazid Jawash. Sedangkan kelompok lainnya merujuk kepada Arab Saudi. Kelompok yang terakhir ini mewujud dalam *Laskar Jihad* yang dikomandoi Ja'far Umar Thalib, yang terkenal lewat aksi jihadnya di Ambon dan Poso. Meskipun warna gerakannya agak menyimpang dari konsep aswaja (ahlussunnah waljamaah) yang dianut kebanyakan Muslim Indonesia, laskar ini mengklaim dirinya bernaung dalam sebuah forum yang dinamai Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljamaah atau lazim disebut FKAWJ.

Belakangan, istilah salafi cukup membingungkan karena ia telah menjadi cap bagi setiap kelompok Islam yang mengusung Syariat Islam dalam perjuangan dakwahnya. Misalnya, beberapa pengamat menyamakan gerakan salafi dengan gerakan wahabi. Dari itu, gerakan ini ditengarai berakar dari Syekh Muhammad bin Abdul Wahab, pendiri gerakan wahabi, yang lahir di Uyainah, Riyadh Arab Saudi. Sebuah gerakan yang menolak praktek-praktek agama yang tidak berasal dari Al-Qur'an dan As-Sunnah. Salafi juga diidentikkan dengan kelompok Islam yang memahami Kitab Suci secara letterleik atau literal (harfiyah), dan berjuang untuk menegakkan kembali panji-panji Islam yang dulu berjaya di zaman Nabi. Yang terakhir ini bisa dilihat dari fenomena Laskar Jihad di bawah naungan FKAWJ pimpinan Ja'far Umar Thalib,²⁷ Laskar Pembela Islam di bawah Front Pembela Islam (FPI) pimpinan Habib Rizieq dan Jamaah Tabligh. Fatalnya lagi, gerakan salafi ini kemudian dianggap sebagai gerakan sempalan yang berada diluar ortodoksi (*mainstream*) gerakan Islam lainnya.²⁸

²⁷Penggambaran yang sangat mendalam tentang Laskar Jihad ini, lihat Nurhaidi Hasan, *Op. Cit.*, 2008.

²⁸Mengenai gerakan sempalan lihat Martin van Bruinessen, "Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia: Latar Belakang

Sejarah Kemunculan Salafi di Indonesia

Penggunaan istilah Salafi ini secara khusus mengarah pada kelompok gerakan Islam tertentu setelah maraknya apa yang disebut “Kebangkitan Islam di Abad 15 Hijriyah”. Terutama yang berkembang di Tanah Air, mereka memiliki beberapa ide dan karakter yang khas yang kemudian membedakannya dengan gerakan pembaruan Islam lainnya. Gerakan Salafi di Indonesia banyak dipengaruhi oleh ide dan gerakan pembaruan yang dilancarkan oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab di kawasan Jazirah Arabia. Menurut Abu Abdirrahman al-Thalibi, ide pembaruan Ibn ‘Abd al-Wahhab diduga pertama kali dibawa masuk ke kawasan Nusantara oleh beberapa ulama asal Sumatera Barat pada awal abad ke-19. Oleh karena itu, gerakan Salafi identik dengan gerakan Wahhabi, tapi dalam bentuk yang lebih baru. Inilah gerakan Salafiyah pertama di tanah air yang kemudian lebih dikenal dengan gerakan kaum Padri, yang salah satu tokoh utamanya adalah Tuanku Imam Bonjol. Gerakan ini sendiri berlangsung dalam kurun waktu 1803 hingga sekitar 1832.²⁹ Ja’far Umar Thalib mengklaim -- dalam salah satu

Sosial-Budaya.” *Ulumul Qur’an*. Vol. III No. 1, 1992, 16-27 dan *Geneologies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia* (ISIM and Utrecht University) (tidak diterbitkan), 2004.

²⁹Nurhaidi Hasan (*Op. Cit.*, 2008: 34) menegaskan bahwa gerakan Salafi kontemporer dikemas ulang dengan menggabungkan tokoh-tokoh pemikir Islam klasik seperti; Ibn Taymiyyah, Muhammad Ibn Qayyim Al-Jauziyah dan Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab. Mengenai gerakan pembaharuan yang mengambil inspirasi dari gerakan Wahhabi di Timur Tengah, lihat. Deliar Noer, *Op. Cit.*, pp. 31-83, dan Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Yogyakarta: University of Gadjah Mada Press, 1984). Untuk kasus Sumatera, lihat Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971).

tulisannya -- bahwa gerakan ini sebenarnya telah mulai muncul bibitnya pada masa Sultan Aceh Iskandar Muda (1603-1637).³⁰

Disamping itu, ide pembaruan ini secara relatif juga kemudian memberikan pengaruh pada gerakan-gerakan Islam modern yang lahir kemudian, seperti Muhammadiyah, PERSIS, dan Al-Irsyad. “Kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah” serta pemberantasan takhayul, bid’ah dan churafat (TBC) kemudian menjadi semacam isu mendasar yang diusung oleh gerakan-gerakan ini. Meskipun satu hal yang patut dicatat bahwa nampaknya gerakan-gerakan ini tidak sepenuhnya mengambil apalagi menjalankan ide-ide yang dibawa oleh gerakan purifikasi Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab. Di tahun 80-an, -seiring dengan maraknya gerakan kembali kepada Islam di berbagai kampus di Tanah air- mungkin dapat dikatakan sebagai tonggak awal kemunculan gerakan Salafiyah modern di Indonesia. Adalah Ja’far Umar Thalib salah satu tokoh utama yang berperan dalam hal ini. Dalam salah satu tulisannya yang berjudul “Saya Merindukan Ukhuwah Imaniyah Islamiyah”, ia menceritakan kisahnya mengena paham ini dengan mengatakan:

“Ketika saya belajar agama di Pakistan antara tahun 1986 s/d 1987, saya melihat betapa kaum muslimin di dunia ini tercerai berai dalam berbagai kelompok aliran pemahaman. Saya sedih dan sedih melihat kenyataan pahit ini. Ketika saya masuk ke medan jihad fi sabilillah di Afghanistan antara tahun tahun 1987 s/d 1989, saya melihat semangat perpecahan di kalangan kaum muslimin dengan mengunggulkan pimpinan masing-masing serta menjatuhkan tokoh-tokoh lain... Di tahun-tahun jihad fi sabilillah itu saya mulai berkenalan dengan para pemuda dari Yaman dan Surian yang kemudian mereka memperkenalkan kepada saya pemahaman Salafus Shalih Ahlus Sunnah wal Jamaah. Saya mulai kenal dari mereka

³⁰Saya Merindukan Ukhuwah Imaniyah Islamiyah. Ja’far Umar Thalib. Majalah SALAFY, hal. 3 (Edisi 5, Tahun 2005); dan “Ja’far Umar Thalib: Sang Ustadz yang Penuh Warna”, dalam: www.tempointeraktif.com.

seorang tokoh dakwah Salafiyah bernama Al-'Allamah Muqbil bin Hadi Al-Wadi'i...

Kepiluan di Afghanistan saya dapati tanda-tandanya semakin menggejala di Indonesia. Saya kembali ke Indonesia pada akhir tahun 1989, dan pada Januari 1990 saya mulai berdakwah. Perjuangan dakwah yang saya serukan adalah dakwah Salafiyah...Ja'far Thalib sendiri kemudian mengakui bahwa ada banyak yang berubah dari pemikirannya, termasuk diantaranya sikap dan kekagumannya pada Sayyid Quthub, salah seorang tokoh Ikhwanul Muslimin yang dahulu banyak ia lahap bukunya. Perkenalannya dengan ide gerakan ini membalik kekaguman itu 180 derajat menjadi sikap kritis yang luar biasa –untuk tidak mengatakan sangat benci.”³¹

Di samping Ja'far Thalib, terdapat beberapa tokoh lain yang dapat dikatakan sebagai penggerak awal Gerakan Salafi Modern di Indonesia, seperti: Yazid Abdul Qadir Jawwaz (Bogor), Abdul Hakim Abdat (Jakarta), Muhammad Umar As-Sewed (Solo), Ahmad Fais Asifuddin (Solo), dan Abu Nida' (Yogyakarta). Nama-nama ini bahkan kemudian tergabung dalam dewan redaksi Majalah *As-Sunnah* –majalah Gerakan Salafi Modern pertama di Indonesia-, sebelum kemudian mereka berpecah beberapa tahun kemudian. Adapun tokoh-tokoh luar Indonesia yang paling berpengaruh terhadap Gerakan Salafi Modern ini, di samping Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab tentu saja- antara lain adalah:

- (1) Syekh Muhammad Nashir al-Din al-Albany di Yordania (w. 2001)
- (2) Syekh Rabi al-Madkhaly di Madinah
- (3) Syekh Muqbil al-Wadi'iy di Yaman (w. 2002).

Meskipun terdapat tokoh-tokoh lain selain ketiganya karena secara umum ulama-ulama Saudi Arabia adalah ulama salaf, ketiga tokoh ini dapat dikatakan sebagai sumber inspirasi utama gerakan ini. Dan jika dikerucutkan lebih jauh, maka tokoh kedua dan ketiga secara

³¹Ibid.,

lebih khusus banyak berperan dalam pembentukan karakter gerakan ini di Indonesia. Ide-ide yang berkembang di kalangan Salafi modern tidak jauh berputar dari arahan, ajaran dan fatwa kedua tokoh tersebut; Syekh Rabi' al-Madkhaly dan Syekh Muqbil al-Wadi'iy. Kedua tokoh inilah yang kemudian memberikan pengaruh besar terhadap munculnya gerakan Salafi Yamani yang dikenal ekstrem.³²

Perbedaan pandangan antara pelaku gerakan Salafi modern setidaknya mulai mengerucut sejak terjadinya Perang Teluk yang melibatkan Amerika dan Irak yang dianggap telah melakukan invasi ke Kuwait. Secara khusus lagi ketika Saudi Arabia “mengundang” pasukan Amerika Serikat untuk membuka pangkalan militernya di sana. Saat itu, para ulama dan di Saudi –secara umum- kemudian berbeda pandangan: antara yang pro dengan kebijakan itu dan yang kontra. Yang pro dalam hal ini misalnya adalah Hai'ah Kibar al-'Ulama (Dewan Ulama Besar) di sana yang saat itu diketuai oleh Syekh Abd al-Aziz ibn Baz. Sedangkan, yang kontra dalam hal ini misalnya adalah Syekh Hamud al-'Uqla (seorang ulama senior yang selevel dengan 'Abd al-Aziz ibn Baz), Safar ibn 'Abd al-Rahman al-Hawali, Salman ibn Fahd al-'Audah, dan 'Aidh ibn 'Abdillah al-Qarni. Tiga nama terakhir kemudian sempat di penjara, namun setelah lepasnya dari penjara ketiganya kemudian menjadi tokoh yang sering dijadikan rujukan pendapat oleh Pemerintah Saudi terutama dalam upaya meredam radikalisme alumni jihad Afghan.

Peran Menteri Dalam Negeri Saudi Arabia – yang selama ini dikenal sebagai pejabat yang tidak terlalu suka dengan gerakan dakwah yang ada - mempunyai andil dalam munculnya gerakan Salafi. Salah satu upaya yang dilakukan adalah mendiskreditkan mereka yang kontra atau anti dengan pemerintah sebagai khawarij, quthbiy (penganut paham Sayyid Quthb), sururi (penganut paham Muhammad Surur ibn Zain al-'Abidin), dan yang semacamnya. Momentum inilah yang kemudian mempertegas keberadaan dua

³²Lih. *Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak*, hal.13; dan www.salafy.or.id/print.php?id_artikel=664.

pemahaman dalam gerakan Salafi modern –yang oleh Abu ‘Abdirrahman al-Thalibi disebut sebagai: *Salafi Yamani* dan *Salafi Haraki*. Salafi Yamani lebih dikenal tidak berorientasi politis, sedangkan Salafi Haraki cenderung ke arah politik. Dan sebagaimana fenomena gerakan lainnya, kedua pemahaman inipun tersebar masuk ke Indonesia dan memiliki pendukung.³³

Ide-ide Penting Gerakan Salafi

Pertanyaan paling mendasar yang muncul kemudian adalah apa yang menjadi ide penting atau karakter khas gerakan ini dibanding gerakan lainnya yang disebutkan sedikit-banyak terpengaruh dengan ide purifikasi Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab di Jazirah Arabia? Setidaknya ada beberapa ide penting dan khas gerakan Salafi Modern dengan gerakan-gerakan tersebut, yaitu:

1. Hajr Mubtadi’ (Pengisoliran Terhadap Pelaku Bid’ah)

Sebagai sebuah gerakan purifikasi Islam, isu bid’ah tentu menjadi hal yang mendapatkan perhatian gerakan ini secara khusus. Upaya-upaya yang mereka kerahkan salah satunya terpusat pada usaha keras untuk mengkritisi dan membersihkan ragam bid’ah yang selama ini diyakini dan diamalkan oleh berbagai lapisan masyarakat Islam. Dan sebagai sebuah upaya meminimalisir kebid’ahan, para ulama Ahl al-Sunnah menyepakati sebuah mekanisme yang dikenal dengan *hajr al-mubtadi’* atau pengisoliran terhadap mubtadi’.³⁴ Dan tentu saja, semua gerakan salafi sepakat akan hal ini.

Akan tetapi, pada prakteknya di Indonesia, masing-masing faksi –salafi Yamani dan haraki- sangat berbeda. Dalam hal ini, salafi Yamani terkesan membabi buta dalam menerapkan mekanisme ini. Fenomena yang nyata akan hal ini mereka terapkan dengan cara melemparkan *tahdzir* (*warning*) terhadap seseorang yang bahkan

³³Lih. Nurhaidi Hasan. *Op. Cit.*, 2008.

³⁴Lih. Pembahasan lengkap tentang masalah ini dalam *Hajr al-Mubtadi’*, karya DR. Bakr ibn Abdillah Abu Zaid.

mengaku mendakwahkan gerakan salafi. Puncaknya adalah ketika mereka menerbitkan “daftar nama-nama ustadz yang direkomendasikan” dalam situs mereka www.salafy.or.id. Dalam daftar ini dicantumkan 86 nama ustadz dari Aceh sampai Papua yang mereka anggap dapat dipercaya untuk dijadikan rujukan, dan ‘uniknya’ nama-nama itu didominasi oleh murid-murid Syekh Muqbil al-Wadi’i di Yaman.³⁵ Sementara Salafi Haraki cenderung melihat mekanisme hajr al-mubtadi’ ini sebagai sesuatu yang tidak mutlak dilakukan, sebab semuanya tergantung pada maslahat dan mafsadatnya. Menurut mereka, hajr al-mubtadi’ dilakukan tidak lebih untuk memberikan efek jera kepada sang pelaku bid’ah.

2. Sikap Terhadap Politik (Parlemen dan Pemilu)

Hal lain yang menjadi ide utama gerakan ini adalah bahwa gerakan Salafi bukanlah gerakan politik dalam arti yang bersifat praktis. Bahkan mereka memandang keterlibatan dalam semua proses politik praktis seperti pemilihan umum sebagai sebuah bid’ah dan penyimpangan. Ide ini terutama dipegangi dan disebarakan dengan gencar oleh pendukung Salafi Yamani. Muhammad As-Sewed misalnya –yang saat itu masih menjabat sebagai ketua FKAJW mengulas kerusakan-kerusakan pemilu sebagai berikut:

- (a) Pemilu adalah sebuah upaya menyekutukan Allah (syirik) karena menetapkan aturan berdasarkan suara terbanyak (rakyat), padahal yang berhak untuk itu hanya Allah.
- (b) Apa yang disepakati suara terbanyak itulah yang dianggap sah, meskipun bertentangan dengan agama atau aturan Allah dan Rasul-Nya.
- (c) Pemilu adalah tuduhan tidak langsung kepada islam bahwa ia tidak mampu menciptakan masyarakat yang adil sehingga membutuhkan sistem lain.
- (d) Partai-partai Islam tidak punya pilihan selain mengikuti aturan yang ada, meskipun aturan itu bertentangan dengan Islam.

³⁵Lih. *Beberapa Kerusakan Pemilu*, Muhammad Umar As-Sewed, Majalah SALAFY, edisi XXX, hal. 8-15.

- (e) Dalam pemilu terdapat prinsip jahannamiyah, yaitu menghalalkan segala cara demi tercapainya tujuan-tujuan politis, dan sangat sedikit yang selamat dari itu.
- (f) Pemilu berpotensi besar menanamkan fanatisme jahiliah terhadap partai-partai yang ada.

Berbeda dengan Salafi Haraki yang cenderung menganggap masalah ini sebagai persoalan ijtihadiyah belaka. Dalam sebuah tulisan bertajuk *al-Musyarakah fi al-Intikhabat al-Barlamaniyah* yang dimuat oleh situs *islamtoday.com* (salah satu situs yang dianggap sering menjadi rujukan mereka dikelola oleh DR. Salman ibn Fahd al-'Audah) misalnya, dipaparkan bahwa sistem peralihan dan penyematan kekuasaan dalam Islam tidak memiliki sistem yang baku. Karena itu, tidak menutup mungkin untuk mengadopsi sistem pemilu yang ada di Barat setelah 'memodifikasi'nya agar sesuai dengan prinsip-prinsip politik Islam. Alasan utamanya adalah karena hal itu tidak lebih dari sebuah bagian administratif belaka yang memungkinkan kita untuk mengadopsinya dari manapun selama mendatangkan mashlahat.³⁶ Maka tidak mengherankan jika salah satu ormas yang dianggap sebagai salah satu representasi faksi ini, Wahdah Islamiyah, mengeluarkan keputusan yang menginstruksikan anggotanya untuk ikut serta dalam menggunakan hak pilihnya dalam pemilu-pemilu yang lalu.³⁷

3. Sikap Terhadap Gerakan Islam yang Lain

Pandangan pendukung gerakan Salafi modern di Indonesia terhadap berbagai gerakan lain yang dipengaruhi oleh penerapan

³⁶Lih. *Beberapa Kerusakan Pemilu, Muhammad, Umar As-Sewed*, Majalah SALAFY, edisi XXX, hal. 8-15. Lihat juga wawancara dengan Eko Rahardjo, ketua divisi penerangan FKAWJ tanggal 10 Agustus 2004 dalam *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, hal. 121.

³⁷Lih. Muhammad Adlin Sila, "Gerakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan," unpublished paper, Jakarta: PPIM-UIN Syarif Hidayatullah, *Op. Cit.*, 2006; dan Penjelasan Dewan Syariah Wahdah Islamiyah tentang Pemilihan Umum, dalam: www.wahdah.or.id;

prinsip *hajr al-mubtadi'* yang telah dijelaskan sebelumnya. Baik Salafi Yamani maupun Haraki, sikap keduanya terhadap gerakan Islam lain sangat dipengaruhi oleh pandangan mereka dalam penerapan *hajr al-mubtadi'*. Sehingga tidak mengherankan dalam poin inipun mereka berbeda pandangan. Jika Salafi Haraki cenderung 'moderat' dalam menyikapi gerakan lain, maka Salafi Yamani dikenal sangat ekstrim bahkan seringkali tanpa kompromi sama sekali. Fenomena sikap keras Salafi Yamani terhadap gerakan Islam lainnya dapat dilihat dalam beberapa contoh berikut:

a. Sikap Terhadap Ikhwanul Muslimin (IM)

Barangkali tidak berlebihan jika dikatakan Ikhwanul Muslimin tampaknya menjadi musuh utama di kalangan Salafi Yamani. Mereka bahkan seringkali memelesetkannya menjadi "Ikhwanul Mufلسin".³⁸ Tokoh-tokoh utama gerakan ini tidak pelak lagi menjadi sasaran utama kritik tajam yang bertubi-tubi dari kelompok ini. Di Saudi sendiri yang menjadi asal gerakan ini, fenomena 'kebencian' pada Ikhwanul Muslimin dapat dikatakan mencuat seiring bermulanya kisah Perang Teluk bagian pertama. Adalah DR. Rabi' ibn Hadi al-Madkhali yang pertama kali menyusun berbagai buku yang secara spesifik menyerang Sayyid Quthb dan karya-karyanya. Salah satunya dalam buku yang diberi judul "Matha'in Sayyid Quthb fi Ashab al-Rasul" (Tikaman-tikaman Sayyid Quthb terhadap Para Sahabat Rasul).³⁹

Fenomena ini bisa dibilang baru mengingat pada masa-masa sebelumnya beberapa tokoh Ikhwan seperti Syekh Muhammad al-Ghazali dan DR. Yusuf al-Qaradhawi pernah menjadi anggota dewan pendiri Islamic University di Madinah, dan banyak tokoh Ikhwan lainnya yang diangkat menjadi dosen di berbagai universitas Saudi Arabia. Dalam berbagai penulisan ilmiah –termasuk itu tesis dan

³⁸Lih. *Membongkar Pikiran Hasan al-Banna-Ikhwanul Muslimin* (II), hal.3

³⁹Buku ini diterbitkan oleh Maktabah al-Ghuraba' di Madinah.

disertasi- pun karya-karya tokoh Ikhwan termasuk Fi Zhilal al-Qur'an dikritik habis oleh DR. Rabi al-Madkhali. Bahkan Syekh Bin Baz, Mufti Saudi waktu itu, pernah mengirimkan surat kepada Presiden Mesir, Gamal Abdul Naser untuk mencabut keputusan hukuman mati terhadap Sayyid Quthb.⁴⁰

Terkait dengan ini misalnya, Ja'far Umar Thalib misalnya menulis:

Di tempat Syekh Muqbil pula saya mendengar berita-berita penyimpangan tokoh-tokoh yang selama ini saya kenal sebagai da'i dan penulis yang menganut pemahaman salafus shalih. Tokoh-tokoh yang telah menyimpang itu ialah Muhammad Surur bin Zainal Abidin, Salman Al-Audah, Safar Al-Hawali, A'idl Al-Qarni, Nasir Al-Umar, Abdurrahman Abdul Khaliq. Penyimpangan mereka terletak pada semangat mereka untuk mengelu-elukan tokoh-tokoh yang telah mewariskan berbagai pemahaman sesat di kalangan umat Islam, seperti Sayyid Qutub, Hasan Al-Banna, Muhammad Abduh, Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Rasyid Ridha dan lain-lainnya.

Dan jauh sebelum itu, Ja'far Umar Thalib juga melontarkan celaan yang sangat keras terhadap DR. Yusuf al-Qaradhawy –salah seorang tokoh penting Ikhwanul Muslimin masa kini- dengan menyebutnya sebagai 'aduwallah (musuh Allah) dan Yusuf al-Qurazhi (penisbatan kepada salah satu kabilah Yahudi di Madinah, Bani Quraizhah). Meskipun kemudian ia dikritik oleh gurunya sendiri, Syekh Muqbil di Yaman, yang kemudian mengganti celaan itu dengan mengatakan: Yusuf al-Qaradha (Yusuf Sang penggunting

⁴⁰Lih. Al-Khithab al-Dzahaby, karya DR.Bakr ibn Abdilllah Abu Zaid. Buku kecil ini pada mulanya adalah surat balasan Syekh Bakr untuk DR.Rabi' yang memintanya memberi pengantar atas bukunya yang mengkritik Sayyid Quthb secara tidak proporsional. Permintaan itu justru ditolak dan dijawab dengan surat ini. DR.Bakr Abu Zaid adalah anggota Dewan Ulama Besar Saudi yang saat ini menjabat sebagai Ketua Konfransi Fikih Internasional Rabithah Alam Islami di Mekkah.

Syariat Islam). Di Indonesia sendiri, sikap ini berimbas kepada Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang dianggap sebagai representasi Ikhwanul Muslimin di Indonesia.⁴¹

Secara umum, ada beberapa hal yang dianggap sebagai penyimpangan oleh kalangan Salafi Yamani dalam tubuh Ikhwanul Muslimin, diantaranya:⁴²

- Bai'at yang dianggap seperti bai'at sufiyah dan kemiliteran.
- Adanya marhalah (fase-fase) dalam dakwah yang menyerupai prinsip aliran Bathiniyah.
- Organisasi kepartaian (tanzhim hizb).

Berbeda dengan yang disebut Salafi Haraki, mereka cenderung kooperatif dalam melihat gerakan-gerakan Islam yang ada dalam bingkai “nata’awan fima ittafaqna ‘alaih, wa natanashahu fima ikhtalafna fihi.” Karena itu, faksi ini cenderung lebih mudah memahami bahkan berinteraksi dengan kelompok lain, termasuk misalnya Ikhwanul Muslimin. Meskipun untuk itu kelompok inipun harus rela diberi cap “Sururi” oleh kelompok Salafi Yamani. Yayasan Al-Sofwa, misalnya, masih mengakomodir kaset-kaset ceramah beberapa tokoh PKS seperti DR.Ahzami Sami’un Jazuli.⁴³

b. Sikap Terhadap Sururiyah

Secara umum, Sururi atau Sururiyah adalah label yang disematkan kalangan Salafi Yamani terhadap Salafi Haraki yang dianggap ‘mencampur-adukkan’ berbagai manhaj gerakan Islam dengan manhaj salaf. Kata Sururiyah sendiri adalah penisbatan kepada Muhammad Surur bin Zainal Abidin. Tokoh ini dianggap

⁴¹Lih. Majalah SALAFY edisi 3 tahun 1416, juga Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak hal. 34.

⁴²Uniknya prinsip ini justru diucapkan oleh Syekh Nashiruddin al-Albani dengan mengadopsi dan melakukan sedikit koreksi redaksional atas prinsip Ikhwanul Muslimin: “Nata’wanu fima ittafaqna alaih wa na’dzuru ba’dhuna ba’dhan fima ikhtalafna fikhi.”

⁴³Lih. Kesaksian Tentang Yayasan Al-Sofwa, hal.2, www.salafy.or.id/print.php?id_artikel=557.

sebagai pelopor paham yang mengadopsi dan menggabungkan ajaran Salafi dengan Ikhwanul Muslimin.⁴⁴ Disamping Muhammad Surur, nama-nama lain yang sering dimasukkan dalam kelompok ini adalah DR. Safar ibn 'Abdirrahman al-Hawali, DR. Salman ibn Fahd Al-'Audah –keduanya di Saudi- dan Abdurrahman Abdul Khaliq dari Jam'iyah Ihya' al-Turats di Kuwait. Dalam sebuah tulisan berjudul Membongkar Pikiran Hasan Al-Banna-Sururiyah (III) diuraikan secara rinci pengertian Sururiyah itu:⁴⁵ Tulisan yang sama juga menyimpulkan beberapa sisi persamaan antara Sururiyah dengan Ikhwanul Muslimin, yaitu:

- Keduanya sama-sama mengkafirkan golongan lain dan pemerintah muslim.
- Keduanya satu ide dalam masalah demonstrasi, mobilisasi dan selebaran-selebaran.
- Keduanya sama dalam masalah pembinaan revolusi dalam rangka kudeta.
- Keduanya sama dalam hal tanzhim dan sistem kepemimpinan yang mengerucut (piramida).
- Keduanya sama-sama tenggelam dalam politik.⁴⁶

Orang yang sejenis Muhammad Surur ini banyak, seperti Abdurrahman Abdul Khaliq dari IM, kemudian keluar dan mensyiarkan dirinya sebagai Salaf atau mengaku Salafi. Orang-orang ini keluar dari Ikhwanul Muslimin atau harokah IM, atau kelompok firqoh IM, dan menyatakan taubat dari IM, seperti juga Muhammad

⁴⁴Muhammad bin Surur atau lengkapnya Muhammad Surur Nayif Zainal Abidin yang lahir di Suriah. Ia dahulunya adalah pengikut Ikhwanul Muslimin (IM), kemudian menyempal dari kelompok ini lalu membangun gerakannya sendiri berdasarkan pemikiran-pemikiran Sayyid Quthub (misalnya masalah demonstrasi, kudeta dan yang sejenisnya). Sururiyah adalah nama kelompoknya. Salah satu prinsip kelompok sururiyah yang sangat fatal yaitu mengkafirkan kaum muslimin.

⁴⁵Lih. Membongkar Pikiran Hasan al-Banna-Ikhwanul Muslimin (II), Ibid., hal.3.

⁴⁶Ibid.,

Quthub juga mengaku keluar dan kembali kepada Salaf. Tetapi bagi sebagian pengamat mengatakan bahwa mereka ternyata masih memiliki fikroh Ikhwaniyyah. Fikrohnya Ikhwanul Muslimin atau prinsip cara berfikir Ikhwanul Muslimin. Apa yang dikatakan oleh para IM juga diucapkan pula oleh Sururiyyin.⁴⁷

Dengan cara dan bentuk istilah yang berbeda tapi intinya sama. Artinya bahwa sururiyyah sama dengan ikhwaniyah. Ikhwanul Muslimin dianggap kelompok sempalan yang keluar dari Ahlus Sunnah karena mereka memiliki prinsip “NATA’AWAN FIMA TAFAKNA WA NA’DZIRU BA’DINA BA’DON FI MAKHTALAFNA”, yang artinya: “kita saling kerjasama apa yang kita sepakati dan kita hormat-menghormati saling memaklumi apa yang kita berbeda”. Artinya, dengan prinsip ini IM tidak menganggap ada ahli bid’ah sama sekali, semuanya kawan tidak ada lawan. “Ahli bid’ah mereka sama-sama sholat dengan kita, maka kita tolong menolong dalam apa yang kita sepakati, mereka sama-sama...” pokoknya apa yang kita sama kita kerja sama. Inilah prinsip IM. Sehingga HASAN AL-BANNA, AT-TUROBI, dan sekian banyak tokoh-tokoh mereka selalu berusaha menggabungkan antara Sunnah dengan Syi’ah, dan mereka mengatakan yel-yel Laa Syarqiyyah, Laa Gharbiyyah, Laa Sunniyy, wa Laa Syi’ah, Islamiyyah, Islamiyyah, itu yel-yel yang selalu mereka dengungkan anasid dengan sair, dengan nyanyi dengan ikrar, “Tidak timur tidak barat tidak Sunni tidak Syi’ah yang penting Islam” kata mereka ini prinsip mereka kemudian ditebarkan pada masyarakat. “Kalian jangan ribut terus,

⁴⁷Harus dibedakan disini istilah Ikhwaniyyah dengan Ikhwan yang menjadi kelompok pemberotak pimpinan Juhaiman al-Utaibi, seorang Muslim radikal, yang mengukudeta Masjid al-Haram tanggal 20 November 1979. Ikhwaniyyah adalah fikroh Ikhwanul Muslimin di Mesir, sedangkan ikhwan adalah tentara binaan pemerintah Ibnu Sa’ud yang ditempatkan di rumah warga kemudian melakukan pemberotakan terhadap kerajaan Ibnu Sa’ud (Yaroslav Trofimov. *Kudeta Mekkah: Sejarah yang tak Terkuak*. Jakarta: Alvabet, cetakan ke-2, 2008).

sudahlah jangan saling menyalah-nyalahkan, semuanya apakah dia Salaf apakah dia Sufi, apakah dia Mu'tazili, Syiah, semua itu saudara, semua Muslimin. Apa yang kita sama kita tolong menolong dan apa yang kita beda, kita hormat-menghormati", katanya begitu. Ini sepintas kilas perkaranya agak masuk akal, "Iya ya, kalau nggak gini gak akan bersatu", sepintas kilas kalau kalau dipikir akal saja.⁴⁸

Kelompok sururiyah juga disebut dengan fiqrah Sururiyah. Beberapa tokohnya adalah antara lain: ABU QATADAH (Da'i Al Sofwah Jakarta), ABU HAIDAR (As Sunnah, Bandung), YAZID JAWWAS (rekan Abdul Hakim Abdat, da'i Al Sofwah/Al Haramain), ABU NIDA' (At Turots, Jogjakarta), AUNUROFIQ GUFRON (Ma'had Al Furqan, Gresik), YUSUF BAI'SA (ex-direktur Ma'had Al Irsyad, Tenganan, Salatiga), ABDURRAHMAN ABDUL KHOLIQ, AINUL HARITS, ARIFIN, ABDUL HAKIM ABDAT (da'i Al Haramain/Al Sofwah), AL-SOFWA, AT TUROTS, AL IRSYAD, dan lain-lain. Prinsip IM ini bagi sebagian ulama dianggap menyesatkan karena menurutnya akan meruntuhkan prinsip Amar Ma'ruf Nahi Munkar. Ketika kaum Muslim mengingkari kebid'ahan, dengan mengatakan; "...jangan ya akhi kita harus saling menghormati, kita jangan menyalahkan mereka". Maka mereka tidak melakukan amar ma'ruf nahi munkar. Dan berarti membolehkan manusia berjalan di jalan bid'ah, dan disinilah letak kesesatan IM. Dengan mengatakan bahwa Ahlul bid'ah juga punya kebaikan, tidak boleh dimusuhi sepenuhnya, maka antara sururiyah dengan ikhwaniyah sama. Salah satu prinsip IM adalah Tsaqofah Islamiyyah, yang berarti bahwa: "Kita jangan terpaku dengan Quran Sunnah saja, tetapi tidak mengerti situasi dan kondisi politik yang ada, kita harus

⁴⁸Lihat, SURURIYAH TERUS MELANDA INDONESIA, Oleh: Al-Ustadz Abu Ibrohim Muhammad Umar As-Suwed (Dikutip dari: <http://abdurrahman.wordpress.com/2007/01/01/sururiyah-terus-melanda-indonesia/>).

ikut menyaksikan kondisi politik supaya kita bisa bersikap supaya kita bisa berjuang dengan jihad politik”.⁴⁹

Kepandaian membaca situasi sosial dan politik adalah merupakan jihad politik di kalangan kelompok ini. Orang-orang yang melakukan jihad politik ini disebut sebagai Fiqhul Waqi'. Fikih jenis ini prinsipnya tidak terlalu mengelu-elukan Al-Qur'an dan Hadith, tapi memperhitungkan juga lingkungan sekitar, kondisi sosial-politiknya. Untuk memahami ini maka harus belajar satu ilmu yang namanya Fiqhul Waqi', atau artinya; ”memahami kenyataan yang terjadi”. Jadi, yang namanya Fiqhul Waqi' atau Tsaqofah atau shifatul Ashr sama saja pengertiannya. Namun yang ahli dalam disiplin ini berbeda dengan ahli agama lainnya yang diketahui kekhusussannya, seperti ahli hadith, ahli tafsir dan sebagainya. Ketika kalangan IM ingin mengangkat tokohnya Sayyid Qutub sebagai ahli agama, maka banyak yang mementangnya karena tidak memiliki keahlian khusus dalam bidang agama, kecuali mampu memahami kondisi sosial masyarakat Muslim. Sehingga, kalangan seperti Sayyid Qutub dikelompokkan sebaga Fiqhul Waqi'. Istilah ini lazim digunakan di kalangan Sururiyah untuk menyebut tokoh-tokoh kontemporeranya yang dianggap 'alim, seperti Umar Jawwas, ABDUL MALIK (seorang Surury yang belajar di Riyadh sama tokoh sururi disana namanya ABDUL KARIM, Yazid Jawwas dengan tokoh-tokoh DEWAN DA'WAH (DDII, red) dan tokoh-tokoh IM, bagaimana Yusuf Ba'isa dengan SALIM BAJRI, yang Mu'tazilah yang menolah Hadits Shahih Bukhary, yang ini turunannya bikin pondok 'Alamus Sunnah di Bogor dan As-Sunnah di Cirebon). Di kalangan salafi Yamani, kelompok Sururiyah ini dituduh berusaha menjauhkan ummat Islam dari para ulamanya dan lebih mengagungkan tokoh-tokoh sururiyah yang mentolerir ahl bid'ah, dan mereka berusaha mendekatkan Ahlus Sunnah dengan Ahlul bid'ah.⁵⁰

⁴⁹Ibid.,

⁵⁰Lih. Bab VI, *Bundel Artikel Badai Fitnah Dakwah Ihya' At-Turats cs.)* <http://www.salafy.or.id/salafy.php?menu=detil&idartikel=496>. Kasus-kasus mengenai konflik antara kelompok salafi dan dengan non salafi pernah

Fenomena ini kemudian mengelompok menjadi sururiyah dan non Sururiyah.

4. Sikap Terhadap Pemerintah

Kalangan Ahl al-Sunnah tidak membolehkan melakukan gerakan separatisme terhadap pemerintah dan negara, atau tidak boleh melakukan khuruj dalam sebuah pemerintahan Islam yang sah. Gerakan Salafi juga meyakini hal ini. Itulah sebabnya, setiap tindakan atau upaya yang dianggap ingin menggoyang pemerintahan yang sah akan diberi cap Khawarij, bughat atau yang semacamnya. Sementara Imam Samudra hanyalah salah satu bagian kecil saja dari sindikat terorisme yang ada di Indonesia. Kami katakan ini karena di atas Imam Samudra masih ada tokoh-tokoh khawarij Indonesia yang lebih senior seperti: Abdullah Sungkar alias Ustadz Abdul Halim, Abu Bakar Ba'asyir alias Ustadz Abdush Shamad." Pernyataan ini disebabkan karena tokoh-tokoh yang dimaksud dikenal sebagai orang-orang yang gigih melontarkan kritik 'pedas' terhadap pemerintah Kerajaan Saudi Arabia terutama dalam kasus penempatan pangkalan militer AS di sana. Sementara dua nama terakhir dikenal sebagai orang-orang yang gigih memformalisasikan Syariat Islam di Indonesia.

Sebagai konsekwensi dari prinsip ini, maka muncul kesan bahwa kaum Salafi cenderung 'enggan' melontarkan kritik terhadap pemerintah. Meskipun sesungguhnya manhaj al-Salaf sendiri memberikan peluang untuk itu meskipun dibatasi secara "empat mata" dengan sang penguasa. Namun pada prakteknya kemudian, ternyata prinsip inipun sedikit banyak telah dilanggar oleh mereka sendiri. Dalam beberapa kasus, jelas-jelas Salafy Yamani telah melawan pemerintah yang diakui secara konsensus oleh Ummat Islam

diteliti oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Dep. Agama (Nuhrison M.Nuh 2006 (ed). Kasus-Kasus Aliran/Faham Keagamaan Aktual di Indonesia; dan Mursyid Ali (ed). Tahun 2007).

Indonesia, khususnya melalui tindakan-tindakan Laskar Jihad di masa pemerintahan Abdurrahman Wahid.

Setelah sebelumnya dijelaskan bahwa dalam perjalanannya gerakan ini terbagi menjadi setidaknya 2 faksi: Yamani dan haraki, maka setidaknya sejak dewan eksekutif FKAWJ membubarkan FKAWJ dan Laskar Jihad pada pertengahan Oktober 2002, ada hembusan angin perubahan yang sangat signifikan di tubuh gerakan ini. Salafi Yamani ternyata kemudian berpecah menjadi 2 kelompok: yang pro Ja'far dan yang kontra terhadapnya. Ja'far Umar Thalib sejak saat itu dapat dikatakan menjadi 'bulan-bulanan' kelompok eks Laskar Jihad yang kontra dengannya. Apalagi setelah DR.Rabi' al-Madkhali –ulama yang dulu sering ia jadikan rujukan fatwa- justru mengeluarkan tahdzir terhadapnya. Pesantrennya di Yogyakarta pun mulai ditinggalkan oleh mereka yang dulu menjadi murid-muridnya. Uniknya, kelompok yang kontra terhadapnya justru 'dipimpin' oleh Muhammad Umar As-Sewed, orang yang dulu menjadi tangan kanannya (wakil panglima) saat menjadi panglima Laskar Jihad. Ja'far Thalib-pun mulai dekat dengan orang-orang yang dulu dianggap tidak mungkin bersamanya. Arifin Ilham 'Majlis Az-Zikra' dan Hamzah Haz, contohnya. Karena itu, Qomar ZA –redaktur majalah Asy-Syariah yang dulu adalah murid Ja'far Umar Thalib, menulis artikel pendek berjudul "Ja'far Umar Thalib Telah Meninggalkan Kita...". Di sana antara lain ia menulis:

“Adapun sekarang betapa jauh keadaannya dari yang dulu (Ja'far Umar Thalib). Jangankan majlis yang engkau tidak mau menghadirinya saat itu, bahkan sekarang majlis dzikirnya Arifin Ilham kamu hadir, mejlis Refleksi Satu Hati dengan para pendeta dan biksu kamu hadir (di UGM, red), majlis dalam peresmian pesantren Tawwabin yang diprakarsai oleh Habib Riziq Syihab, Abu Bakar Baa'syir Majelis Mujahidin Indonesia dan lain-lain. Kamu hadir juga peringatan Isra' Mi'raj sebagaimana dinukil dalam majalah Sabili dan banyak lagi... Apakah gurumu yang sampai saat ini kamu suka menebeng di belakangnya yaitu

Syekh Muqbil, semoga Allah merahmatinya, akan tetap memujimu dengan keadaanmu yang semacam ini??...

Asy-Syaikh Rabi' berkata: "...Dan saya katakan: Dialah yang meninggalkan kalian dan meninggalkan manhaj ini (manhaj Ahlus Sunnah)..."

Ja'far sendiri belakangan nampak menyadari sikap kerasnya yang berlebihan di masa awal dakwahnya. Dan nampaknya, apa yang ia lakukan belakangan ini –meski menyebabkannya menjadi sasaran kritik bekas pendukungnya- adalah sebuah upayanya untuk memperbaiki kesalahan tersebut. Dalam artikelnya, "Saya Merindukan Ukhuwwah Imaniyah Islamiyah", ia menulis pengakuan itu dengan mengatakan:

"...Saya lupa dengan keadaan yang sesungguhnya mayoritas ummat di Indonesia yang tingkat pemahamannya amat rendah tentang Islam. Saya saat itu menganggap tingkat pemahaman ummatku sama dengan tingkat pemahaman murid-muridku. Akibatnya ketika saya menyikapi penyelewengan ummat dari As-Sunnah, saya anggap sama dengan penyelewengan orang-orang yang ada di sekitarku yang selalu saya ajari ilmu. Tentu anggapan ini adalah anggapan yang dhalim. Dengan anggapan inilah akhirnya saya ajarkan sikap keras dan tegas terhadap ummat yang menyimpang dari As-Sunnah walaupun mereka belum mendapat penyampaian ilmu Sunnah. Sayapun sempat menganggap bahwa mayoritas kaum muslimin adalah Ahlul Bid'ah dan harus disikapi sebagai Ahlul Bid'ah. Maka tampaklah Dakwah Salafiyyah yang saya perjuangkan menjadi terkucil, kaku dan keras. Saya telah salah paham dengan apa yang saya pelajari dari kitab-kitab para Ulama' tersebut di atas tentang sikap Ahlul Bid'ah. Saya sangka Ahlul Bid'ah itu ialah semua orang yang menjalankan bid'ah secara mutlak."

Salafi di Dunia Kampus

Gerakan *usroh* yang mewarnai aktivitas keagamaan mahasiswa di kampus-kampus pada awal 80-an adalah awal

persentuhan ajaran Salafi dengan perguruan tinggi. Gerakan ini berhasil meng-'hijau'-kan beberapa kampus yang sebelumnya dikenal sekuler. Mahasiswi banyak yang mengenakan jilbab, menggantikan kerudung atau selendang. Tidak hanya itu, jilbab dikenal sampai keluar kampus. Orang-orang biasa tiba-tiba mengenakan jilbab karena merasa lebih cantik. Selanjutnya jilbab dan busana Muslim tidak hanya menjadi pakaian khas para akhwat, masyarakat umum pun menggunakannya.⁵¹ Perubahan lainnya yang terlihat adalah suasana masjid yang lebih hidup. Masjid dijadikan *home base* yang paling utama. Masjid tidak hanya menjadi tempat salat semata, ia juga menjadi tempat seminar, muzakar, diskusi, halaqah, liqa, dan lain sebagainya. Masjid menjadi pusat kegiatan mahasiswa Islam. Di masjid orang menyelenggarakan perkawinan, khitanan, pengobatan, seni hiburan, dan lain sebagainya. Model masjid yang seperti ini yang paling terkenal adalah Masjid Salman ITB Bandung, Masjid Arif Rahman Hakim UI Jakarta, dan Masjid Salahuddin UGM Yogyakarta.⁵²

Perubahan ini disinyalir berawal dari pengajian-pengajian agama yang dipelopori gerakan *usroh*. *Usroh* (keluarga) adalah unit terkecil, hanya terdiri dari 5 sampai 10 orang. Di masjid, tempat kost, dan kelas, mereka melaksanakan pengajian yang biasanya disebut dengan *halaqah* (berarti lingkaran, yaitu para peserta pengajian duduk melingkari si pemberi materi). Materi pengajian seluruhnya berkaitan dengan Islam dengan berbagai aspeknya (tauhid, syari'at, akhlaq). Pengajian dibuat sedemikian rupa agar menimbulkan ghirah

⁵¹John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press, 1983, hal. 5. Tentang kebangkitan Islam di Asia Tenggara dibahas tuntas oleh Azyumardi Azra (1999). *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya.

⁵²Lihat Imam Tholikhah dan Abd. Aziz (eds), *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Pustaka Firdaus: Jakarta, 1996. Untuk kajian belakangan tentang topik yang sama lihat Abd. Syukur, *Gerakan Usroh*. Mizan: Bandung, 2003; dan Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan*, Teraju: Jakarta, 2001.

(semangat) bagi peserta pengajian. Durasi pengajian—atau lebih tepatnya pengkaderan—bervariasi, tergantung pada output pembinaan itu sendiri. Namun biasanya seorang anggota mengikuti pengajian ini selama lima sampai sepuluh tahun. Bila seorang anggota dirasa cukup menerima, memahami, dan punya komitmen dengan organisasi, maka ia akan diangkat resmi sebagai kader.⁵³

Pada akhir 80-an nama *usroh* tercemar akibat propaganda media massa yang tidak suka melihat kelompok ini. Bahkan, *usroh* dianggap sebagai gerakan sempalan oleh kebanyakan umat Islam. Untuk mengatasi hal ini, nama *usroh* diganti dengan *tarbiyah* (pendidikan). Sampai sekarang istilah *tarbiyah* digunakan untuk menyebut proses pembinaan dan pengkaderan di sekolah dan kampus. Dengan pergantian nama dari *usroh* ke *tarbiyah* ini, gerakan dakwah di sekolah dan kampus kembali semarak. Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa gerakan *tarbiyah* termasuk gerakan paling berhasil di lingkungan perguruan tinggi. Berbeda dengan gerakan mahasiswa lainnya, gerakan *tarbiyah* lebih menitikberatkan pada aktivisme. Pada umumnya organisasi mahasiswa Islam di perguruan tinggi seperti HMI (Himpunan Mahasiswa Islam), PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia), dan IMM (Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah) lebih menitikberatkan pada pengembangan wacana intelektual dan gerakan pro-demokrasi. Gerakan *tarbiyah* lebih fokus pada segudang persoalan nyata yang ada di perguruan tinggi. Gerakan *tarbiyah*

⁵³Lihat Abdul Syukur, *Op.cit.*, 2003; dan Jamhari Makruf dan Jajang Jahroni. *Peta Gerakan Islam Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2004. Tentang munculnya gerakan sempalan, lihat Bryan Wilson, *Sects and Society*. Heinemann: California University Press, 1961. Wilson memperkenalkan tujuh tipologi gerakan sempalan, yaitu; gerakan pentobatan (*conversionist*), gerakan revolusioner, gerakan uzlah (*introversionis*), gerakan mistik (*gnostic* atau *manipulationist*), gerakan kuratif (*thaumaturgical*), gerakan perubahan (*reformis*), dan gerakan utopis. Dengan memakai tipologi Wilson, Martin van Bruinessen (1992) mengelompokkan gerakan *usroh* kedalam gerakan utopis.

memfokuskan gerakan dakwahnya yang mereka sebut sebagai Islamisasi Kehidupan Kampus.⁵⁴

Pada era reformasi gerakan *tarbiyah* di perguruan tinggi mendirikan HAMMAS (Himpunan Mahasiswa Muslim Antar Kampus) dan KAMMI (Kesatuan Mahasiswa Muslim Indonesia). Kedua organisasi ini didirikan untuk menandingi dominasi mahasiswa Kristen dan Katholik dalam menentukan gerakan mahasiswa di Indonesia. Pada saat itulah KAMMI dan HAMMAS tampil ke muka. Kedua organisasi ini berjuang untuk mengamankan agenda reformasi. Ketika Gus Dur menjadi presiden, mereka sangat kritis terhadap sejumlah kebijakan Gus Dur yang tidak memihak kepada umat Islam. Di antara kebijakan Gus Dur yang mereka tentang adalah penghapusan Tap MPR XVI tentang PKI dan normalisasi dagang dengan Israel. Disamping itu mereka juga mengkritik langkah-langkah pemerintahan Gus Dur yang dinilai tidak efektif dalam menyelesaikan persoalan yang ada di Tanah Air.⁵⁵

Belakangan ini, banyak pengamat yang mensinyalir gerakan *tarbiyah* identik dan dikaitkan dengan gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Beberapa pengamat begitu yakin bahwa gerakan *tarbiyah* adalah wajah lain dari Ikhwanul Muslimin (IM). Sulit untuk memastikan kapan sebenarnya IM datang ke Indonesia. Hal ini antara lain disebabkan oleh watak gerakan IM sendiri yang tidak suka publikasi. IM lebih mengutamakan soliditas, konsolidasi, dan kordinasi gerakan. Kiprah IM jauh dari popularitas. Hal ini memang sengaja diciptakan untuk menghindari kecurigaan pihak-pihak tertentu yang tidak suka dengan gerakan IM. Dalam sejarahnya,

⁵⁴Tim Peneliti Pusat Bahasa dan Budaya (PBB) IAIN Jakarta, "Radikalisme Agama di Indonesia", 2001.

⁵⁵Lihat Ali Said Damanik. Fenomena *Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002; dan *Pola Aktivitas Kelompok Keagamaan di Kalangan Mahasiswa Pasca Reformasi: Studi Kasus di 6 (enam) PTUN*. Jakarta: Kerjasama LabSosio, FISIP UI dengan Puslitbang Pendidikan Agama Islam, Badan Litbang dan Diklat Dep. Agama, 2005.

gerakan ini jatuh bangun dan tidak jarang dihadapkan kepada pilihan pahit.⁵⁶

Penyebaran Ideologi Salafi

Ideologi gerakan salafi didasarkan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Gerakan ini ingin mengajak kaum muslimin untuk mengamalkan Islam secara menyeluruh dalam kehidupan mereka. Model Islam yang dikembangkan Nabi dan para Sahabat adalah satu-satunya model yang harus diikuti oleh kaum muslimin. Model inilah yang kemudian membawa kaum muslimin mengalami masa kejayaannya. Ketika mereka tidak lagi mengikuti model itu, maka mereka ditimpa kehinaan dan kekalahan. Karena itu mengimani Islam secara kaffah merupakan dasar ideologi gerakan salafi. Tak ada pilihan lain bagi kaum muslimin untuk tidak mengimani nilai-nilai Islam seperti yang telah diamalkan oleh generasi awal Islam. Pada dasarnya IM adalah gerakan salafi yang berusaha kembali kepada sumber Islam yang sejati. Memang bila dilacak, akar pemikiran IM

⁵⁶“Ikhwanul Muslimin (IM) merupakan salah satu gerakan Islam fundamentalis yang paling besar di dunia. Gerakan ini tersebar di 70 negara dengan jumlah anggota dan simpatisan diperkirakan berjumlah puluhan juta orang. Ia pertama kali didirikan di Mesir pada 1928 oleh Hassan al-Banna. Latar belakang pendiriannya berkaitan dengan permasalahan global kaum muslimin yang ada pada saat itu, baik di bidang ekonomi, sosial, politik maupun keagamaan. Pada 1924 kekhalifahan Islam yang beribukota di Istanbul dihapuskan oleh Mustafa Kemal Pasya yang memelopori gerakan Turki Muda, sebuah organisasi nasionalis-sekuler. Sementara itu di berbagai belahan dunia, kaum muslimin terpuruk dalam keterbelakangan, kebodohan, dan kemiskinan sebagai akibat dari penjajahan bangsa-bangsa Barat. Di beberapa negara proses modernisasi telah berubah dan melenceng menjadi sekularisasi dan westernisasi. Pada saat itu sejumlah pemikir muslim menyerukan perlunya kembali kepada sumber Islam yang sejati. Mereka melakukan rekonstruksi pemikiran keagamaan agar sesuai dengan semangat zaman. Latar belakang inilah yang mendasari lahirnya IM.” Lihat KH. Rahmat Abdullah, “Ikhwanul Muslimin Inspirasi Gerakan Tarbiyah”; dan Jamhari Makruf dan Jajang Jahroni, op. cit., 2004.

akan bertemu dengan pemikir Mesir awal abad kedupuluh, Muhammad Rasyid Ridha. Al-Banna banyak belajar pada Ridha, dan Ridha adalah seorang pemikir Muslimin yang konservatif-tradisional. Pemikirannya akan bertemu dengan Ibnu Taimiyah dan Ahmad ibn Hanbal. Berdasarkan kenyataan ini tidak aneh bila kemudian ditemukan aspek-aspek salaf dan puritanisme dalam IM. Aspek ini misalnya terlihat dalam praktik keagamaan seperti mengharamkan ritual-ritual yang tidak ada dasarnya seperti amalan-amalan tarekat seperti yang sering dilakukan oleh kelompok Islam tradisi.⁵⁷

Gerakan salafi yang ada di dunia Islam pada umumnya dipengaruhi oleh gerakan salafi ala Wahabi di Saudi Arabia. Bila orientasi IM adalah internasionalisme Islam, seperti tercermin dalam konsep khilafah, di mana seluruh dunia Islam berada di bawah satu kekuasaan pemerintahan Islam, tidak demikian gerakan salafi seperti tercermin dalam pandangan FKAJW dan FPI. FKAJW, misalnya, hanya ingin mengembalikan semangat keagamaan ke jalan yang telah dirintis oleh generasi awal Islam yang salih (*salaf al-salih*). Mereka tidak memiliki aspek internasionalisme Islam seperti halnya IM. Bahkan pada umumnya orientasi politik gerakan salafi bersifat lokal. Karena adanya kesamaan ideologis dan kepentingan politik, gerakan salafi di seluruh dunia Islam banyak disokong oleh pemerintah Saudi Arabia. Sementara itu, pemerintah Saudi Arabia tidak begitu gembira dengan kehadiran IM, karena sifatnya yang transformatif dan reformatif. Orientasi politiknya dapat menjadi ancaman serius bagi kelangsungan dinasti al-Saud di Riyadh.⁵⁸

Penyebaran ideologi IM terkait dengan sepak terjang Helmi Aminuddin pada tahun 1980-an. Sepuluh studi dari Arab Saudi, Helmi Aminuddin mendekati beberapa orang yang bisa diajak diskusi mengenai Islam. Lambat laun usaha Helmi ini membuahkan hasil. Pengajiannya mulai banyak dikunjungi orang. Pada perkembangan selanjutnya pengajian Helmi yang berpusat di Kali Malang Jakarta

⁵⁷Lihat Jamhari Makruf dan Jajang Jahroni, *Ibid.*,

⁵⁸*Ibid.*,

Timur, (karena itu kerap ia dipanggil Ustadz Kamal, singkatan dari Kali Malang), banyak dikunjungi oleh para pemuda. Mereka pada umumnya berasal dari berbagai perguruan tinggi dan sekolah-sekolah SMU di Jakarta. Mereka adalah generasi muda Islam yang tengah bergairah mempelajari Islam. Bentuk-bentuk keislaman yang ditawarkan beberapa kelompok Islam yang mapan seperti Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah tidak mampu memberikan apa yang mereka cari. Karena itu mereka terus mencari bentuk keislaman yang dapat memenuhi keinginan mereka. Hal inilah sebenarnya yang menyebabkan mereka akhirnya meneguhkan pilihannya pada IM.⁵⁹ Tentang tingkat penyebaran ideologi IM bisa dilihat dalam kutipan di bawah ini:

Di tingkat universitas, gerakan IM berkembang dengan cepat. Meskipun gerakan ini kecil, namun karena militansi para anggotanya, gerakan ini dapat mempengaruhi kehidupan kampus yang sebelumnya sangat sekuler. Di kampus mereka mengadakan pengajian-pengajian kecil yang disebut halaqah. Mereka juga menguasai LDK (Lembaga Dakwah Kampus) yang berurusan dengan penerangan agama di kampus. Di samping itu mereka juga pada umumnya aktif di masjid-masjid kampus dan mengontrol jalannya kegiatan masjid. Dari sini mereka dapat “menjaring” anggota baru. Mereka berusaha menerapkan pola hidup Islami di lingkungan kampus di mana mereka belajar. Sasaran utama IM lainnya adalah siswa-siswi yang masih belajar di berbagai SMU. Mereka inilah yang kemudian menghubungkan IM dengan jaringan dakwah di berbagai SMU di berbagai kota di Tanah Air. Di tingkat SMU biasanya mereka menguasai Seksi Rohis (Rohani Islam) dalam kepengurusan OSIS (Organisasi Intra Sekolah). Melalui seksi ini mereka kemudian melakukan gerakannya di sekolah-sekolah. Hal yang patut dicatat dari keberhasilan dakwah IM di tingkat pelajar ini adalah gerakan jilbabisasi yang tiba-tiba saja ramai terlihat di berbagai sekolah. Sejumlah kampus di beberapa kota besar

⁵⁹ Ibid.,

seperti Jakarta, Bandung, Yogyakarta, dan Surabaya merupakan tempat penyemaian ideologi IM yang efektif. Gerakan ini terutama berhasil pada kampus-kampus umum -- lebih spesifik lagi pada fakultas-fakultas eksakta -- yang pada umumnya para mahasiswanya belum mengenal Islam dengan baik. Sedangkan di kampus-kampus agama, seperti IAIN, gerakan mereka tidak terlalu memuaskan. Hal ini karena mahasiswa perguruan tinggi agama sudah mengenal aspek liberalisme Islam, sehingga bagi mereka dakwah IM menjadi tidak menarik. Kampus dan sekolah dijadikan target utama dakwah IM karena keduanya merupakan gudang generasi muda. Dalam metodologi dakwah IM, ada pihak-pihak yang bisa menerima dakwah saja (*qobil al-dakwah*). Mereka ini pada umumnya orang biasa. Kelompok kedua adalah mereka yang menerima dakwah sekaligus menerima perubahan (*qobil al-taghyir*). Artinya setelah mendapatkan penerangan agama, perilaku mereka berubah. Sedangkan yang ketiga adalah agen perubahan (*anasir al-taghyir*). Disamping mereka menerima dakwah dan menerima perubahan, mereka juga sanggup menjadi agen terjadinya perubahan. Golongan ketiga ini adalah para pelajar dan mahasiswa. Karena itu IM memfokuskan dakwah mereka pada kampus dan sekolah.⁶⁰

Metodologi dakwah IM ini banyak diilhami oleh karya-karya tokoh IM. Karya Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Hasan al-Hudaibi, Yusuf Qaradhawi, dan lain sebagainya. Namun bila dilacak lebih lanjut, metodologi ini berakar juga dalam pemikiran Muhammad ibn Abdul Wahhab. Dalam sebuah karyanya, Muhammad ibn Abdul Wahhab menulis *Qul Hadhihi Sabiili* (Katakan Ini adalah Jalanku QS 12:108) yang menjadi teori dakwah IM.⁶¹ Sejak pertengahan 1990-an, IM dan gerakan salafi lainnya mulai menggunakan internet untuk menyebarkan ideologi mereka. Mereka juga memanfaatkan media buku dan majalah sebagai alat penyebaran ideologi, bahkan melalui cara ini mereka melakukan konter wacana (*counter discourse*)

⁶⁰KH. Rahmat Abdullah, Op. cit.,

⁶¹Ibid.,

terhadap media-media sekuler. Kutipan berikut semakin mempertegas hal tersebut:

Sabili adalah majalah kelompok IM yang ada di Indonesia. Pada tahun 80-an majalah ini terbit dalam bentuk stensilan. Pangsa pasarnya hanya anggota atau simpatisan IM. Sekarang Sabili tercatat sebagai majalah dengan oplah terbesar di Indonesia. Tidak hanya anggota IM saja yang membaca majalah ini, masyarakat Muslim lain pun menyukai majalah ini. Bangkrutnya beberapa majalah Islam seperti Panji Masyarakat dan Amanah membuat para pelanggannya beralih pada majalah ini. Majalah ini dikelola secara modern dan dijual di beberapa negara tetangga seperti Malaysia, Singapura, dan Brunai Darussalam. Majalah ini dikenal dengan bahasanya yang lugas, keras, dan tanpa tedeng aling-aling. Masih di bidang media, kelompok IM memiliki penerbitan yang cukup baik. Di antaranya adalah Gema Insani Press (GIP) yang bermarkas di Jakarta. Meskipun penerbitan ini tidak berhubungan secara langsung dengan IM, namun orang-orangnya jelas merupakan aktivis IM. Lewat GIP mereka menyebarkan buku-buku keislaman, termasuk buku-buku tokoh-tokoh IM, kepada masyarakat umum. Dan yang menarik, sejak tahun 80-an grafik penjualan buku-buku Islam, termasuk GIP, terus melonjak. Penerbit lainnya yang juga masih merupakan sindikasi IM adalah Pustaka Pelajar di Yogyakarta. Kelompok lainnya yang menjadi sindikasi IM adalah Nurul Fikri (NF). NF pada mulanya lembaga kursus yang didirikan oleh para aktivis IM. NF menyelenggarakan kursus komputer, matematika, fisika, dan lain sebagainya untuk umum. Di samping itu NF juga menyediakan pengajar privat bagi mereka yang membutuhkan. Pada akhir 80-an lembaga ini mulai terkenal karena dianggap berhasil menyelenggarakan panduan bagi peserta UMPTN (Ujian Masuk Perguruan Tinggi Umum). Sebelumnya perguruan tinggi umum di kota-kota besar di Indonesia didominasi oleh jebolan sekolah Kristen dan Katholik. Namun setelah ada NF, mulai banyak para pelajar Muslim masuk perguruan tinggi umum. Sekarang, NF berubah menjadi perusahaan

yang bergerak di bidang jasa konsultasi. Kursus yang ditawarkan meliputi statistik, matematika, fisika, program *software*, dan lain-lain.⁶²

Salafi dan Politik

Gerakan *tarbiyah* cenderung menerima konsep demokrasi beserta institusi-institusinya seperti pemilihan umum (Pemilu). Para aktivis gerakan ini melihat konsep *syura* (musyawarah) dan *ijma'* (konsensus) mewujud dalam sistem demokrasi dan bahwa Pemilu adalah bentuk konkrit dari kedua konsep Islam tersebut.⁶³ Ideolog Islam, Abdul Ala Mawdudi, mengajukan konsep theo-demokrasi sebagai suatu sistem pemerintahan Islam. Dalam konsep ini, kepemimpinan ummat dipilih dari mereka yang dipercaya memiliki otoritas dalam Syariat Islam dan punya komitmen untuk melaksanakannya, serta bertujuan membangun ummat Islam atas dasar Syariat Islam. Namun, tidak semua gerakan salafi menerima konsep ini. Sebagian bahkan mengharamkan ikut Pemilu, karena dianggapnya sistem kafir, sehingga menjadi golput lazim mereka pilih.

Lima tahun yang lalu, sebuah partai yang berbasis gerakan *tarbiyah* bernama Partai Keadilan (PK, sekarang PKS) berdiri. PK melihat bahwa selama masa Orde Baru umat Islam mengalami penindasan baik di bidang politik, ekonomi sosial, budaya dan keagamaan. Padahal umat Islam adalah golongan terbesar dan

⁶²Lihat Jamhari Makruf dan Jajang Jahroni, *Op.cit.*,

⁶³Sebenarnya, upaya yang dilakukan oleh gerakan *tarbiyah* ini adalah salah satu bentuk dialog peradaban antara Islam dan Barat. Inilah yang diidamkan oleh seorang Murad W Hofman (2001) dalam *Religion on the Rise: Islam in the Third Millennium*, Amana Publications (Edisi Indonesiannya berjudul *Bangkitnya Agama: Berislam di Alaf Baru*, Jakarta: Serambi Ilmu, 2003). Dalam buku tersebut, Murad mengimbau Islam dan Barat untuk introspeksi menuju sebuah langkah kemitraan yang saling memberi dan menerima, didasari suatu sikap jujur dan tulus serta merasa sebagai sebuah keluarga besar dunia.

memiliki sumbangan penting dalam pendirian dan pembangunan bangsa ini. Namun rejim Soeharto tidak memberi kesempatan apa pun kepada umat Islam. Justru ia bekerja sama dengan kelompok-kelompok lain yang sangat merugikan umat Islam. Ketika reformasi terjadi di negeri ini, terbuka kesempatan seluas-luasnya bagi umat Islam untuk bangkit dari keterpurukannya. Ruang politik yang sebelumnya tabu sekarang terbuka selebar-lebarnya. Atas dasar itulah PK didirikan.⁶⁴

Sebagian kader melihat bahwa ini adalah kesempatan baik untuk menempuh perjuangan formal. Mereka melihat bahwa partai politik merupakan cara yang baik untuk menempuh perjuangan. Partai adalah alat bukan tujuan perjuangan. Namun sebagian kader yang menolak pendirian partai ini beralih bahwa pembentukan partai politik hanya akan mengalihkan fokus perjuangan, karena para kader pasti “terjebak” dalam permainan politik yang tidak jarang bersifat fragmatis. Sebelumnya, PK tidak diijinkan untuk ikut Pemilu 2004, karena tidak memenuhi ambang batas (*threshhold*) perolehan suara yang telah ditetapkan yaitu sebesar 2 persen pada Pemilu 1999. Namun pimpinan PK tidak bingung. Mereka mengganti nama dengan nama baru yaitu Partai Keadilan Sejahtera (PKS) untuk menghadapi Pemilu 2004. Saat tulisan ini dibuat, hasil perolehan suara yang final secara nasional menempatkan PKS di peringkat enam dengan jumlah suara di atas 6 juta, dan berhasil mencuri perhatian dengan menduduki peringkat pertama perolehan suara di DKI Jakarta, melebihi yang diperoleh partai-partai Islam mapan lainnya semisal PAN dan PBB.

Sejak berdiri, PKS memproklamkan diri sebagai partai Islam. Bersama dengan partai-partai Islam lainnya seperti Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB), PKS memperjuangkan agenda penegakan Syariat Islam. Meskipun hal ini mengalami kegagalan dalam Sidang Tahunan MPR 2002, PKS tidak berputus asa. PKS termasuk partai Islam yang tidak terlalu ngotot

⁶⁴ Ibid.,

memperjuangkan tuntutan pemberlakuan kembali Piagam Jakarta (*the Jakarta charter*), seperti yang dilakukan partai dan gerakan Islam lainnya. PKS cenderung lebih mengedepankan isu-isu universal semisal pemberantasan KKN, pengentasan kemiskinan dan pemberian bantuan kemanusiaan terhadap korban konflik dan bencana alam dalam kampanye-kampanye politiknya. Meskipun dari segi kuantitas partai ini kecil, namun karena didukung sumber daya manusia yang sangat baik, partai ini cukup berperan aktif di tengah masyarakat. Para kader partai terus mengadakan konsolidasi dan mobilisasi. Pada umumnya konstituen partai ini adalah masyarakat perkotaan, terutama pelajar dan mahasiswa, ditambah kaum muslimin yang simpati dengan perjuangan yang mereka lakukan.⁶⁵

Alhasil, PKS bukan lagi partainya para *ikhwan* dan *akhwat*, terutama dengan melihat konvoi arak-arakan (waktu itu, yang memakai jilbab dan tidak, berjenggot dan tidak, berbaur menjadi satu mengusung bendera dan umbul-umbul PKS) dalam masa-masa kampanye Pemilu 2004 di Jakarta, dan pada kasus Pilkada DKI Jakarta tahun 2007.

Keragaman Gerakan Salafi: Bagaimana Menyikapinya?

Gerakan Salafi tampil dengan multi wajah. FKAJWJ, dengan Laskar Jihad-nya, Jamaah Tabligh dan FPI cenderung menerapkan ajaran Salafi secara murni.⁶⁶ Ja'far Umar Thalib, pendiri Laskar Jihad, dianggap sebagai tokoh gerakan Salafi di Indonesia. Ja'far selalu menjadikan Arab Saudi sebagai model pemerintahan Islam, beserta

⁶⁵Ibid.,

⁶⁶Quintan Wiktorowicz (*Op. Cit.*, 2006: 208) membagi kelompok Salafi ini menjadi tiga; the purist, the politicians, dan the jihadis. *The purist* menekankan anti kekerasan dengan metode purifikasi dan pendidikan. *The politicians*, ingin menerapkan manhaj Salafi dalam politik karena akan berpengaruh pada keadilan sosial ummat Islam dan hukum. Dan terakhir, *the jihadis*, menekankan militansi dan merasa terpanggil untuk memperbaiki situasi yang tidak menguntungkan ummat Islam, meskipun itu dengan cara kekerasan atas nama Tuhan (Jihad).

hukum *qishash*, *rajam* dan *hudud*-nya. Beberapa gerakan Salafi tidak politis. Artinya, gerakan dakwahnya tidak berpotensi menjadi gerakan politik.⁶⁷ Misalnya, Jamaah Tabligh, yang hanya mengandalkan dakwah dan mengamalkan *fadhillah* (kebaikan), Salafi dalam manhajnya, tapi lebih kental dakwahnya dengan mewajibkan praktek *khuruj* (berkeliling masjid untuk berdakwah) selama 3 hari, atau 40 hari. Sedangkan, Hisbut Tahrir adalah gerakan salafi yang mengklaim diri sebagai partai politik, meskipun tidak mengakui sistem kepartaian dan demokrasi ala Barat, karena menganggapnya sistem kafir. Ini membuktikan bahwa mereka menganggap ideologi negara yang sekarang ada tidak islami. Penyelenggaraan negara akan menjadi lebih baik manakala Syariat Islam menjadi ideologi negara. Keyakinan ini muncul disebabkan antara lain oleh anggapan mereka bahwa kelompok sekuler beserta institusinya telah gagal dalam mengurangi kebobrokan pemerintahan saat ini, seperti praktek KKN yang membudaya, keadilan tidak ada, kemaksiatan makin semarak, dan kemakmuran kian menjauh.⁶⁸

Sedangkan, gerakan *tarbiyah* adalah awalnya gerakan dakwah yang menjelma sebagai partai politik. Gerakan *tarbiyah*, yang mengambil inspirasi gerakan IM, cenderung lebih transformatif dan reformatif dalam menjalankan doktrin salafiyannya. Namun demikian, semua gerakan ini mengambil pijakan dasar perjuangan dari prinsip-prinsip Syariat Islam. Mereka *getol* memperjuangkan formalisasi Syariat Islam dengan keinginan untuk menghidupkan kembali kehidupan Islami semasa Nabi Muhammad.

⁶⁷Gerakan salafi yang non-politis ini kerap dikelompokkan kedalam *neo-salafiyya*, yang merujuk pada Hasan al-Banna. Lihat Martin van Bruinessen *Geneologies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia* (ISIM and Utrecht University) (tidak diterbitkan), 2004.

⁶⁸Dalam konteks demikian, benar ketika Mark Jurgensmeyer (1998: 33-34) mengatakan; “salah satu alasan mengapa gagasan dan institusi sekuler ditentang oleh beberapa pemimpin agama adalah karena mereka beranggapan bahwa gagasan dan institusi itu bertanggungjawab atas kemerosotan moral di negara mereka.”

Namun demikian, menganggap IM semata gerakan salafi juga tidak tepat. Yang lebih tepat adalah IM adalah kombinasi antara salafisme Rashid Ridha, reformisme Abduh dan Pan-Islamisme al-Afghani.⁶⁹ Aspek IM ini, yang kemudian mendasari ideologi gerakan *tarbiyah*, telah membedakannya dengan gerakan salafi lainnya seperti; Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah (FKAWJ) dan Front Pembela Islam (FPI), dua organisasi Islam paling radikal di Indonesia.⁷⁰

Pada tingkat bawah pengikut gerakan *tarbiyah* dan anggota FKAWJ serta FPI bersaing. Persaingan ini terjadi pada klaim tentang siapa sebenarnya yang lebih salaf? Persaingan ini selanjutnya menimbulkan terjadinya pembelahan antara gerakan *tarbiyah* dengan gerakan salafi lainnya.⁷¹ Gerakan salafi dari segi fisik bisa dilihat pada kelompok wanitanya yang berjilbab dan berbaju panjang (*niqab*), bahkan ada yang bercadar, sedangkan para prianya berpakaian gamis ala Arab (*jalabiyah*), bersurban (*imamah*), memelihara janggut yang panjang (*lihyah*), memakai celana panjang tanggung diatas mata kaki (*isbal*) dan tepat di dahinya terdapat bekas hitam sebagai tanda banyaknya melakukan sujud. Mereka senantiasa membawa al-Qur'an kecil ke mana saja mereka pergi. Berbicara seperlunya dan bibir mereka tampak kering karena berpuasa senin dan kamis. Pada waktu azan berkumandang, mereka segera berduyunduyun pergi ke mesjid untuk melaksanakan salat. Mereka kerap menyebut diri mereka sebagai *ikhwan* (pria) dan *akhwat* (wanita). Sedangkan, kelompok *tarbiyah* berpakaian seperti biasa dengan baju kemeja dan celana panjang dari kain, tidak mesti gamis, kaki celana cenderung agak tinggi diatas mata kaki, janggut tidak terlalu panjang,

⁶⁹Muslim Brotherhood Movement Page.

⁷⁰Lihat Muhammad Adlin Sila. "Front Pembela Islam (FPI)", dalam Imam Tholkhah dan Choirul Fuad Yusuf (eds), *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*. Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Proyek Penelitian dan Pengembangan Perumusan Kebijakan Departemen Agama RI, 2002.

⁷¹Bandingkan Jamhari Makruf dan Jajang Jahroni, Op.cit., 2004.

sedangkan wanitanya berpakaian jilbab, hanya beberapa yang bercadar, tapi umumnya hanya jilbab biasa tapi berukuran lebih lebar dan panjang. Mereka hanya berbicara untuk hal yang penting-penting saja, selebihnya diam.

Meskipun jumlahnya tergolong kecil dan bukan suara mayoritas ummat Islam, kelompok yang menuntut penegakan Syariat Islam ini menolak tuduhan yang mengaitkan Islam dengan krisis sosial-politik di Indonesia. Menurut mereka, Indonesia dan umumnya negeri berpenduduk muslim terbesar saat ini tidaklah berbasis negara Islam, melainkan negara sekuler. Kalaupun ada yang berstatus negara Islam, negara tersebut dalam banyak kasus, seperti yang terjadi di Pakistan dan Arab Saudi, diperintah oleh penguasa yang 'sekuler'. Dengan kata lain, aparat pemerintah dan penegak hukum di negara tersebut pada umumnya tidak berpedoman pada Islam. Oleh karena itu, kritik mereka tidak hanya tertuju pada pemerintahan Indonesia, tapi juga semua pemerintahan Islam di dunia lainnya, yang bagi mereka belum ada yang betul-betul menerapkan Syariat Islam secara *kaffah*. Karena pandangan inilah, gerakan salafi sering disebut sebagai gerakan sempalan. Istilah yang lazim dipakai untuk aliran agama yang oleh lembaga-lembaga agama yang sudah mapan seperti NU, Muhammadiyah dan MUI (lembaga yang dibentuk pemerintah) dianggap sesat dan membahayakan keyakinan umat, atau mengancam keberadaan faham aswaja (ortodoksi). Tapi, secara sosiologis, sempalan berarti gerakan yang menyimpang atau memisahkan diri dari aliran induk (mainstream) yang menjadi anutan kebanyakan umat.

Kenyataan ini kembali mengingatkan kita pada pertentangan antara Liberalisme dengan Sosialisme tentang keadilan dan keteraturan sosial. Sebagai sebuah ideologi, Sosialisme dan terutama Marxisme menjadi daya tarik yang memikat karena keberpihakannya pada kaum tertindas. Antara Sosialisme dan Islamisme memang memiliki konteks ruang dan waktu yang berbeda, tapi keduanya memberikan harapan akan penyelamatan manusia dari kondisi yang suram. Islamisme, misalnya, menjanjikan kondisi ideal seperti yang

pernah ada pada masa Nabi Muhammad di Kota Madinah (baca: Piagam Madinah). Meskipun upaya romantisme ini gagal menjadi kenyataan, mereka akan dijanjikan surga di Akhirat kelak. Inilah yang membuat ideologi Islamisme tetap hidup.⁷²

Selain itu, gerakan *tarbiyah* dan gerakan salafi lainnya sangat populer di kalangan muda Islam. Secara sosiologis, ketertarikan kaum muda pada gerakan salafi yang dianggap sempalan ini berawal dari rasa kekecewaan terhadap tokoh dan lembaga agama yang dianggapnya terlalu lemah dalam menghadapi kondisi sosial-politik yang suram. Padahal tokoh agama ini sering mengatakan bahwa Islam adalah jawaban dari semua masalah. Alih-alih mengatasi persoalan umat, mereka malah bermesraan dengan elit politik yang korup dan tiran. Akibatnya, terdapat jurang komunikasi antara tokoh-tokoh agama dan kalangan muda yang frustrasi tapi idealis tadi. Bukan hanya tokoh agama tapi juga lembaga dan organisasi agama yang sudah mapan menjadi sasaran kritik mereka. Buktinya, tokoh-tokoh gerakan salafi cenderung menuduh Muhammadiyah dan NU, misalnya, sudah kehilangan spirit dakwahnya. Keduanya, kata mereka lagi, lebih sibuk mengurus kegiatan-kegiatan yang berorientasi profit dan amal-amal usahanya. Dalam konteks demikian, fenomena gerakan salafi telah melampaui pertarungan kelompok tradisionalis (NU) *versus* modernis (Muhammadiyah dan Persis) yang sempat mendominasi diskursus pemikiran Islam hingga akhir abad 20. Bagi penulis, wabah gerakan salafi ini harus dilihat dalam kacamata gerakan anti kemapanan (*rebellling against the Establishment*), anti terhadap gerakan Islam yang toleran terhadap sistem yang korup dan culas.

Sebagai tambahan, gerakan Salafi tumbuh di Indonesia yang mengalami krisis yang hebat. Termasuk krisis kepercayaan masyarakat beserta tokohnya terhadap aparat pemerintah dan penegak hukum pada tahun-tahun terakhir ini (mulai dari tingkat desa-

⁷²Lihat Ahmad Suhelmi (1999: xxvi) Kata Pengantar dalam Al-Chaidar, "Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia SM Kartosoewirjo" Jakarta: Darul Falah.

kelurahan hingga tingkat pemerintah pusat). Hal ini diperparah oleh lemahnya *law enforcement* (penegakan hukum), sehingga membuka pintu bagi sikap pesimisme di kalangan masyarakat yang kemudian mengarah pada tindakan-tindakan anarkis dan main hakim sendiri. Bila penegakan hukum, proses demokrasi, dan perbaikan ekonomi tidak segera tertangani dengan baik, tidak sedikit kelompok masyarakat yang akan berusaha untuk mengambil alih otoritas aparat hukum sebagai upaya penegakan ketertiban berdasarkan pada kepercayaan yang diyakininya. Menurut hemat penulis, kelompok Salafi menantang kelompok sekuler untuk memberikan jaminan bahwa institusi-institusi sekuler yang ada, misalnya hukum positif (KUHP) dan sistem peradilannya, harus dapat menurunkan angka korupsi dan menciptakan keteraturan sosial. Jika tidak, mereka akan tetap *ngotot* menuntut Syariat Islam berlaku secara formal.⁷³

Kenyatannya, kelompok Salafi ini relatif kecil, dari total populasi Muslim di Indonesia. Juga, kebanyakan dari tokohnya adalah orang yang alim dan tidak pernah bermimpi untuk menggunakan kekerasan. Pada kenyataannya, mayoritas ummat Islam adalah moderat dan mengharapkan adanya kerjasama dibandingkan konfrontasi, dan keinginan untuk mencari sintesa antara Islamisme dan Sekularisme (demokrasi).⁷⁴

Tapi, walaupun kelompok ini kecil ia dapat menimbulkan riak-riak ketidakharmonisan baik di kalangan ummat Islam maupun

⁷³Lihat Muhammad Adlin Sila, "Front Pembela Islam (FPI)", dalam Imam Tholikhah dan Choirul Fuad Yusuf (eds), *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*. Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Proyek Penelitian dan Pengembangan Perumusan Kebijakan Departemen Agama RI, 2002.

⁷⁴Lihat bantahan Harold Crouch, mantan Direktur *International Crisis Group* (ICG) terhadap tuduhan adanya jaringan *al-Qaida* di Indonesia, dan kaitan antara aksi kekerasan dengan kelompok FPI dan Laskar Jihad dalam "Qaida in Indonesia? The Evidence Doesn't Support Worries" Comment by Harold Crouch, *International Herald Tribune* (IHT), 23 October 2001.

dengan non Muslim. Tantangan bagi pemerintah Indonesia dan kelompok Muslim moderat, adalah mewaspadai orang-orang yang dapat menimbulkan kejahatan yang melanggar kemanusiaan, tanpa mengambil langkah-langkah yang akan merusak tata-tatanan demokratis yang masih labil di Indonesia. Disinilah peran lembaga-lembaga Islam seperti Muhammadiyah dan NU untuk setiap saat berada di garda terdepan (*avant garde*) dalam menghadapi dan sekaligus mendewasakan kelompok-kelompok radikal ini agar menyampaikan aspirasi politiknya dengan cara-cara yang lebih damai dan demokratis (*civic education*).⁷⁵ Dengan catatan, Muhammadiyah dan NU harus membuka ruang komunikasi dengan mereka, tentunya bukan hanya bersikap manis atau basa-basi (*flattering*), dan selalu melakukan revitalisasi dan reaktualisasi faham dan gerakan agar eksistensi keduanya selalu relevan dengan isu-isu kontemporer untuk mencari jawab atas masalah umat yang terus bermunculan.

Penutup

Tulisan ini baru sebatas upaya untuk memetakan gerakan Islam di Indonesia dengan mengambil kasus gerakan Salaf. Yang jelas, makalah ini bisa sebagai tambahan bagi referensi yang sudah ada tentang topik yang sama termasuk didalamnya sejarah generasi As-Salaf Ash-Shalih. Salah satu hal yang bisa disumbangkan oleh tulisan ini adalah diperlukan adanya kecermatan dalam melakukan kategori yang mana yang disebut sebagai manhaj baku kalangan As-Salaf. Dalam kasus di lapangan, seringkali karakter pribadi seorang tokoh gerakan Islam serta merta dianggap sebagai salah satu manhaj Salafi. Padahal kita semua memahami bahwa setiap orang memiliki tabiat dasar yang nyaris berbeda. Jika Habib Rizieq dengan FPI-nya dikenal dengan ketegasan dan tindakan tanpa komprominya serta gaya bicaranya yang meledak-ledak, maka Abu Bakar Basyir dikenal dengan kelembutan sekaligus ketegasannya. Dalam beberapa kasus

⁷⁵Hendro Prasetyo dan Ali Munhanif dkk, 2002, *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia dan PPIM-IAIN Jakarta.

gerakan Salafi misalnya, sebagian pendukungnya banyak mengadopsi karakter Syekh Rabi atau Syekh Muqbil, yang memang dikenal dengan karakter pribadi yang keras. Padahal masih banyak ulama rujukan mereka yang cenderung lebih toleran dan elegan.

Selain itu, para tokoh gerakan salafi sudah waktunya memperbaharui konsep yang ditawarkan. Catatan mungkin harus diberikan kepada gerakan *tarbiyah* yang sudah mengusung isu-isu universal melampaui wacana Piagam Jakarta. Persoalannya, kalau mereka hanya *ngotot* bertahan untuk memperjuangkan kembalinya Piagam Jakarta dari waktu ke waktu, maka yang mereka lakukan adalah perjuangan historis Piagam Jakarta. Akhirnya, yang mereka kejar adalah kemenangan nostalgia. Dari itu, jamaknya bagi aktivis gerakan salafi, terutama dalam rangka menyelamatkan citra Syariat Islam secara keseluruhan, untuk bersama-sama berteriak secara lantang menghujat dan menghakimi segala bentuk aksi kekerasan atau memaksakan kehendak tanpa musyawarah. Sejatinnya, Syariat Islam yang diperjuangkan adalah Syariat Islam yang universal dan simpatik yang mencintai keharmonisan dan kelangsungan hidup manusia, dan yang membenci segala bentuk tindakan anarkis yang mencederai sendi-sendi kemanusiaan.

Daftar Pustaka

- Abdul Syukur. *Gerakan Usroh*. Mizan: Bandung, 2003.
- Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan*, Teraju: Jakarta, 2001.
- Ahmad M. Sewang, "Islamisasi Kerajaan Gowa (Pertengahan Abad XVI sampai Pertengahan Abad XVII), (disertasi tidak diterbitkan). Jakarta: PPS IAIN Syarif Hidayatullah, 1997.
- Ahmad Suhelmi (Kata Pengantar) dalam Al Chaidar, "Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia SM Kartosoewirjo" Jakarta: Darul Falah, 1999.

- Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*. New Haven and London: Yale University Press, Jilid II, hal. 140-150, 1993.
- Azyumardi Azra. "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," (Ph.D dissertation) New York: Columbia University, 1992, hal. 16-21.
- _____. *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Bambang Pranowo. "Creating Islamic Tradition in Rural Java." (PhD Thesis) Department of Anthropology and Sociology, Monash University, 1991.
- Barbara Sillars Harvey 1989, *Pemberontakan Kahar Muzakkar: dari Tradisi ke DI/TII*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Bryan Wilson, *Sects and Society*. Heinemann: California University Press, 1961.
- Charles Kurzman. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Clifford Geertz. *The Religion of Java*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960.
- Cristine Dobbin. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847*. London: Curzon Press, 1983.
- Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996/1973.
- Drewes, G.W.J., "New light on the coming of Islam to Indonesia", in *B.K.I.* Vol, 124, no. 4, 1968.

- Dwi Purwoko dkk. *Negara Islam: Percikan Pemikiran H. Agus Salim, KH Mas Mansyur, Mohammad Natsir, KH Hasyim Asyari*, Depok-Jakarta: Permata Artistika Kreasi, 2001.
- Greg Barton. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Hamka. *Dari Perbendaharaan Lama*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- _____. *Islam dan Adat Mingkabau*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.
- Harsya.W. Bachtiar. "The Religion of Java: A Commentary," dalam *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. Vol. V, 1993.
- Herbeth Feith. *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 1999.
- Imam Tholikhah. *Anatomi Konflik Politik Di Indonesia: Belajar Dari Ketegangan Politik Varian di Madukoro*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Jamhari Makruf dan Jajang Jahroni. *Peta Gerakan Islam Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.
- John R. Bowen. *Muslims Through Discourse*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- John, A.H., "From coastal settlement to Islamic school and city: Islamization in Sumatra, the Malay peninsula and Java", in James, J. Fox, *Indonesia: the Making of a culture*, (1980: 165) Canberra, A.C.T: Research School of Pacific Studies, Australian National University.
- KH. Rahmat Abdullah, "Ikhwanul Muslimin Inspirasi Gerakan Tarbiyah". (Tahun dan Penerbit?).

- Koentjaraningrat. "The Religion of Java by Clifford Geertz," Book Review dalam *Majalah-Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. Vol. I, 1963.
- L.W.C. van den Berg. *Le Hadramaut Et. Les Colonies Arabes Dans L'Archipel Indien*. Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies. Batavia: Impremerie du Gouvernement, 1886.
- Mark Jurgensmeyer. *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme*. Jakarta: Penerbit Mizan, 1998.
- Mark R Woodward. *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Bembo: The University of Arizona Press, 1989.
- Muhaimin AG. *Islam dalam Bingkai Budaya: Potret Dari Cirebon*, Jakarta: Logos, 2001.
- Muhammad Adlin Sila, *Ma'rifatullah: In Search of Union With Allah, the Sayyid in Cikoang South Sulawesi*, MA Thesis. ACT Canberra-Australia: Australian National University, 1998.
- _____, "Front Pembela Islam (FPI)", dalam Imam Tholkhah dan Khoirul Fuad Yusuf, *Gerakan Islam Kontemporer di Era Reformasi*, Jakarta: Badan Litbang Agama dan Dilkat Keagamaan, Proyek Penelitian dan Pengembangan Perumusan Kebijaksanaan Departemen Agama RI, 2002.
- _____, "Budaya Good Governance Dalam Masyarakat Indonesia: Studi Kualitatif Tuntutan Pelaksanaan Syariat Islam Di Makassar Sulawesi Selatan. PPIM-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002.
- Nadirsyah Hosen "Syariat Islam dan UUD 1945" (Islamlib.com).
- Peter G. Gowing. "Moros and Khaek: The Position of Muslim Minorities in the Philippines and Thailand," dalam Ahmad Ibrahim (*compiled*), *et all. Reading Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Sharon Shiddique, "Islam Kontemporer: Agama atau Ideologi?" *Pesantren* No. 3/vol. IV/1987.

- Tim Peneliti Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Jakarta, “Radikalisme Agama di Indonesia”, 2001.
- W.A.L. Stokhof dan N.J.G. Kaptein (Dewan Redaksi), “Tradisi Jawa Mengenai Masuknya Islam di Indonesia,” *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*, INIS Jilid VI 1990.
- Manna al-Qatan, *al-Tasyri 'wa al-Fiqh fi al-Islam*, Muassasah al-Risalah, t.th., hal. 15.
- Muhammad Abu Zahra, *Usul al-Fiqh*. Dar Fiqh al-Arabi, 1958. hal. 56.
- Martin van Bruinessen, “Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya.” *Ulumul Qur'an*. Vol. III no. 1, 1992, 16-27.
- _____ *Geneologies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia* (ISIM and Utrecht University) (tidak diterbitkan), 2004.
- Murad W Hofman. *Bangkitnya Agama: Berislam di Alaf Baru*, Jakarta: Serambi Ilmu, 2003.

b. Presentasi Lisan

Assalamu 'alaikum wa rahmatullah wa barakatuh. Selamat pagi bagi kita semua. Terima kasih kepada panitia Pak Abdul Rachman Patji beserta teman-teman di PMB-LIPI dan moderator atas kesempatan yang diberikan kepada saya, terutama sekali karena saya yang pertama mendapat giliran sebagai pemakalah. Biasanya saya gugup untuk presentasi seperti ini tetapi saya cukup terbantu dengan adanya makalah. Kedua yang ingin saya sampaikan adalah paparan tentang salafi di Indonesia. Bagaimana gerakan salafi ini memberi inspirasi bagi munculnya gerakan Islam yang kita kenal di Indonesia. Beruntung saya tidak membahas bagaimana kaitannya dengan politik dan gerakan yang sama yang berada di luar. Mengenai hal ini nanti akan disampaikan oleh Pak Noorhaidi Hasan.

Saya mendapat surat untuk membuat makalah tentang pemetaan. Memang saya agak sulit juga karena yang biasaya digunakan di kalangan militer *mapping* semacam *mapping* itulah atau untuk kalangan studi-studi kebijakan itu terutama yang strategis biasanya memakai paradigma *planning* strategi. Sebenarnya ini sah-sah saja ketika ini dibawa pada konteks akademik terutama buat disiplin sosiologi perlu ada semacam kategori sosial untuk supaya pembaca itu lebih mudah menganalisis gejala-gejala sosial yang ada. Kalau itu mungkin arahnya saya agak terbantu untuk menggunakan gerakan salafi ini di dalam varian agama Islam kontemporer. Kami juga kebetulan mewakili institusi litbang Departemen Agama mungkin itu juga suatu alasan kenapa kami diundang di kesempatan workshop seperti ini. Litbang Departemen Agama sudah banyak melakukan penelitian tentang gerakan-gerakan salafi dan semacamnya. Beberapa peneliti litbang juga pernah meneliti sejarah individual tentang topik yang sama misalnya Pak Abdul Aziz menulis buku tentang varian-varian fundamentalis Islam di Indonesia dengan mengangkat kasus Jamaah Tabligh dan gerakan Tarbiyah di UI. Jadi Pak Abdul Aziz dulu sudah menulis buku dan mengedit bersama Imam Tohah. Sekaran Abdul Aziz menjadi anggota KPU. Jadi ini loncatan yang luar biasa. Ahli mengenai gerakan Islam sekarang menjadi anggota KPU. Saya tidak tahu, jangan-jangan nanti KPU menjadi gerakan Islam kontemporer. Yang jelas melalui karya-karya tulis beliau bisa tampil di pentas nasional. Saya juga terbantu oleh buku yang ditulis Pak Noorhaidi Hasan. Seminggu yang lalu Litbang Departemen Agama merasa tersanjung karena menjadi penyelenggara yang pertama kali bagi peluncuran buku beliau. Buku beliau ini judulnya Laskar Jihad. Ini adalah disertasi yang beliau tulis di Utrecht University di bawah bimbingan Prof. Martin van Bruinessen. Jadi saya ini ibaratnya sebagai broker saja bagaimana membaca varian keagamaan Islam kontemporer.

Satu thesis yang mungkin akan saya tampilkan pada kesempatan ini bahwa gerakan Salafi itu adalah salah satu varian dari gerakan Islam, tetapi bukan juga sesuatu yang baru. Gerakan salafi itu

bisa kita katakan metamorfosis atau menurut bahasa Pak Noorhaidi “dikemas ulang” atau *packaging* dari gerakan-gerakan yang sudah ada sebelumnya. Bahkan ada yang menyamakan Salafi dengan gerakan Wahabi yang sudah lazim kita kenal di Indonesia. Kenapa? Karena rujukan ideologi dan manhaj mereka itu mengacu kepada tokoh-tokoh yang dikenal sebagai pembaharu dikalangan Islam seperti Abdul Wahab pelopor gerakan Wahabi. Muhammad Abduh, Jamaludin Al-Afgani dan Rasyid Ridha yang ada di Mesir, dan juga Sayyid Quthub. Kenapa gerakan Salafi di Indonesia tidak *genuine* walaupun ada absorsi nilai keagamaan lokal tetapi ada juga inspirasi yang berasal dari luar Indonesia karena memang Indonesia masih dianggap sebagai sebuah peri-peri dari pertumbuhan Islam di dunia. Sekarang para akademisi masih mendaulat Timur Tengah sebagai pelopor perkembangan pemikiran Islam klasik utamanya walaupun belakangan banyak pusat-pusat studi Islam yang sekarang sudah berada di negara Barat, di Mc Gill, di Leiden misalnya di Belanda di Amerika dan juga di Jepang di bawah supervisi Prof Koji MIYAZAKI, tetapi paling tidak untuk inspirasi gerakan Islam awal terutama yang bercorak fundamentalis seperti Salafi ini memang masih mengacu pada tokoh-tokoh pemikir di Timur Tengah, yaitu Arab Saudi dan Mesir. Nah itu thesis yang ingin saya sampaikan.

Jadi inspirasi dari kemunculan gerakan-gerakan Salafi itu memang dari fenomena penerapan Syariat Islam yang ada di Indonesia dan berlangsung seiring berdirinya negara Republik Indonesia. Di jaman dahulu misalnya gerakan *Tajdid* atau pembaharuan itu awalnya di bawa oleh kalangan Arab tapi yang Non-Sayyid. Mereka mendirikan misalnya gerakan Al-Irsyad. Cuma gerakan pembaruan ini lebih kepada bagaimana mengubah praktek keagamaan dikalangan orang Arab yang mengaku punya keturunan atau darah keturunan dari Nabi Muhammad atau yang biasa disebut kelompok Sayyid atau Habaib. Kebetulan Pak Abdurahman Patji thesisnya tentang masyarakat ini. Jadi salah satu praktek keagamaan yang ingin diperbaharui adalah misalnya takbil, yaitu cium tangan pada waktu salaman. Kalau bapak ibu pernah ketemu Habib dicium

tangganya itu takbil, salah satu praktek keagamaan yang coba diperbaharui oleh gerakan Al-Irsyad.

Konon, dan ini terbukti dari data-data sejarah ide pembaharuan di kalangan masyarakat Arab ini kemudian mempengaruhi atau memberikan inspirasi gerakan pembaharuan dikalangan organisasi lokal seperti persis, Persatuan Islam, Muhammadiyah dan seterusnya. Kemudian seiring ini saya mengungkit sejarah sedikit. Perjalanan haji dikalangan muslim Indonesia ke Arab Saudi juga kemudian membantu mengalirnya ide-ide pembaharuan yang waktu itu di Arab Saudi memang lagi *boomingnya* pemikiran gerakan Wahabi. Nah ini kemudian dibawa oleh haji-haji Indonesia ke tanah air. Nah disinilah mungkin awal bagaimana inspirasi gerakan salafi yang dulunya orang menyebutnya gerakan Wahabi sekarang menyamakan Salafi dengan Wahabi dan sebagainya. Makanya di daerah ada pergolakan-pergolakan antara kelompok yang menamakan kelompok yang mengusung ide-ide pembaharuan melawan kelompok yang mempertahankan status quo. Misalnya di Minangkabau ada istilah Kaum Paderi yang dipimpin Imam Bonjol bertikai dengan kaum adat. Larenol melihat bagaimana pertikaian kaum adat dengan kaum Paderi dalam rangka merebut kekuasaan di daerah tersebut. Saya lihat ini sebuah pintu masuk bagi pengamat-pengamat untuk menyamakan antara gerakan – gerakan pembaharuan awal dengan gerakan Salafi kontemporer. Itu pada titik yang sama yaitu upaya untuk membersihkan praktek-praktek keagamaan umat Islam dari unsur-unsur yang mereka sebut Bid'ah. *Herecy, heretical innovation*- hal-hal atau praktek keagamaan yang menurut kaum Salafi tidak ada atau tidak tercantum dalam kitab suci Al-Quran, Hadist dan sebagainya. Jadi ide tentang *purification* yang dijadikan landasan konsep yang sama antara gerakan Salafi kontemporer dengan gerakan-gerakan Salafi pembaharuan klasik.

Ada satu studi (Quintan Wiktorowiczq) mencoba mengurai anatomi tentang gerakan salafi ini. Dia membagi tiga gerakan salafi ini, pertama *the purist*. *The purist* hanya ingin melakukan dakwah biasa tidak punya tujuan politik, sekedar ingin mengajak umat Islam

untuk kembali ke Al-Quran dan Hadist. Kedua *the politicist* cenderung berpolitik karena bagi mereka dengan merebut kekuasaan politik mereka bisa mengubah sistem hukum dan juga bisa mengubah setting sosial di kalangan umat Islam. Ketiga, *the jihadist*, yang dalam metodenya memang cenderung konfrontatif, frontal mungkin bisa kita lihat seperti Laskar Jihad misalnya atau Laskar Pembela Islam FPI. Bagi yang menonton tayangan insiden Monas tahu, bagaimana aksi-aksi dari laskar pembela Islam ini. Tapi tadi saya berangkat dari thesis awal mereka ini *serious in nature* juga dinamik. Kalaulah misalnya Laskar Jihad di bawah pimpinan Jafar Umar Thalib dulunya dianggap sebagai gerakan Salafi yang *jihadist* atau cenderung *politicist* karena waktu itu mereka di Ambon melawan TNI yang dianggap sebagai simbol negara. Jadi laskar Jihad dianggap sebagai kelompok jihadist. Tetapi sekarang setelah pembubaran Laskar Jihad, saya pikir Pak Noorhaidi setuju kesimpulan ini. Kelompok dibawah naungan Jafar Umar Thalib kemudian masuk ke kelompok *the pureist* atau sekedar dakwah saja. Jadi ada perubahan *shifting* bagaimana sebuah gerakan salafi berubah dari kalau kita setuju dengan pengelompokan Quintan tadi dari purist kemudian politikus, jihadist kadang balik lagi ke purist dan sebagainya. Bagi Quintan ini sangat dipengaruhi oleh konteks sosial politik pada saat itu dan bagaimana fatwa-fatwa dari tokoh-tokohnya di dalam menyikapi situasi politik saat itu. Jadi bukan karena ideologi. Quintan menanggapi bahwa variasi itu bukan karena ideologi yang berbeda tetapi bagaimana adaptasi reaksi dari sebuah kelompok Islam terhadap kekuasaan yang sedang berkuasa saat itu.

Ada beberapa ide penting di dalam gerakan Salafi yang mungkin sedikit banyak bisa membantu kita membaca bagaimana varian gerakan Salafi ini terbentuk. Ini juga bisa ditambah bisa dikurangi paling tidak ini dari hasil bacaan saya. Pertama yang mereka sebut Hajr Muḍḍadi yang di makalah ada di halaman 11. Di situ artinya kira-kira pengisoliran terhadap pelaku bidah atau ahlu bidah. Nah ini menjadi perhatian khusus karena seringkali gerakan Islam itu dibedakan antara yang lebih moderat dan yang agak keras didalam mempraktekkan konsep ini. Misalnya Laskar Pembela Islam

itu tanpa tedeng aling-aling pake tongkat. Pokoknya umat Islam yang agak melenceng dari kaidah Islam itu harus dibabat. Laskar Jihad misalnya ketika di Ambon mereka tidak hanya membantu umat Islam disana melawan Laskar Kristus yang menyerang umat Islam tapi, kalau tidak salah, mereka memancung beberapa dukun yang mempraktekkan khurafat atau perdukunan karena mereka menganggap ini ahlul bidah mutlak. Jadi bagaimana mempraktekkan konsep ini kemudian membedakan varian-varian di kalangan gerakan Islam ini ada yang lebih moderat mempraktekannya ada yang sangat keras. Di sini saya kutip bagaimana Jafar Umar Thalib itu kesannya bertaubat. Dia mengubah mindsetnya yang agak keras memperlakukan umat Islam yang dianggap ahlul bidah itu kemudian menjadi lebih moderat. Itu bisa dilihat di paper halaman 17. Di bawah ini ada kutipannya. Kebetulan Jafar Umar Thalib pernah menulis “saya merindukan ukhuwah imaniyah islamiyah” itu dikutip di majalah Salafi, salah satu majalah dari gerakan Salafi. Disitu dia menulis:

”Saya lupa dengan keadaan sesungguhnya mayoritas umat di Indonesia yang tingkat pemahaman amat rendah tentang islam saya menganggap tingkat pemahaman umat itu sama dengan pemahaman murid-muridku yang belum tahu tentang Islam. Akibatnya saya menyikapi penyelewengan umat di sekitarku dengan secara jalim. Dan saya anggap inilah saya ajarkan sikap keras dan tegas terhadap umat yang menyimpang dari assunah. Sayapun menganggap bahwa mayoritas umat muslim itu adalah ahlul bidah jadi dengan melaksanakan seperti ini secara keras orang melihat salafi itu ya kaku dan keras. Dan saya merasa terkucil. Saya telah salah faham dengan apa yang saya pelajari dari kitab-kitab para ulama tersebut di atas yang saya sangka ahlul bidah itu semua orang yang menjalankan bidah secara mutlak.”

Jadi ini ada semacam pertobatan dari manhaj atau metodologi dia yang awalnya sangat keras memerangi praktek-praktek bidah menjadi lebih moderat. Nah yang kedua sikap tentang politik. Ada yang mengharamkan sama sekali pemilu dan sistem

politik yang ada, karena itu bagian dari kekufuran. Misalnya wahdah Islamiyah yang ada di Makassar tidak menolak pemilu tetapi menganggap ini adalah strategi untuk bisa masuk kedalam sistem demokrasi tapi dia tidak sama sekali menganggap demokrasi adalah sesuatu yang islami. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) misalnya, (nanti mungkin pak Ismail Yusnanto akan bicara lebih banyak) menanggapi bahwa sistem politik sekarang itu bukan Islam. Makanya mereka tidak ikut pemilu, berkampanye dan sebagainya. Jadi sikap terhadap politik misalnya parlemen dan pemilu ini yang membuat variasi dalam gerakan Islam ini semakin muncul. Terus sikap terhadap gerakan Islam yang lain, di kalangan Salafi juga ada klaim siapa yang lebih Salafi. Salafi itu orang yang mengacu kepada praktek keagamaan di jaman Nabi, di jaman sahabat Nabi, kemudian jaman tabiin terus tabit tabiin. Jadi salafi itu mengacu kepada salah satu hadist di sini yang saya kutip: "sebaik-baik manusia adalah yang hidup di masaku kemudian mengikuti mereka kemudian yang mengikuti mereka." Jadi hadist inilah yang menjadi acuan Salafi untuk mengatakan bahwa manhaj gerakan mereka itu shalih.

Sikap terhadap gerakan Islam yang lain ada beberapa point. Misalnya sikap terhadap Ihwanul Muslimin. Ihwanul Muslimin ini adalah gerakan yang ada di Mesir kemudian menginspirasi munculnya gerakan Tarbiyah di Indonesia yang kemudian menjelma menjadi sebuah partai politik, Partai Keadilan kemudian sekarang berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera. Nah kalangan Salafi lebih ekstrim menuduh Salafi yang lain itu agak sama dengan ihwaniyah, Ihwanul Muslimin. Mereka menganggap bahwa kelompok ini terlalu mentolerir bidah yang dilakukan oleh umat Islam. Dalam bidah politik Ihwanul Muslimin ini dianggap sebagai kelompok yang telah mentolerir praktek-praktek bidah karena mereka membentuk partai kemudian menyetujui sistem demokrasi dan sebagainya. Kemudian ada sikap terhadap sururiyah. Sururiyah ini kemudian ada konsep yang muncul sururiyah dan non sururiyah. Sururiyah ini dianggap sama dengan ikhwaniyah yang lebih toleran

terhadap praktek-praktek umat Islam yang berbau bid'ah. Jadi ada klaim-klaim siapa yang lebih Salafi. Yang lebih Salafi itulah yang betul-betul suci dari praktek-praktek di luar Islam atau Salafi yang lebih moderat yang mengakomodir konsep yang ada kemudian sedikit demi sedikit memperbaiki konsep yang belum Islami itu.

Kemudian karena tinggal 2 menit lagi, saya akan menyimpulkan makalah saya. Jadi gerakan salafi ini tampil multi wajah. FKAJWJ dengan Laskar Jihadnya, Jamaah Tablig dan FPI cenderung menerapkan ajaran Salafi secara murni. Kemudian memang ada persamaan dikalangan mereka tetapi perbedaan juga ada. Persamaannya misalnya dari tampilan fisik umumnya pake jenggot kaya saya ini cuma lebih panjang lagi. Pake baju gamis, terus kalau pake celana panjang di atas mata kaki, ada yang dijahit memang agak tinggi ke atas ada yang kalau ketika sholat dilipat ke atas. Kemudian kalau perempuannya pake jilbab yang turun bukan yang kaya ibu ini yang pakai baju kuning, agak panjang ke bawah. Itu sama kalau dilihat dari tampilan fisik tapi dari segi manhaj berbeda. Kalau Jamaah Tabligh itu ada konsep *hkuruj*, keluar berdakwah 3 hari, 40 hari atau seumur hidup. Kalau di Laskar Jihad itu tidak ada. Jadi ada perbedaan di situ. Ihwaniyah misalnya mereka berpolitik tapi kalau HTI tidak berkampanye dan tidak ikut pemilu.

Jadi saya anggap makalah saya ini masih sebatas upaya untuk memetakan Indonesia dengan mengambil kasus gerakan Salafi. Yang jelas bagi kita adalah bahwa perlu ada kacamata yang lebih bijak membaca varian-varian ini. Kita tidak bisa menanggapi bahwa sebuah gerakan Salafi akan murni dan akan tetap seperti itu sampai tokohnya mati, tapi akan bisa berubah tergantung bagaimana mereka mengadaptasi konteks sosial politik yang ada pada saat itu. Kita lihat kasus Jafar Umar Thalib misalnya. Jadi kesimpulan dan kata terakhir saya, bahwa gerakan Salafi itu bervariasi dan sangat dinamik. Itu saja untuk penutup presentasi saya.

Wassalamualaikum Wr. Wb.

- **Moderator:**

Terima kasih Pak Adlin yang telah memaparkan gerakan Salafi itu sebagai salah satu contoh gerakan kontemporer Islam yang mencoba untuk mengadakan purifikasi Islam di Indonesia. Indonesia sebagai peripheral mungkin juga suatu hal yang benar ya karena core atau model dari Islam masih dibaca pada saat ini adalah Saudi Arabia, Timur Tengah. Dan haji disebut-sebut oleh Adlin sebagai salah satu agen gerakan purifikasi Islam, walaupun dalam konteks sekarang sebetulnya mungkin berbeda dibanding pada jaman dulu. Ketika itu pergi pulang naik kapal laut. Kapal laut dari Saudi ke Indonesia itu memakan waktu lama dan di Saudi pun lama. Mereka tidak bisa apa-apa kecuali membaca kitab kuning. Ketika sampai di Indonesia haji itu betul-betul menjadi seorang kiai. Nah sekarang dengan adanya pesawat udara dengan hanya 9 jam seorang haji tidak lagi efektif untuk membaca kitab kuning karena hanya beberapa lama di Saudi. Kemudian di pesawat tidak sempat baca kitab kuning yang ada hanya koran begitu kan. Tapi bagaimanapun saya kira posisi Saudi Arabia sebagai *core* dari Islam ini mungkin nanti ada pergeseran begitu bahkan Indonesia kan sebagai salah satu negara yang didambakan mempunyai wajah Islam yang lain daripada wajah Islam Timur Tengah serba pakai bahasa Arab. Di sini prosesnya memang mengalami purifikasi sebagian mengatakan domestifikasi dengan kultur-kultur yang ada di Indonesia. Nah gerakan Salafi adalah sebuah gerakan mencoba untuk tetap agar Islam itu sesuai dengan aslinya. Barangkali itu yang disampaikan oleh saudara Adlin Sila.

Berikutnya kami persilahkan kepada Saudara Azzam untuk menyampaikan hasil survey tentang gerakan atau organisasi Islam kontemporer yang sudah diteliti oleh para peneliti ataupun mahasiswa S2 atau S3 di beberapa perguruan tinggi di Indonesia. Terima kasih, silahkkan Pak Azzam Manan.

2. Drs. Mohammad 'Azzam Manan, MA

a. Makalah:

Mengenal Lebih Dekat Organisasi dan Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia Melalui Survei Bibliografi

Mohammad 'Azzam Manan^{*}

Pendahuluan

Selama tiga bulan dari Januari hingga Maret 2008 telah dilaksanakan suatu survei bibliografi untuk mengidentifikasi organisasi dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia yang telah dijadikan obyek studi ilmiah oleh mahasiswa dan peneliti. Survei ini dilakukan oleh dua orang peneliti Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB-LIPI), M. Azzam Manan dan Usman, dan seorang peneliti Universitas Indonesia, Agus Hermanto. Mereka memfokuskan perhatian terhadap karya-karya ilmiah dalam bentuk Skripsi S1, Tesis S2, Disertasi S3, dan hasil-hasil penelitian. Selain keempat jenis karya ilmiah tersebut, para peneliti memasukkan juga dalam kajian mereka bahan-bahan lain yang relevan, seperti karya-karya ilmiah yang telah diterbitkan seperti hasil-hasil penelitian, paper seminar, jurnal, tulisan dalam media massa, dan buku-buku referensi yang ditulis menggunakan kaedah-kaedah ilmiah. Menjadikan semua sumber atau bahan bacaan yang sangat beragam tersebut ke dalam obyek survei bertujuan supaya data yang dikumpulkan lebih lengkap dan komprehensif.

Tujuan dan Metodologi Kajian

Survei ini bertujuan untuk mengidentifikasi organisasi dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia melalui sumber-sumber di atas, terutama yang ditulis dalam bentuk Skripsi S1, Tesis S2,

^{*}Peneliti pada Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan – Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB – LIPI).

Disertasi S3 yang pada umumnya tidak atau belum dipublikasikan kepada publik, dan kemudian menyusunnya dalam daftar bibliografi.

Survei ini dilakukan secara terbatas di sejumlah perpustakaan perguruan tinggi, perpustakaan lembaga penelitian, dan perpustakaan umum di Jakarta atas atas kerjasama dengan *Japanese Society for Promoting of Sciences – Institute for Languages and Culture of Asia and Africa (JSPS – ILCAA)* dan TUFS. Sejumlah perpustakaan dimaksud ialah Perpustakaan Pusat Dokumentasi dan Informasi Ilmiah, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PDII-LIPI), Perpustakaan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia (FIB-UI), Perpustakaan Pusat Universitas Indonesia, Perpustakaan Program Pascasarjana dan Perpustakaan Utama Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Perpustakaan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Perpustakaan Fakultas Ilmu-ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, Perpustakaan Pusat Universitas Negeri Jakarta, Perpustakaan Pusat Bahasa dan Budaya, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Perpustakaan Universitas Muhammadiyah, dan Perpustakaan Umum Islam Iman Jama.

Dalam survei tersebut, ketiga orang peneliti mencatat semua identitas karya tulis, seperti nama penulis, jenis dan judul karya tulis, lembaga tempat karya tulis tersebut dihasilkan atau penerbit, dan tahun diterbitkan. Selain itu, mereka juga membuat abstraksinya untuk memberikan penjelasan ringkas tentang substansi dari karya-karya tulis tersebut. Lebih jauh, ada juga peneliti yang berusaha membuat deskripsi ringkas dalam bentuk ringkasan atau resume dengan memasukkan hal-hal penting lainnya, seperti pendiri organisasi atau gerakan, negara asal organisasi bagi organisasi luar, latar belakang pendiriannya, struktur organisasi dan fase-fase perkembangannya, serta ideologi dan inti ajarannya. Abstrak dan deskripsi ringkas tersebut dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum tentang karya tulis berkenaan.

Format Penyusunan Bibliografi

Bibliografi merupakan catatan keterangan secara lengkap dan penuh tentang buku-buku rujukan, sumber bacaan, artikel dan sebagainya yang digunakan untuk suatu penulisan. Terdapat dua format atau gaya dalam penulisan bibliografi, yaitu format *Modern Language Association Style (MLA)* dan format *University of Chicago Style*.

Dalam kajian ini, proses pencatatan dan penyusunan bahan bacaan dan sumber informasi ilmiah menjadi daftar pustaka atau bibliografi menggunakan format atau gaya *Modern Language Association Style (MLA)*. Mengikuti gaya ini, satu bibliografi lengkap (*works cited*) mengenai bahan bacaan atau sumber rujukan perlu dibuat dengan tujuan untuk memudahkan pembaca mengetahui sumber rujukan berkenaan. Bibliografi lengkap tersebut memuat informasi dasar mengenai sumber yang dirujuk, seperti nama pengarang (*author*), judul buku (*works cited*), tempat terbit (*place of publication*), penerbit (*publisher*), dan tanggal/tahun buku diterbitkan (*date published*).⁷⁶ Buku yang ditulis oleh seorang pengarang, nama akhir pengarang tersebut ditulis di bagian depan, kemudian diikuti dengan nama tengahnya dan seterusnya nama akhirnya. Jenis tanda baca yang digunakan ialah kata atau tanda pengikat (*punctuation*) dan titik..⁷⁷

Sesungguhnya tidak ada perbedaan antara gaya *Modern Language Association Style (MLA)* dengan gaya *University of Chicago Style* dalam penulisan bibliografi. Perbedaan antara kedua terdapat dalam pola penulisan catatan kaki. Dalam hal ini, pola

⁷⁶Mohd Sarim Hj. Mustajab, "Mendokumentasi atau Mencatat Sumber: Tumpuan kepada Cara Mencatat Notakaki dan Penyediaan Bibliografi" dalam Ahmet Adam dan Saidatul Normis Haji Mahali, eds., *Penyelidikan dan Penulisan Ilmiah: Prosiding Seminar Penyelidikan dan penulisan Ilmiah*. Kota Kinabalu: Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa, Universiti Malaysia Sabah, 2001, hal. 101.

⁷⁷Ibid.

pertama meletakkan nama pengarang dan nomor halaman rujukan dalam tanda kurung, sementara pada pola yang kedua, di dalam tanda kurung diletakkan nama tempat terbit dan penerbitnya.

Format yang digunakan dalam penyusunan bibliografi ini adalah format *Modern Language Association Style (MLA)*. Penulisan bibliografi untuk sumber bukan buku seperti tesis tetap mengacu kepada pola ini. Dalam pada itu, artikel dalam jurnal dicantumkan nomor bilangan atau volumenya, sementara artikel dalam media massa atau surat kabar dicantumkan nomor halamannya.

Sebagaimana lazimnya, buku merupakan bahan rujukan utama dan selalu ditempatkan pada bagian pertama dalam setiap penulisan bibliografi. Akan tetapi sesuai dengan tujuan survei, bagian pertama ditempati oleh disertasi, tesis, skripsi sebagai bahan survei yang utama, yang kemudian disusul oleh laporan hasil penelitian, jurnal/buletin, buku, dan artikel atau berita di surat kabar.

Tidak seperti lazimnya penulisan sebuah bibliografi, pada setiap jenis sumber dicantumkan nama perpustakaan tempat sumber tersebut berada, deskripsi fisik dan nomor atau kode katalog/kode panggilnya meskipun tidak seluruhnya. Penambahan keterangan ini bertujuan agar sumber tersebut mudah diperoleh kembali.

Temuan Survei

Survei bibliografi ini menemukan Disertasi S-3, Tesis S-2 dan Skripsi S-1 yang menjadikan tidak hanya organisasi dan gerakan Islam kontemporer melainkan juga organisasi-organisasi Islam yang sudah berkembang sejak lama sebagai obyek kajiannya, seperti NU, Muhammadiyah, Ahmadiyah, Sarekat Islam (SI), PERSIS, PERTI, Al-Washliyah. Para pengakaji sengaja memasukkannya ke dalam obyek kajian mereka meskipun organisasi-organisasi tersebut tidak tergolong organisasi dan gerakan Islam kontemporer Indonesia. Meskipun secara metodologis dianggap kurang tepat, Disertasi S-3, Tesis S-2 dan Skripsi S-1 tentang organisasi-organisasi Islam tersebut begitu banyak dan menarik hingga sayang jika tidak disertakan.

Dalam survei tersebut, berhasil ditemukan 17 buah Disertasi S-3, yang terletak di 4 perpustakaan, yaitu enam buah di Perpustakaan Utama Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, sembilan buah di Perpustakaan Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, satu di Perpustakaan Pusat Dokumentasi dan Informasi Ilmiah, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, dan satu lagi di Perpustakaan Pusat Universitas Indonesia. Temuan tersebut menunjukkan bahwa disertasi-disertasi tersebut dihasilkan dari Universitas tempat perpustakaan tersebut berada sebagai sebuah ciri (*mainstream*) yang sangat jelas. Ini berarti, mencari disertasi S-3 yang dihasilkan oleh perguruan tinggi tertentu seyogyanya dilakukan di perpustakaan perguruan tinggi berkenaan.

Temuan ini juga menunjukkan bahwa realitas akan keberadaan dua organisasi besar Islam di Indonesia, yaitu Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, masih menjadi magnet kuat dalam menarik para penulis untuk menjadikannya sebagai obyek kajian mereka. Di antara 17 disertasi tersebut, empat disertasi tentang dengan Nahdhatul Ulama dan 4 disertasi tentang Muhammadiyah, dua disertasi tentang pengaruh pemikiran, gerakan, dan situasi sosial politik dunia luar di Indonesia, masing-masing satu disertasi tentang organisasi Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), Ahmadiyah, dan PERSIS, satu disertasi tentang integrasi dan disintegrasi organisasi-organisasi Islam dalam kaitannya dengan Kongres Al-Islam 1922-1941, dan satu disertasi lagi tentang Gerakan Kaum Tuo di Minangkabau.

Sementara itu, para peneliti menemukan pula 40 buah Tesis S-2 yang tersebar di empat perpustakaan di atas. Hampir separuhnya berada di perpustakaan di lingkungan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah dengan perincian 12 tesis merupakan koleksi Perpustakaan Utama dan tujuh tesis merupakan koleksi Perpustakaan Program Pascasarjana Universitas berkenaan. 12 tesis terdapat di Perpustakaan PDII-LIPI dan 9 tesis di Perpustakaan Pusat Universitas Indonesia.

Sama halnya dengan Disertasi S-3, Tesis S-2 pada kedua perpustakaan universitas tersebut merupakan *out-put* program pascasarjana kedua perguruan tinggi berkenaan. Seterusnya, 10 dari ke 12 tesis yang ditemukan di Perpustakaan PDII-LIPI merupakan tesis Program Pascasarjana Universitas Indonesia, sementara dua tesis lagi merupakan tesis Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.

Tema dan organisasi atau gerakan Islam kontemporer yang menjadi obyek kajian para penulis dalam tesis-tesis mereka sangatlah variatif. Tesis-tesis pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah berkenaan dengan Gerakan Darul Islam, gerakan Islam radikal pasca Orde Baru, gerakan dakwah organisasi Islam, fundamentalisme Islam Indonesia, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Ahmadiyah, Sarekat Islam (SI), PERSIS, PERTI, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Al-Washliyah, Jama'ah Tabligh, dan isu-isu tentang terorisme dan syari'ah Islam di Indonesia. Tesis-tesis pada Program Pascasarjana Universitas Indonesia berkenaan dengan NU, Muhammadiyah, PERTI, HTI, Front Pembela Islam (FPI), Partai Keadilan sejahtera (PKS), Tharekat Sholawat Wahidiyah, gerakan Usroh, gerakan oposisi ormas Islam ekstra parlementer, isu-isu tentang revivalisme Islam Timur Tengah di Indonesia, dan gerakan Islam radikal. Dua tesis yang dihasilkan oleh Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada berkenaan dengan gerakan Islam sempalan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dan gerakan Salafiah At-Turats Al-Islami di Yogyakarta.

Skripsi S-1 yang berhasil diidentifikasi peneliti jumlahnya jauh lebih banyak berbanding jumlah disertasi S-3 dan Tesis S-2, yaitu 68 skripsi. Ini wajar karena jumlah mahasiswa pada jenjang pendidikan yang lebih rendah ini juga jauh lebih banyak. 41 skripsi ditemukan di Perpustakaan Utama Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 16 skripsi ditemukan di Perpustakaan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, enam skripsi ditemukan di Perpustakaan Ilmu-ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, dua skripsi ditemukan di Perpustakaan Pusat Universitas Negeri Jakarta, dan tiga skripsi ditemukan di Perpustakaan

Universitas Muhammadiyah. Skripsi-skripsi di sejumlah perpustakaan perguruan tinggi tersebut dihasilkan dari institusi pendidikan tinggi berkenaan.

Organisasi dan gerakan Islam kontemporer yang dijadikan obyek kajian dalam skripsi-skripsi di Perpustakaan Utama Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah adalah FPI, Muhammadiyah, NU, PKS, Rifaqah, Gerakan Pemuda Islam (GPI) yang dibandingkan dengan Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), Persatuan Umat Islam (PUI), Jama'ah Tabligh, Aisyiyah, PERSIS, HTI, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Gerakan Muslimat Indonesia. Satu skripsi mengkhususkan pembahasannya tentang kepemimpinan dakwah, figur Al Habib Muhammad Rizieq bin Husein Shihab, dan satu skripsi tentang fundamentalisme Islam dalam pandangan politik Bassam Tibi. Sementara itu, peneliti menemukan pula satu skripsi tentang radikalisme al-Qaeda sebagai sebuah ideologi politik pada abad XX yang tidak berkenaan langsung dengan konteks Indonesia, dan satu skripsi lagi tentang isu yang lebih luas, yaitu terorisme dalam pandangan hukum Islam. Skripsi-skripsi tentang organisasi dan gerakan Islam kontemporer tersebut mengangkat tema tentang gerakan dakwah, gerakan sosial, politik, sejarah perkembangan pendidikan, sejarah perkembangan ideologi pemikiran, konsep khilafah, manajemen organisasi, pemberdayaan masyarakat, pola kepemimpinan, sistem pembinaan akhlak, dan semangat penegakan syari'at Islam.

Organisasi dan gerakan Islam kontemporer yang dijadikan obyek kajian dalam skripsi-skripsi di Perpustakaan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, adalah NU, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), Majelis Islam A'laa Indonesia (MAI), PUI, Jam'iyat Khair, Muhammadiyah, Sarekat Islam (SI), Kelompok Salawat Wahidiyah, Alawiyin, dan HTI. Tema dalam skripsi-skripsi tersebut berkenaan dengan karakteristik organisasi-organisasi Islam tersebut sebagai gerakan pembaharuan Islam dan pemurnian pelaksanaan Ajaran Islam, gerakan modern Islam di Indonesia, gerakan massa, dan kelompok sufisme. Selain karakteristik

organisasi, skripsi tentang organisasi Islam tersebut mengangkat pula tema tentang kepemimpinan dan fenomena Negara Islam Indonesia (NII).

Skripsi-skripsi koleksi Perpustakaan Fakultas Ilmu-ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia berkenaan dengan organisasi dan gerakan Islam FPI, Jamaah Islamiyah, MMI, HTI, Jaringan Islam Liberal (JIL), dan Ahmadiyah. Di dalamnya dibicarakan isu-isu politik, dakwah, dan pendidikan. Selain itu, di dalamnya dibicarakan pula polemik tentang organisasi Jamaah Islamiyah sebagai organisasi teroris. Dalam kaitan ini, terdapat satu skripsi tentang gerakan radikal di Indonesia yang dikaitkan secara langsung kepada MMI, FPI, dan HTI sebagai organisasi politik Islam ekstraparlementer. Sementara itu, di Perpustakaan Universitas Negeri Jakarta ditemukan dua skripsi yang masing-masing membahas sikap politik NU pasca kembali ke Khittah 1926, dan peranan Muhammadiyah dalam pendidikan sebelum kemerdekaan.

Perbincangan tentang organisasi dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari organisasi-organisasi Islam tersebut di atas. Selain karena organisasi-organisasi tersebut tetap eksis dan terus berkembang, eksistensi, pemikiran, dan perjuangannya merupakan sumber inspirasi yang tak pernah kering bagi para ilmuwan dan pemerhati isu-isu sosial politik dan pemikiran Islam di negeri ini.

Karena itu pula, organisasi-organisasi dan gerakan Islam tersebut juga menjadi obyek penelitian yang menarik bagi peneliti masalah-masalah sosiobudaya dan sosiopolitik. Ini nampak dari hasil-hasil penelitian atau karya ilmiah yang dikoleksi oleh sejumlah perpustakaan utama di Jakarta. Dalam hal ini, sepanjang yang berhasil ditemukan, PDII-LIPI sekurang-kurangnya mengoleksi 44 laporan hasil penelitian yang telah dibukukan. Lima dari 44 hasil penelitian tersebut digolongkan oleh PDII-LIPI ke dalam kelompok karya ilmiah. Kebanyakan hasil penelitian tersebut berkenaan dengan NU dan Muhammadiyah. Selain itu dijumpai pula hasil penelitian tentang PERTI, Persatuan Umat Islam (PUI), Persatuan Umat Islam Indonesia

(PUII), HTI, Al-Irsyad, Mathlaul Anwar, Nahdlatul Wathan, Sarekat Islam, Jama'ah Tabligh, dan isu separatisme yang dikaitkan dengan Darul Islam di Aceh. Hasil-hasil penelitian tersebut umumnya berkaitan dengan isu-isu sosiopolitik dan sosiobudaya dalam konteks masyarakat lokal daerah penelitian. Sebagian dari koleksi hasil penelitian di PDII-LIPI tersebut merupakan hasil penelitian di lingkungan IPSK-LIPI, dan sebagian lagi merupakan hasil penelitian sejumlah perguruan tinggi dan lembaga penelitian.

Di Perpustakaan Utama Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, ditemukan pula enam hasil penelitian yang dilakukan oleh universitas berkenaan, masing-masing satu hasil penelitian dari Institut Agama Islam Negeri Sunan Gunung Djati dan Institut Agama Islam Negeri Sultan Thaha Saifuddin. Selain tentang PERSIS, isu-isu yang diangkat dalam penelitian tersebut adalah radikalisme, gerakan modern Islam di Indonesia, pengaruh pemikiran Hasan al-Bana terhadap gerakan politik Islam di Indonesia. Peneliti menemukan pula sebuah hasil penelitian tentang radikalisme agama dan perubahan sosial di Perpustakaan Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah dan sebuah hasil penelitian tentang Jamaah Tabligh di Perpustakaan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.

Selanjutnya, peneliti menemukan pula sejumlah tulisan tentang organisasi dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia dalam jurnal/buletin. Di Perpustakaan Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, ditemukan tiga tulisan dalam tiga edisi Jurnal *Kultur* yang diterbitkan oleh Pusat Bahasa dan Budaya berkenaan, dan satu tulisan dalam Jurnal *Maarif Arus Pemikiran Islam dan Sosial*.

Lembaga kajian, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), menerbitkan jurnal *Studia Islamika* yang antara lain menampung tulisan tentang pemikiran Islam dan masyarakat. Di dalam enam nomor jurnal tersebut berhasil ditemukan tulisan-tulisan yang berkenaan dengan NU, Jamaah Tabligh, Gerakan Tarbiyah, sebuah tulisan tentang pengaruh gerakan Islam internasional terhadap

gerakan Islam di Indonesia, dan sebuah tulisan tentang Islam dan pemerintahan yang baik.

Buku-buku yang berkaitan dengan organisasi atau gerakan Islam modern di Indonesia, sebagian ditemukan di dalam daftar bibliografi tulisan-tulisan di dalam jurnal sementara sebagian lagi berhasil di temukan di sejumlah perpustakaan yang sempat dikunjungi, seperti perpustakaan PPIM dan Perpustakaan Umum Islam Jama. Seluruhnya berjumlah 23 buku.

Sumber terakhir yang menjadi sasaran survei ini adalah sejumlah surat kabar nasional yang memuat tulisan atau artikel dan berita tentang organisasi dan gerakan Islam dalam perspektif yang umum, dan perkembangan pemikiran-pemikiran keislaman di Indonesia. Surat kabar nasional dimaksud ialah Harian Republika, Harian Kompas, Media Indonesia, Pelita, Koran Tempo, dan Harian The Jakarta Post. Surat kabar yang menjadi sumber tulisan atau berita ditemukan dengan mudah dalam kliping tentang pemikiran dan gerakan keagamaan yang dibuat oleh Perpustakaan Pusat Bahasa dan Budaya, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.

Penutup

Meskipun abstraksi dan resume dari beragam sumber atau bahan bacaan yang berhasil diidentifikasi dibuat oleh peneliti, akan tetapi survei bibliograsi ini ditujukan hanya untuk menyusun sebuah daftar bibliografi tentang organisasi dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia. Oleh karena itu, kesimpulan yang paling mungkin disampaikan di sini terbatas hanya pada pendekatan yang digunakan penulis dalam membincangkannya.

Dalam Disertasi S-3, Tesis S-2, dan Skripsi S-1, terlihat satu ciri yang sangat menonjol tentang pendekatan yang digunakan penulis. Pendekatan tersebut berkaitan erat dengan perguruan tinggi di mana karya-karya akademis tersebut dibuat. Pada umumnya, karya-karya akademis dimaksud yang dihasilkan dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah menggunakan pendekatan pemikiran Islam dan politik, sementara yang dihasilkan dari Universitas

Indonesia cenderung menggunakan pendekatan politik, pendekatan budaya, dan pendekatan sejarah sesuai dengan fakultas dan program-program jurusannya.

b. Presentasi Lisan

Terima kasih. Assalamualaikum Wr.Wb

Selamat pagi dan salam sejahtera bagi kita semua.

Ini suatu survey bibliografi atau survey literature tentang organisasi dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia. Ini memang sudah kita lakukan dalam jangka waktu 3 bulan, dari bulan Januari sampai dengan bulan Maret (2008). Waktu itu kita tidak gunakan seluruh waktu untuk survey, karena tentu ada kegiatan-kegiatan yang lain yang harus dikerjakan. Kegiatan ini dilakukan oleh 3 orang yaitu Saudara Usman dari PMB-LIPI, kemudian ada Agus Hermanto dari UI, mahasiswa S2 UI, saya tidak tahu persis dari departemen mana atau fakultas apa. Dan saya sendiri. Yang menjadi sasaran pada awalnya difokuskan pada hasil-hasil ilmiah yang tidak diterbitkan. Jadi thesis S3, S2 dan S1. Tujuannya identifikasi sejauh mana perhatian kalangan akademisi terhadap gerakan-gerakan Islam kontemporer. Thesis kebanyakan membicarakan gerakan Islam yang mapan tentang NU, Muhammadiyah, Persis. Ini diberikan perhatian oleh mahasiswa agak lebih. Kita tidak hanya melihat thesis tetapi juga jurnal-jurnal yang diterbitkan. Kalau begitu ketat maka hasilnya agak minim. Kontemporer tidak hanya keberadaan ada yang baru, ada yang berubah. Kenyataannya sampai hari ini yang bukan kontemporer masih sangat besar. Menyusun bibliografi karakteristik sumber di catat nama, judul, nama, penerbit kalau jurnal, dan tahun. Sekitar 41 halaman. Dimasukan kode katalog. Meskipun untuk menyusun daftar bibliografi tetapi kita juga menyusun abstraksi-abstraksi. Menyusun deskripsi singkat dan resume. Yang pertama bisa mencapai 240 halaman lebih. Bahan-bahan tidak dibaca ada pengetahuan yang ditulis. Di dalam penyusunan persoalannya sangat teknis. Dalam 1 bibliografi biasanya buku karya ilmiah, kita meletakkan di pertama. Tulisan artikel di jurnal dan majalah kita masukan juga. Kita buat

abstraknya. Gagasan gerakan kontemporer dan analisis. Berapa jumlah thesis yang ada di perpustakaan, sedangkan lokasinya terbatas hanya di Jakarta, yaitu: PDII, FIB UI, UIN Syarif hidayatullah, Pusat penelitian Islam dan masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, Pusat bahasa dan Budaya, UIN Jakarta. Jurnal Kultur, Jurnal Studia Islamika banyak tulisan yang sangat bagus yang memberikan ulasan-ulasan varian Islam kontemporer dan yang lama. Ada buku yang di bibliografi dalam tulisan buku-buku referensi perlu kita sampaikan.

Di perpustakaan hanya mengkoleksi disertasi dari lingkungan universitas yang bersangkutan, kecuali di PDII. Jika ingin lengkap harus di cari disemua perpustakaan di semua perguruan tinggi. Mau lebih lengkap lagi di Indonesia. Tetapi Indonesia begitu luas dan banyak universitas, saya kira thesis tentang varian Islam ditulis juga oleh mereka. Apa yang dibicarakan adalah: 1. gerakan 2. pemikiran-pemikiran dan 3. pola-dakwah. Kalau di FISIP cenderung pendekatan sosiologis maupun politik, di UIN lebih banyak pemikiran-pemikiran Islam. Berapa jumlahnya tidak jelas. Isu- isu yang dibicarakan antara lain isu radikalisme. Ada yang memasukan FPI sebagai gerakan Islam radikal ada *mindset* bahwa gerakan itu adalah radikal. Radikalisme di Indonesia memang ada. Jadi memang isu-isu tentang gerakan radikal di Indonesia itu yang di mulai atau didorong oleh organisasi yang berasal dari negara-negara Islam lain itu memang ada. Jadi ada yang berbicara tentang organisasinya sejarah perkembangannya, pendekatan politiknya, perjuangan-perjuangan penegakan Syariat Islam seperti dikatakan Pak Adlin tadi tetapi ada juga tentang isu-isu radikalisme yang dibicarakan dalam thesis, bahan literature-literature itu. Saya kira itu sebagai suatu temuan sementara yang bisa kami sampaikan walaupun memang diperlukan suatu analisis lagi tentang itu kita bahannya sudah cukup ada kita tinggal melihat apa maknanya ini. Ini lari kemana kita sudah melakukan itu. Sementara untuk kepentingan kajian ini adalah untuk melakukan survey bibliografi atau survey literature. Apa saja yang ditulis orang dan tentang apa saja orang menulis yang berkaitan dengan organisasi dan gerakan Islam kontemporer di Indonesia. Jadi demikian terimakasih kepada

PMB, Pak Hisyam kemudian kepada Prof Miyazaki tentunya yang dengan beliau-beliau itu kegiatan ini menjadi ada dan bisa terlaksana.

Demikian, terima kasih, wasalamualaikum Wr. Wb.

• **Moderator:**

Terima kasih saudara Azzam sudah memaparkan cukup jelas tentang apa yang sudah dikerjakan dalam survei itu maupun harapannya untuk melakukan survey lebih luas terutama kepada Pak Miyazaki mungkin. Ini survei sangat terbatas hanya di Jakarta sementara universitas atau perguruan tinggi itu tersebar, tidak dari Sabang, tapi dari Banda Aceh sampai ke Jayapura. Tetapi mungkin tidak harus ke Indonesia Timur seluruhnya mewakili beberapa universitas yang cukup representatif begitu di bagian timur. Universitas Hasanuddin mungkin salah satu yang perlu dipertimbangkan untuk survei lanjutan begitu ya Mas Azzam. Saya kira itu yang sudah disampaikan oleh Mas Azzam dan harapan yang ingin dikerjakan lebih lanjut. Kita masih punya waktu sekitar 50 menit untuk diskusi dan untuk lebih memperdalam, menampung pendapat dari audience kepada 2 pembicara ini khususnya. Kami mulai dengan mengundang hadirin untuk yang pertama 5 orang dulu. Yang pertama Saudara Sukri silahkan menyebut nama dan lembaga begitu karena tidak semua saya kenal. Saudara Sukri dari PMB, dan yang kedua Junaidi dari HTI. Kemudian Pak Herman Hidayat dari LIPI, Mas Qoyim, Mas yang baju putih, saya kira dari PSDR. Saya kira sudah lima orang, dan silahkan giliran pertama Pak Sukri.

DISKUSI

Pertanyaan:

• **Sukri Abdurahman:**

Terima Kasih. Assalamualaikum Wr. Wb. Pertanyaan saya untuk Pak Adlin, sebenarnya apa perbedaan dan persamaan gerakan Wahabi di Timur Tengah gerakan Wahabi dan Salafi di Indonesia. Karena kalau kita naik haji, kita lihat Wahabi Timur Tengah itu luar

biasa. Kita diberikan buku yang banyak, bukan lagi dalam bahasa Arab, tetapi sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Mereka juga membagi makanan pada jamaah haji. Ketika saya naik haji terjadi kelaparan gara-gara kesalahan catering. Ada gerakan sosial yang menolong jamaah yang lapar. Kalau nggak salah gerakan Wahabi itu tidak begitu diterima masuk ke Indonesia. Tapi sekarang berkembang luar biasa termasuk di India juga hampir sama. Di seluruh dunia hampir sama. Kenapa sekarang begitu *welcome* di Indonesia dan masyarakat kita juga sangat antusias. Itu yang pertama. Yang kedua untuk Pak Azzam. Syang sekali yang disurvei cuma kampus-kampus yang gampang dan tidak begitu radikal. Mungkin di perguruan tinggi Al-Quran banyak bahan tetapi tidak dilihat. Dan menurut saya ada perbedaan antara FISIP UI dan UIN mulai isi sampai tema. Kita bisa menarik benang merah akan perbedaan itu. Apakah ini susah masuk ke situ sehingga tidak ada satupun yang diambil. Selama ini di universitas sekuler dianggap agak garis keras. Terimakasih.

- **Junaidi dari HTI (Hizbut Tahrir Indonesia)**

Yang pertama untuk Pak Adlin. Bapak mewakili Litbang Depag? Mungkin banyak sekali penelitian yang kesimpulannya itu mapping. Kalau NIC dan dari CAA sudah pernah membuat mapping *global future 2020*. Terus mungkin juga beberapa kelompok kajian kaya *trilateral commission* dan organisasi-organisasi dunia semacam WCRF mungkin juga lembaga- lembaga survey yang resmi dari pemerintahan seperti Amerika seperti yang bekerja untuk pemerintah Amerika, Cenofight dan segala macam. Maupun peneliti-peneliti yang sifatnya personal seperti mungkin Dr Martin yang pernah sering datang ke tempat juru bicara Hizbut Tahrir, juga beberapa peneliti dari Australia, dari Denmark, dari Perancis, mungkin juga negara-negara Asia Selatan juga banyak sekali. Rata-rata kesimpulannya mereka melakukan penelitian memang ada semacam stigma terlebih dahulu terhadap umat Islam terutama pasca *global war on terrorism* kan ada stigma radikal, stigma terrorist. Dan sepertiny, penelitian dilakukan setelah adanya stigma-stigma itu. Ini untuk Depag, saya

bukan sebagai mewakili Hizbut Tahrir tapi sebagai umat Islam mempertanyakan validitas maupun obyektifitas dari mapping yang dibuat, bahwa varian keagamaan Islam kontemporer itu seberapa mungkin prosentase obyektifitasnya? Selanjutnya mengenai Salafi. Sebenarnya yang dimaksud dengan Salafi itu siapa? Apakah pimpinannya Hakim Abdad atau Jafar Umar Tholib boleh diklaim Salafi. Memasukan juga gerakan Tarbiyah bahkan yang sering dihina oleh mereka-mereka yang mengaku Salafi dari jamaah tablig misalnya yang dianggap bidah itu juga tadi dimasukan ke kelompok Salafi juga. HTI juga dimasukkan Salafi dengan mungkin ciri-ciri yang sifatnya penampakan luar. Bukan justru pemikiran dan manhaj dakwahnya. Mungkin tidak ada kesempatan yang panjang lebar untuk menjelaskan waktu kita singkat disini dari Pak Adlin. Tapi saya ingin tahu sebenarnya penelitian-penelitian seperti ini punya tujuan untuk bangsa ini apa? Apakah juga diagendakan untuk menyelesaikan krisis nasional yang multi dimensi? Terutama dalam perkara yang sifatnya kemasyarakatan. Barangkali itu saja. Terus tadi ada hadist yang disebut: "*khoirul Qurun Qorny tsuma yalunakum tsuma yalunakum*". Apakah Depag punya standar bahwa klaim-klaim dari berbagai gerakan-gerakan itu seharusnya memakai standar Depag? Kan semua orang ingin disebut sebagai orang yang mendapat kebaikan yang mengikuti manhaj dari kenabian maupun pengikutnya. Barangkali itu yang ingin saya tanyakan.

Dan untuk pak Azzam mungkin literature yang belum diteliti adalah literature yang dimiliki oleh gerakan-gerakan tersebut. Hizbut Tahrir sendiri punya puluhan mungkin lebih dari 50 belum yang dikarang oleh para sabab Hizbut Tahrir yang sekarang didunia mungkin lebih dari 44 negara. Di Indonesia sendiri mungkin banyak sekali penerbit-penerbit pribadi dari kalangan para sabab Hizbut Tahrir maupun yang *minman shirot* Hizbut Tahrir maupun juga yang diterbitkan oleh HTI sendiri, *maktab* Hizbut Tahrir. Belum gerakan-gerakan yang lain yang saya kira banyak sekali agar ini menambah obyektifitas dan semangat yang perlu saya sampaikan kita mungkin perlu adanya semacam kemandirian bahwasanya ini penelitian perlu

sekali disampaikan kepada masyarakat didedikasikan untuk apa? Barangkali itu pertanyaan yang kedua. Terima Kasih. Assalamualaikum Wr. Wb.

- **Herman Hidayat:**

Terima kasih moderator. Pertanyaan ini saya tujukan kepada saudara Azzam, setelah memetakan mensurvey dan juga menstudi secara intensif apa biografi-biografi, jurnal-jurnal dan sebagainya tentang gerakan-gerakan salafi saya sebenarnya ingin menanyakan lebih jauh dalam konteks setting sosial politik di Indonesia apakah setelah dipetakan gerakan-gerakan yang semi radikal salafi atau mungkin yang radikal atau yang sedang dan sebagainya. Apakah hanya berhenti di sini atau mungkin ada suatu solusi kedepan yang mengetengahkan suatu premis semuanya andaikata tokohnya meninggal apakah efek dari gerakan itu tetap berlanjut pada masyarakat Indonesia atau tidak. Atau kedua andaikata masyarakat Indonesia makin cerdas bahwa penafsiran-penafsiran kontekstual kepada Quran dan Hadist yang tidak disertai dengan setting sosial politik di Indonesia Apakah ada pengikutnya atau makin banyak pengikutnya atau mungkin sedang-sedang saja pengikutnya? Jadi ini ada suatu premis yang kita akan konfrontir. Jadi jangan hanya berhenti memetakan saja kita akan melihat suatu prospek kedepan gerakan salafi ini seperti apa nantinya. Ini saya pikir sangat berguna untuk sebagai *policy research* nantinya.

Menyangkut tentang Pak Adlin tadi saya ingin melihat dari perspektif masalah ideology tentang gerakan-gerakan Salafi. Gerakan Salafi ini memang suatu gerakan yang kalau saya lihat di Indonesia kalau tadi banyak sekali yang dipetakan tapi permasalahannya kalau hanya kembali pada Quran dan Hadist sebagian masyarakat kita memang menengah kebawah tidak melihat setting yang lebih luas. Jadi kelihatannya pengikut-pengikut yang banyak ini yang masuk dalam gerakan-gerakan Salafi kalau dalam analisa perspektif pencerahan orang yang belum tercerahkan secara social politik. Pendidikannya kemungkinan untuk memahami itu masih relative

rendah. Jadi apakah dalam suatu kesimpulan yang Pak Adlin nanti, saya belum melihat di sini ada kesimpulan, melainkan hanya memetakan saja. Tadi yang saya ketengahkan sebelumnya kalau toh andaikata masyarakat Indonesia sudah makin cerdas pimpinannya kemudian seperti Jafar itu mengundurkan diri. Apakah ada prospek gerakan seperti Laskar Jihad bisa *survive*. Saya pikir 2 premis ini yang saya ketengahkan juga berlaku untuk pimpinan Hizbut Tahrir Indonesia. Kalau kepemimpinannya tidak militan dan tidak intens nasibnya akan sama. Sekarang yang menimpa Front Pembela Islam. Pemimpin FPI sekarang Habib Rizieq sebagai tokoh ideolognya dengan dakwah-dakwahnya dan juga perilakunya. Ketika sekarang tokohnya terpidana, gerakannya semakin redup. Jadi di samping setting politik menempati posisi yang sentral, peran tokoh memiliki posisi yang sentral juga untuk gerakan-gerakan Salafi supaya bisa berkembang lebih lanjut. Seyogyanya analisis dalam suatu kesimpulan atau penutup bisa menengahkan ini terima kasih.

- **Ibnu Qoyim:**

Terima Kasih. Tadi yang baru dijelaskan tentang Salafi menurut saya belum tergambar secara lengkap. Karena mungkin yang ditonjolkan baru gerakan-gerakan yang memperlihatkan keluar dengan tindakan-tindakan yang mengagetkan banyak orang atau pada umumnya orang-orang di luar Islam. Padahal sebenarnya kalau kita memperhatikan gerakan Salafi itu atau banyak yang kita bisa telusuri orang yang mengaku kelompok-kelompok dari gerakan Salafi yang sifatnya bukan keluar tetapi internal. Atau juga pesantren-pesantren yang sebenarnya juga mengatasnamakan pesantren Salafi ini tidak terungkap. Ini penting sekali mungkin menelusuri akar-akar jaringan atau network dari gerakan Salafi selain dari gerakan wahabi, apakah memang Salafi itu dari induknya adalah Wahabi lalu berkembang menjadi bermacam-macam cabangnya. Nah ini yang belum digambarkan didalam penyampaian Saudara Adlin. Mungkin akan lebih memuaskan lagi kalau ini dikembangkan sebuah penelusurn secara komprehensif misalnya pesantren-pesantren yang

mengatasnamakan sebagai pesantren salafi itu juga saya kira gerakan keagamaan Islam kontemporer karena mungkin yang baru-baru ini banyak sekali. Mereka yang tergabung dalam perkumpulan pesantren-pesantren di Jawa Barat atau di Jawa Timur dan sebagainya ini menarik, apa perbedaannya dan apa persamaannya. Di Yogya saja kalau Pesantren Krapyak diperhatikan yang menjadi pesantren cukup besar itu didalamnya ada yang menamakan Salafi. Nah ini menarik sebenarnya. Apa dari sana melahirkan banyak anak-anak kritis atau anak-anak yang lebih suka beribadah saja atau apa. Saya kira ini perlu juga dilihat. Jafar Umar Thalib saja yang kemudian lebih disoroti sikapnya kepada politik, yang ini saya kira jangan-jangan kita terjebak kepada konflik yang sebenarnya memang ingin membuat image Islam di Indonesia itu reseh. Islam di Indonesia itu ancaman dan sebagainya saya pikir menarik untuk dikembangkan.

Kemudian untuk Azzam, saya pikir memang yang perlu dilihat juga universitas-universitas non Islam, misalnya Universitas Atmajaya, Sekolah Tinggi Teologia. Jangan-jangan ini penting juga, karena kalau kita jujur sebenarnya di Indonesia yang organisasinya baik justru bukan Islam. Yang bisa menghimpun kekuatan kemudian kecil tapi bisa mempressure yang besar itu adalah non Islam. Kenapa tidak diteliti atau ditelusuri? Tahu betul orang Islam ini sebenarnya rapuh ya. Kita nggak pernah melihat itu universitas-universitas yang non Islam. Ini saya kira perlu ditelusuri juga untuk apakah disana ada skripsi ada thesis S2 ada disertasi yang meneliti tentang Islam kontemporer ini. Saya kira perlu dilengkapi itu supaya di Jakarta tidak hanya sekedar seperti yang digambarkan Sukri bahwa universitas-universitas yang lunak kok universitas-universitas yang mungkin dikategorikan universitas yang ya sekuler atau apa itu Islam tapi sekuler itu ya tentunya mungkin berbeda begitu. Saya kira itu, terima kasih.

• **Amin Mudzakkir:**

Terima kasih. Saya ingin bertanya kepada Mas Adlin. Saya sepakat dengan mas Adlin yang mengatakan cara kita membaca dan

mengkategorisasikan gerakan Islam itu harus dinamis karena mereka tidak dikategorisasikan secara fix dan essensialis. Tapi saya menangkap dalam wacana akademis dalam isu ini bahwa sebagian besar pengamat melihat gerakan Islam kontemporer sama dengan gerakan Islam yang cenderung bersifat Salafi atau dalam bahasa Mas Noorhaidi itu islamisme atau apa namanya. Kemudian istilah kontemporer ini bagi saya agak problematis karena saya kemudian sependapat dengan bapak dari Hizbut Tahrir tadi. Juga jangan-jangan ini satu mainstream akademis yang baru yang diadopsi oleh banyak pengamat gerakan Islam yang kemudian membaca variasi-variasi gerakan Islam kontemporer sebagai suatu yang sifatnya Islamis, fundamentalis, revivalis dan sebagainya. Nah adakah variasi lain di luar itu. Dalam konteks ini kemudian saya menganggap kita mungkin lebih penting melihat pandangan waktu itu dalam konteks agak dinamis. Misalkan begini. Ada pandangan Salafis dalam tubuh Muhammadiyah atau NU atau dalam MUI, Depag karena apa ? Karena misalkan kita mengambil isu mengenai Ahmadiyah dalam kasus terbaru ini. Saya melihat pandangan MUI misalkan ya itu tidak jauh beda dengan pandangan FPI dan HTI, mungkin bahkan Depag begitu. Jadi apa bedanya MUI, Depag dan lain-lain itu dalam isu itu misalnya. Nah kebetulan Mas Adlin dari Depag saya juga ingin, mungkin anda sebagai *insider* di sana, saya ingin bertanya sebenarnya bagaimana transformasi ide dalam tubuh Depag misalkan atau dalam tubuh MUI saya kira ini dinamis juga. Cara kita membaca MUI atau Depag sebelum dan setelah Orde Baru saya kira harus berubah dalam memahami banyak isu. Cara-cara seperti ini saya kira untuk menghindari jangan sampai kita berangkat dengan satu stigma yang fix dan essensialis untuk melihat variasi gerakan Islam. Itu yang pertama.

Yang kedua, saya ingin bertanya sama Mas Azzam dalam beberapa tahun terakhir saya melakukan penelitian mengenai Ahmadiyah dan saya menemukan hampir tidak ada, jarang sekali literature perhatian yang diberikan pada Ahmadiyah dibanding misal dengan gerakan-gerakan garis keras yang memang “seksi” untuk

dikaji. Sejauh yang saya ketahui, riset di Indonesia tentang Ahmadiyah baru dilakukan Pak Iskandar Zulkarnain dari UIN Yogya. Nah ini kenapa? Lebih jauh lagi sebenarnya bagaimana kita menempatkan gerakan Ahmadiyah dalam konteks gerakan Islam. Apakah kita menempatkannya dalam bahasa Mas Adlin itu gerakan islam yang sudah mapan seperti NU, Muhammadiyah itu atau variasi Islam yang sifatnya kontemporer. Maka oleh karena itu untuk keduanya sebenarnya dan untuk para peminat studi Islam saya ingin bertanya defnisi kontemporer ini apa? Kalau kita ngomong temporar secara temporarily gitu kategori kontemporer ini bisa kita lekatkan pada gerakan Islam yang lahir sejak kapan, dalam konteks apa. Istilah kontemporer saya kira benar kata bapak dari Hizbut Tahrir tadi, saya kira sangat politis. Itu saja terima kasih.

- **Moderator:**

Ok Mas Amin mengingatkan kita Mas Adlin kepada idenya begitu bukan pada struktur organisasi banyak pertanyaan yang diberikan oleh 5 penanya ini kami persilahkan untuk menanggapi dari pak Azzam dulu ya saya kira.

Jawaban

- **M. Azzam Manan:**

Terima Kasih. Memang dari awal sudah kami sampaikan bahwa survei ini dilakukan dengan dana yang sangat terbatas juga terbatas waktu dan lokasinya, yaitu 3 bulan dan di Jakarta serta hanya dibeberapa perguruan tinggi/universitas. Tadi Pak Sukri menanyakan mengapa tidak dilakukan juga di PTIQ (Putra) untuk dan IIQ (Putri) untuk melihat ada tidaknya benang merah atau *mainstream* yang lain yang mengarah umpamanya kepada pemikiran-pemikiran radikal. Kami sama sekali tidak merencanakan ke tempat itu karena dalam bayangan kami kajian kemasyarakatan Islam tidak dihasilkan dari perguruan tinggi yang fokusnya studi mengenai al-Qur'an. Jadi mungkin di sana skripsinya berkaitan dengan tafsir al-Qur'an atau mungkin mengenai analisis tentang suatu konsep dalam al-Qur'an,

dan juga keistimewaan al-Qur'an, mungkin juga sejarah dan sejenisnya. Tapi umpamanya kalau dikatakan ini ada yang lebih keras lebih sekuler saya kira ini PTIQ dan IIQ ini tidak main-main dalam satu aliran. Jadi karena perguruan tinggi ini memang dalam satu bidang studi Al-Quran, saya kira tidak akan lari dari kajian dan pemikiran tentang kitab suci itu.

Kemudian dari Pak Junaidi, saya kira itu betul memang kita harus memperhatikan juga literatur atau tulisan-tulisan yang dihasilkan oleh kalangan mereka sendiri. Kami memang belum melakukannya. Karena kami fokus, seperti yang pertama kali saya katakan, yaitu pada karya tulis ilmiah akademis dalam rangka menyelesaikan pendidikan di perguruan tinggi, yaitu disertasi, thesis ataupun skripsi yang sifatnya tidak diterbitkan. Mengapa dipilih yang tidak diterbitkan? Karena kalau yang diterbitkan gampang dicari. Jadi cari dulu yang tidak diterbitkan. Ini tidak berarti yang sudah terbit tidak dicari. Ini hanya soal waktu saja. Publikasi dari organisasi Islam atau varian keagamaan Islam yang ada itu sangat penting. Saya harap ini akan dikumpulkan setelah tahap ini. Kalau tidak bagaimana kami akan berbicara tentang suatu varian, HTI misalnya kalau literature-literature tentang HTI sendiri ia tidak baca. Juga yang dihasilkan oleh HTI ataupun oleh yang lain. Bedanya adalah kalau ini subyektif jadi HTI subyektif tentang diri sendiri tapi kalau yang karya ilmiah tadi adalah bagaimana orang luar melihat itu. Tapi saya kira untuk melihat bagaimana mereka berpikir, berargumentasi, bermanhaj dan merumuskan pemikirannya, membaca publikasi mereka dan kalau ada dokumennya, itu sangat penting. Lagi pula kalau kita yang melakukan penelitian itu akan berbeda. Jadi seorang mahasiswa, misalnya jenjang S1, S2, ataupun S3 melihat HTI, barang kali bisa berbeda dengan peneliti semacam kita-kita ini dalam melihat objek yang sama. Tentu bukan hanya HTI, tapi yang lain-lain juga. Seperti yang saya katakan tadi ada yang mengatakan FPI, Majelis Mujahidin Indonesia sebagai gerakan radikal tapi belum tentu dari pandangan orang lain demikian. Jadi sepatutnya memang itu kita lakukan.

Untuk Mas Herman, memang *setting* sosial dan *setting* politik itu penting kalau jujur ini sebenarnya studi lanjutan dari awal ini memang kita identifikasi. Kalau bicara tentang *setting* ketokohan bagaimana suatu prediksi apakah umpamanya kalau tokoh itu tidak ada lalu organisasinya akan tenggelam tidak bersemangat lagi. Kita lihat pada yang sudah-sudah yang "bukan kontemporer" seperti Muhammadiyah, NU, Persis, Al-Wasliyah, Perti, PUI atau PUII itu tetap eksis walaupun tokoh utamanya sudah tidak ada atau meninggal. Itu menunjukkan bahwa kaderisasi dan pembinaan ideologi dalam gerakan-gerakan tersebut begitu bagus. Mereka tetap eksis sampai sekarang malahan menjadi bahan kajian orang kenapa malah lebih mengembangkan gerakan-gerakan lebih praktis sesuai dengan kondisi sekarang. Gerakan dakwahnya lebih berkembang, gerakan pendidikannya lebih berkembang, bahkan gerakan sosialnya seperti penyantunan fakir miskin yatim piatu dan kesehatan itu menjadi lebih maju. Tapi kalau untuk yang lain-lain yang betul-betul sangat kontemporer maaf Pak Amin saya belum berani mendefinisikan masalah kontemporer atau temporer gitu. Itu kita belum bisa memprediksinya karena tokoh-tokohnya masih ada sampai sekarang, dan penelitian masih berlangsung. Di FPI tokohnya masih ada, HTI juga masih ada tokoh-tokoh kunci jadi kita tidak bisa meramal. Kalau kita lihat perbandingan kepada organisasi-organisasi yang lain itu mungkin sekedar membuat asumsi mungkin itu bisa, dilihat dari gerakannya, dilihat dari perkembangannya. Bagaimana umpamanya sekarang tokoh FPI Habib Rizieq ditangkap, apakah ada suatu perubahan di dalam semangat perjuangannya bagi anggota di dalam organisasi itu. Kalau terjadi pergeseran-pergeseran mulai melemah barangkali satu asumsi lain bisa kita lakukan. Tapi kalau justru makin bersemangat kerjanya memperjuangkan bahkan akan ada ganti yang lain itu kita katakan ketokohan penting tapi tidak menjadi satu-satunya menjadi penentu kehidupan berorganisasi.

Kemudian dari Mas Qoyim. Kalau dilihat kenapa tidak universitas-universitas yang umum memang kita belum ke sana. Kalau melihat radikalisme atau pandangan-pandangan radikal

sebenarnya UIN sendiri, misalnya UIN Syarif Hidayatullah Jakarta itu bagi banyak orang dianggap bukan lagi moderat, tapi sudah agak mulai keras. Dan sebenarnya kalau kita perhatikan varian keagamaan di UIN itu serba ada, dan kompleks. Mungkin semua varian keagamaan ada di sana. Dulu kan ada buku tentang pemurtadan di UIN itu pernah kita dengar. Jadi orang-orang UIN itu malah mengatakan ada yang cara berpikirnya sekuler. Jadi kalau UIN saya kira kalau untuk mencari apakah pandangan itu keras atau tidak saya kira di UIN itu kurang lebih cukup mewakili juga. Tapi tentu akan lebih bagus kalau kita kembangkan, kita luaskan pada universitas-universitas yang lain terutama yang bukan Islam. Tapi yang bukan Islam apa kira-kira ada? Mungkin saja ada, karena di Sekolah Tinggi Teologia, misalnya kan ada yang menjadikan Islam sebagai obyek kajiannya. Kita tidak tahu persis, dan barangkali itu perlu ditindaklanjuti. Mungkin untuk Prof. Miyazaki bisa mempertimbangkan gagasan seperti itu.

Ahmadiyah, kata Pak Amin kurang diperhatikan saya kira kalau di dalam laporan ini ada. Ada sejumlah thesis atau skripsi, paling tidak ada yang membahas tentang Ahmadiyah juga. Jadi kurang atau tidak itu kan orang yang melihat, kita kan hanya menemukan ini loh tentang Ahmadiyah orang berbicara sekian, tentang HTI bicara sekian-sekian disajikan dalam sekian skripsi. Kecuali kalau kita sendiri ingin melakukan sesuatu perhatian khusus terhadap Ahmadiyah oleh kita sendiri bisa saja dilakukan asal persyaratannya mendukung. Sementara mungkin sekian jawaban saya. Terima kasih.

- **Moderator:**

Terima kasih Mas Azzam. Berikutnya saya berikan kesempatan kepada Mas Adlin merespon pertanyaan-pertanyaan tadi.

- **M. Adlin Sila:**

Terima kasih. Rasanya banyak sekali pertanyaan. Saya kira banyak juga pertanyaan yang sesungguhnya patut dijawab oleh para

pembicara selanjutnya. Pada kesempatan ini paling tidak saya ingin sedikit membuka saja. Saya mulai dari pertanyaan yang terakhir, dari Saudara Amin, mengenai transformasi di tubuh Depag. Saya pikir kedudukan Depag itu bukan lembaga fatwa. Jadi jangan disamakan dengan MUI. Depag itu punya lembaga penelitian, namanya Badan Litbang. Tugas pokok dan fungsi lembaga ini adalah melakukan penelitian, seperti LIPI sebenarnya. Kalau dikatakan transformasi, saya kira agak kurang pas. Yang jelas Litbang hanya sebagai pengumpul data dan analisis atasnya, kemudian menyerahkan hasil kajiannya itu kepada petinggi Depag. Terserah data dan hasil kajian itu mau diapakan, apa mau dijadikan senjata untuk memukul suatu kelompok tertentu? terserah. Apalagi disamakan dengan lembaga-lembaga intelejen, saya pikir beda sama sekali. Jadi banyak sekali teman-teman dari MUI, dari DDI dan misalnya Pak Amin Jamaludin datang ke Litbang, minta dibuat fatwa, supaya gerakan tertentu dilarang. Kasus Ahmadiyah belakangan digarap oleh Litbang, ini hanyalah memfasilitasi dialog antara Ahmadiyah dengan kelompok-kelompok lain. Jadi sekedar memfasilitasi. Mungkin, karena itu, saya tidak setuju kalau Litbang Depag disamakan dengan lembaga-lembaga intelejen. Dan saya pikir dalam hal metodologi penelitian, Litbang Depag belakangan ini sudah agak maju dibanding dengan masa lalu yang mengandalkan metodologi klasik yang sangat mengandalkan preassumption ketika mereka meneliti. Ini saya kira pengaruh filsafat positivisme Agus Conte. Jadi manusia itu dianggap layaknya benda materi yang bisa diotak-atik, dianalisis dan sebagainya. Metodologi yang dipakai belakangan ini bersifat non positivisme, atau interpretatif yang mengutamakan grounded data dilapangan. Jadi orang yang menganut metodologi interpretatif, dan saya pikir konsisten dan taat terhadap metodologinya itu mudah-mudahan kadar obyektifitasnya dapat diandalkan. Setelah kita meneliti, dan ada yang memanfaatkan untuk kepentingan lembaganya itu wallahu a'lam. Kecuali beberapa pakar yang berafiliasi dengan pemerintah yang kita kenal dulu seperti orientalis Snouck Hurgronje, selain sebagai antropolog dia juga pejabat penasihat kolonial. Jadi data-data dan analisis hasil penelitiannya dijadikan acuan untuk

menasehati pemerintah dalam mengambil kebijakan mengenai umat Islam di Hindia Belanda.

Kemudian mengenai pertanyaan yang pertama, apa beda antara Wahabi di Timur Tengah dan Wahabi di Indonesia. Kalau Wahabi di Timur Tengah, di Arab Saudi misalnya memang ada kesepakatan bahwa untuk urusan agama Abdul Wahab yang punya otoritas, tapi kalau urusan politik Ibnu Saud. Jadi ada kesepakatan seperti itu. Saya tidak tahu apakah kesepakatan ini langgeng atau tidak. Ada kasus misalnya (dan itu sudah dibukukan) kudeta Mekkah. Mungkin di antara kita sudah ada yang membacanya. Buku itu menceritakan tentang bagaimana masjidil Haram pernah di duduki selama seminggu atau 2 minggu pada tahun 1979. Pelakunya adalah kelompok yang sekarang, menurut penulis buku itu, dianggap merupakan cikal bakal gerakan fundamentalis internasional di bawah Osama Bin Laden. Karena, katanya ini masih ada persaudaraan kelompok tahun 70-an ini yang dipimpin oleh Juhaiman. Jadi katanya waktu itu ada ihwan bukan ihwaniah yang sekarang Ihwanul Muslimin, saya tulis di makalah saya juga. Ada ihwan-ihwan yang merupakan tentara para milisi yang ditempatkan di setiap rumah warga Arab Suadi. Nah itu yang kemudian memberontak kepada pemerintahan kerajaan Saud dengan menduduki masjidil Haram. Ini suatu penyimpangan dari kesepakatan awal bahwa kalangan Wahabi atau mereka yang mengklaim mirip ajaran Wahabi itu hanya punya otoritas menangani urusan agama sedangkan politik urusan Ibnu Saud. Nah di Indonesia kalau kita ingin melihat kiprah Partai Keadilan Sejahtera misalnya, apakah itu agak sama, saya pikir kita musti lihat kedepan. Yang jelas mungkin Partai Keadilan mengambil inspirasi sedikit gerakan Wahabi di Arab Saudi, kemudian memulai gerakan lebih banyak mengambil inspirasi dari gerakan ihwaniah Ihwanul Muslimin di Mesir. Tapi ini juga tidak 100 persen. Kalau Ihwanul Muslimin di Mesir kan Sayyid Qutub tokohnya lebih ke gerakan sosial, mendirikan rumah sakit gratis, panti asuhan atau kayak dompet duafa di sini. Sementara di sini kan bermetamorfosis menjadi sebuah partai kita nggak tahu PKS ini layaknya gadis cantik

yang banyak pelamarnya, tetapi pas nanti berkuasa kita tidak tahu akan seperti apa Indonesia. Apakah Indonesia menjadi Wahabi atau tidak ya kita nggak tahu.

Kemudian mengapa gerakan Wahabi sekarang kesannya agak lebih diterima di Indonesia dibanding pada masa lalu. Ini persoalan dakwah di organisasi-organisasi yang sudah mapan seperti NU dan Muhammadiyah. Kebetulan gerakan Wahabi ini digandrungi oleh kalangan muda yang utamanya ada di kampus-kampus sekuler. Jadi ada penelitian yang dilakukan oleh Ali Said Damanik yang menulis buku fenomena partai keadilan. Ia meneliti di 6 PTN selain UI. Gerakan Salafi ini mewabah di kalangan mahasiswa. Ada yang mensinyalir kenapa ini bisa digandrungi, karena latar belakang yang minim di bidang agama sehingga dapat cepat mengadopsi ide-ide Salafi. Yang lain juga mengatakan bahwa agamanya lagi meninggi sehingga ketika siapa pun yang datang membawa konsep atau praktek keagamaan langsung diambil. Yang lain mengatakan kalau di kampus sekuler tidak didiskusikan, tidak didebat, tetapi kalau di IAIN agama itu didiskusikan, makanya agak beda tampilannya. Jadi saya pikir ada kelemahan strategi dakwah di satu sisi, di kalangan ormas Islam yang sudah mapan hingga anak muda ini ingin mencari lembaga-lembaga yang bisa kira-kira memenuhi dahaga ritualitas mereka dan mereka menemukan ini dalam gerakan Salafi. Di situ orang selalu menyimpulkan gerakan Salafi yang cenderung gerakan Tarbiyah yang ihwaniyah yang berkembang.

Tadi ada yang mempertanyakan, apa Salafi itu? Apa ideologinya? dan sebagainya. Salafi itu sebenarnya hanya alat, bukan sesuatu yang mutlak untuk kita gunakan. Alat untuk memahami apa yang berkembang selama ini. Kok sekarang cenderung orang kembali ke Al-Quran, Sunnah Nabi kembali ke cara hidup generasi-generasi awal. Orang kemudian menyematkan fenomena ini sebagai Salafi. Jadi Salafi ini mengacu pada 3 generasi awal Islam. Mengacu pada hadist yang bapak sebut tadi. Intinya adalah kecenderungan untuk kembali kepada suasana hidup seperti di jaman Nabi. Di jaman itulah yang lebih dekat kepada praktek yang ada di Al-Quran. Karena kita

hidup jauh di belakang jaman Nabi, kadang kita di daulat bahwa anda ini tidak murni pemikirannya, anda pasti mengadopsi pemikiran yang sudah ada sebelumnya seperti Jamaluddin Al-Afgani, Rasyid Rida dan sebagainya. Tapi saya pikir ada pengemasan ulang ketika itu sampai ke Indonesia. Jadi yang tadi saya berikan ilustrasi Partai Keadilan Sejahtera itu mengambil ide dari Wahabi tapi mengambil banyak juga dari Ihwanul Muslimin. Saya pikir orang Indonesia itu paling pintar mengaduk-aduk, mengotak-atik paham-paham yang banyak. Saya pikir gado-gado itu hanya ada di Indonesia. Jadi gado-gado itu paling enak, karena campuran dari berbagai macam sayuran dan makanan. Dan orang Indonesia paling pintar tentang hal itu.

Kemudian tentang tokohnya. Ada pepatah kalau tokohnya mati maka ideologinya juga ikut mati. Ketika Jafar Umar Thalib membubarkan Laskar Jihad itu kemudian menimbulkan dual friksi dikalangan Laskar Jihad, sampai-sampai friksi yang anti terhadap pembubaran Laskar Jihad menulis kolom di majalah Salafi yang berjudul Jafar Umar Thalib telah meninggalkan kita. Jadi memang, tokoh sangat berperan, yaitu dalam baiat di kalangan gerakan ini. Saya setuju ketika tokoh itu berubah mempengaruhi mindset para pengikutnya. Kecuali mereka yang punya independensi yang kuat itu biasanya bikin sempalan lagi dari gerakan itu. Kita lihat misalnya bagaimana Surya Hadi Awas yang dulu sekjen MMI Abu Bakar Baasyir, kemudian keluar dari MMI. Mungkin sekian dulu, dan saya setuju dengan pak Ibnu Qoyim perlu ada penelitian lebih lanjut tentang ini. Sekian.

Pertanyaan

• Moderator:

Tapi mungkin ada yang tertinggal Mas Adlin. “Temporer” yang ditanyakan oleh Mas Amin perlu didefinisikan atau bagaimana. Temporary dan contemporary itu memang tidak eksak. Jadi definisi penelitian yang akan mengklarifikasi masalah ini. Kita masih punya waktu 6 menit sebetulnya mungkin masih ada kesempatan 2 orang

barangkali untuk menyampaikan pertanyaan. Dari luar PMB. Mas Haris dan Mas Ary silahkan.

- **Ary Wahyono:**

Assalamualaikum Wr. Wb. Pertanyaan ini untuk Mas Adlin. Dalam makalah halaman 11 disinggung nama Yazid Abdul Kadir Jawas. Kebetulan, masjidnya berada di sebelah rumah saya. Saya sering mendengarkan ceramah-ceramahnya. Saya ingin cerita bagaimana reaksi masyarakat terhadap ceramah-ceramahnya, sehingga dia diusir. Ini terjadi 5 atau 8 tahun yang lalu. Dakwah-dakwah dia sering menonjolkan isu-isu bidah. Misalnya persoalan yang menarik itu ialah poligami. Istri tidak boleh marah kalau misalnya suami kawin lagi. Kemudian yang mengusik perasaan banyak orang di sekitar situ, bahwa jenazah yang akan dimakamkan tidak boleh diadzankan. Pokoknya, pengajiannya itu membuat masyarakat sekitar tidak nyaman, sehingga terjadi pengusiran secara fisik, termasuk mendatangkan polisi di situ. Ini yang menarik saya untuk bertanya, apakah ada kaitannya dengan Laskara Jihad karena nggak menyinggung persoalan Laskar Jihad. Yang saya ingin tanyakan kepada Pak Adlin, sebetulnya pengertian varian itu apa? Organisasi atau perorangan?

- **Haris:**

Saya butuh verifikasi dari pak Adlin. Tindakan laskar jihad yang memancung dukun. Apa betul begitu? Ini valid apa tidak, karena kalau tidak nanti akan menimbulkan fitnah. Prolog gerakan salafi merupakan basis kemunculan gerakan fundamentalis lain. Bagaimana gerakan-gerakan anggota fundamental yang ada sangat terkait dengan frame pemikiran oleh tokoh atau ideologi yang ditanamkan. Lahir konteks sosial politik atau terinspirasi gerakan lainnya. Ada diksi globalisasi. Contoh kasus salafi pasca invasi Iraq melahirkan friksi ada ulama yang aliansi ke penguasa dan ada yang kontra penguasa. Mereka atau ulama yang aliansinya pada apa yang menjadi putusan penguasa dan kemudian ada yang kontra, di sini juga kemudian

berpengaruh sebenarnya pada Salafi-Salafi yang selama ini yang menjadi fundingnya atau yang sangat berpengaruh adalah penguasanya. Ada seorang Panglima Laskar yang selevel dengan Jafar Umar Thalib, ketika mereka ada di Lombok kemudian disuruh membuat pesantren. Data yang saya dapatkan ada dana 5 miliar. Kemudian tiap bulan si fulan ini mendapat bantuan dari istilahnya Musa'adah insentif dari Saudi melalui Kedutaan Besar itu sekitar 3-5 juta, ketika mereka bicara tentang jihad dan sebagainya sebelum jatuhnya kasus Ambon ini dalam pandangan pemerintah Saudi ada hal pembicaraan yang tidak tepat bahkan kemudian dianggap ini salah dan sebagainya, ini berbeda ketika kasus Ambon meletus bahkan kemudian bukan lagi pembicaraan yang salah tapi ini menjadi pembicaraan yang sangat wajib bahkan kemudian mereka diminta oleh Saudi itu untuk membikin Laskar dan bukan hanya orang-orang yang ada di link apa yang disebut dengan para Salafi ini pengakuan dari Pak Kyai H. Irfan Yipni beliau mengatakan beliau juga pernah ditawari oleh pemerintah Saudi untuk menggerakkan Banser yang dimiliki oleh NU kalau bisa juga kemudian berangkat ke Ambon, kemudian ada daerah konflik dan kemudian juga sama mengerjakan apa yang dilakukan oleh Laskar Jihad. Saya ingin sampaikan bahwa kasus bagaimana munculnya Laskar Jihad di Ambon itu jarang yang dapat "membaca". Jarang para peneliti membaca keterkaitannya dengan seting global yang dilakukan oleh Amerika dalam hal ini. Jadi bagaimanapun Amerika sangat punya kepentingan sebenarnya terhadap negeri-negeri Islam, termasuk diantaranya adalah Indonesia dan kemudian mereka menggunakan instrumen para penguasa diantaranya adalah Saudi. Contoh, misalkan ada satu asumsi bahwa dengan dikirimnya Laskar Jihad ke Ambon, ini akan menegaskan munculnya gerakan-gerakan radikalisme atau yang identik dengan pedang dan sebagainya, ini akan lebih memudahkan dunia memberikan stigmasi pada kaum muslimin khususnya di Indonesia. Kedua kepentingan dengan Laskar Jihad di Ambon ini kepentingan Amerika aman (ada Aramco/America-Arab Saudi Cooperation di sana) karena ini pengakuan dari Laskar-Laskar bagaimana perusahaan minyak Aramco di Ambon itu butuh *safety*, keamanan yang luar biasa

dan di sini ada satu pertarungan sebenarnya kepentingan Eropa dan kepentingan Amerika. Eropa melalui instrumen yakni Laskar Kristusnya dan kemudian Amerika melalui Laskar Jihadnya. Istilahnya satu kali tepuk banyak alat yang jatuh, sekali dayung banyak pulau yang terlampaui begitu Laskar Jihad dihidupkan melalui penguasanya Saudi Arabia kemudian Amerika demikian mudah masuk ke Filipina dan sebagainya dan kemudian juga stigmasi Indonesia ini sarang teroris dan sebagainya. Ini satu hal yang ingin saya ungkapkan satu perspektif yang jarang diungkap padahal ini realitanya seperti itu. Jadi banyak realita atau fakta-fakta yang bisa kita verifikasi keobyektifannya dan untuk satu kasus Salafi tidak bisa dibubarkan ketika dia punya Laskar Jihad. Begitu Pangeran Sultan datang jadi Menteri Pertahanan Saudi bilang bubar maka bubar jadi siapapun tidak bisa, ini harus dibaca keterkaitan kebijakan-kebijakan politik kemudian juga kebijakan-kebijakan non politik yang ada kaitannya dengan etos dari negara-negara adidaya Amerika yang ingin menjadikan unipolar dengan instrumen negara Saudi dan sebagainya.

- **Moderator:**

Bapak Ary menanyakan Abdul Azis bin Baas yang dari Bogor diusir secara fisik, ingin mengetahui varian kelompok mana ia?

- **Ary Wahyono:**

Azis itu menolak Laskar Jihad. Ceramah-ceramahnya anti terhadap kekerasan, tetapi mengapa dia dimasukkan dalam satu kategori pengikut Laskar Jihad?

Jawaban

- **M. Adlin Sila:**

Mengapa Jafar Umar Talib menjadi fenomenal? karena pertama media yang berulang-ulang mengcover sepak terjang beliau dengan Laskarnya. Padahal sebenarnya banyak sekali penggerak awal

gerakan Salafi ada Yazid Abdul Kodir Jawas-Bogor, ada Abdul Hakim Abdad-Jakarta, ada Muhammad Umar Assewed-Solo, ada Ahmad Faiz Assyifuddin-Solo, Bunida-Yogyakarta. Mereka tergabung dalam dewan redaksi majalah *Sunnah*. Tetapi di dunia itu di samping tentunya Muhammad Ibnu Abdul Wahab, pelopor gerakan Wahabi itu ada beberapa tokoh lain juga, cuma Wahabi ini yang paling dikenal. Tetapi semuanya ada banyak tokoh juga ada Syekh Muhammad Natsir Al-Dien Al-Abany-Yordania, ada Syekh Rabil Almah Markhali-Madinah, ada di Yaman tempat Jafar Umar Thalib berguru. Jadi Salafi itu terbagi dua ada Salafi Yamani, ada Salafi Haraki, Salafi Yamani pelopornya Jafar Umar Thalib di Indonesia, terutama di Yaman Utara. Yaman Selatan adalah eksportir ulama-ulama habib yang dikenal sebagai habib dari Hadhrami ke Indonesia. Mereka biasanya moderat, dengan pengecualian Habib Riziq (FPI). Dikalangan habaib sendiri, Habib Riziq dianggap pengecualian. Peran tokoh bisa lebih unggul dibanding ideologi. Jadi Yaman Utara dianggap seperti Arab Saudi, berperan mengglobalkan gerakan Wahabi. Hal ini berimbas ke Indonesia dengan mengelompok dalam apa yang dinamakan Salafi Yamani yang ekstrim, tidak pandang bulu. Tetapi sekarang, Laskar Jihad melalui Jafar Umar Thalib lebih moderat. Jadi saya ulang lagi, bagaimanapun peran tokoh itu bisa berubah cara dia menafsirkan ideologi yang dia anut tergantung pada konteks sosial politik yang dia hadapi saat itu. Salafi Haraki seperti gerakan Tarbiyah yang bikin partai ikut pemilu dan ikut kampanye. Salafi Yamani menuduh Salafi Haraki ini ahlul bid'ah, terutama bid'ah politik bukan bid'ah kaya tahlilan lagi yang sering kita baca sebelumnya.

Gerakan sosial terutama dikalangan Islam sangat mobil, kita harus bisa membaca bagaimana perubahan itu dari waktu ke waktu. Makanya kalau mau menjawab apa sih definisi kontemporer itu kepandaian kita membaca perubahan-perubahan, manhaj gerakan sosial yang ada di kalangan Islam itu dari waktu ke waktu, bagaimana kita bisa membaca gerakan sosial yang tidak rigid, tidak kaku seperti

mereka yang melihatnya dengan kaca mata positivistik dalam melihat gejala sosial yang ada.

Pertanyaan

- **Masayu S. Hanim:**

Pak Azzam kerjanya sudah cukup bagus. Ada 41 organisasi kontemporer yang tercatat didalam hasil surveinya termasuk NII, DII/TII dan segala macam. Apakah itu variannya. Saya kembali teringat kepada hadits. Ada 70 golongan kata Rasulullah yang akan muncul pada akhir jaman, yang semuanya merasa benar. Apakah kedepan Departemen Agama berpegang kepada hadits yang benar atau berpegang pada Al-Quran? Apakah kedepan bersama MUI berpegang kepada hadits itu mencari dan mengidentifikasi sekian banyak golongan? Yang mana yang benar? yang bagus hubungannya *hablum min Allah*, dan setara *hablum minannas*?

- **Katubi:**

Ingin bertanya secara Metodologis kepada Mas Azzam. Paper ini hasil penelitian survey tentu saja dilandasi oleh metodologi dan teori yang digunakan untuk mengkategorisasi sesuatu. Jika memang dari awal tidak ada konsep yang digunakan untuk mengkategorikan sesuatu kontemporer atau non kontemporer. Bagaimana kira-kira mengklasifikasi banyak sekali organisasi yang dimasukkan ke dalam gerakan Islam kontemporer? Salah satu contoh PKS, jika PKS dimasukkan ke dalam organisasi dan gerakan Islam kontemporer kenapa PKB tidak? Setelah mengkaji bagaimana arah gerakan Islam kontemporer itu dari para peneliti, kira-kira kita bisa membaca arah gerakan Islam kontemporer di Indonesia itu seperti apa?

Jawaban

- **M. Adlin Sila:**

Depag mudah-mudahan bisa menghindari untuk menjadi lembaga fatwa. Saya pikir harus dibedakan mana gerakan, mana

paham. Ada yang sudah membuat *list* bahwa umat itu terbagi dalam 73 golongan, hanya satu yang masuk surga yang sesuai dengan sunah Nabi. Jadi masih banyak yang kita petakan gerakan-gerakan. Saya tidak tahu apakah Salafi itu sudah menganggap bahwa dia itu golongan yang sesuai sunah Nabi karena Salafi itu pada intinya mengembalikan praktek keagamaan umat Islam ke zaman Nabi, kita gak tahu. Harus di bedakan PKS dengan gerakan Tarbiyah. Jadi gerakan Tarbiyah itu hanya salah satu varian di dalam PKS sendiri. Misalkan Wahdah Islamiyah di Makasar itu juga adalah bagian dari gerakan yang berpaham Ikhwaniah. Mereka mengkader orang-orang yang sekarang duduk di PKS Makassar itu bukan gerakan Tarbiyah tapi Wahdah Islamiyah, hanya varian. Jadi harus dibedakan PKS dengan gerakan Tarbiyah, makanya saya tidak setuju kalau PKS masuk daftar gerakan, sementara PKB tidak. Yang dimaksud Pak Azzam bukan PKS-nya tetapi gerakan Tarbiyahnya.

- **M. Azzam Mannan:**

Saya hanya klarifikasi, bukan 41 aliran atau gerakan, tetapi 41 hasil penelitian (skripsi, tesis, disertasi). Masalah metodologi membedakan kontemporer dan tidak kontemporer itu. Memang dari awal saya sudah merasa kesulitan, sehingga dalam pengertian sementara gerakan-gerakan yang baru berkembang. Baru juga mengandung dimensi waktu tapi ini menjadi sesuatu yang sangat sulit, sehingga kita tertarik kepada hal-hal yang sifatnya mempunyai pengaruh-pengaruh yang kuat didalam masa-masa yang akhir-akhir ini. Jadi ada suatu gerakan-gerakan yang pengaruhnya begitu kuat sehingga mendapat perhatian *generous* masyarakat luas.

SESI II

ASPIRASI SOSIAL-POLITIK GERAKAN ISLAM KONTEMPORER: JIL DAN HTI

Moderator: Dr. Endang Turmudi

Moderator:

Assalamu 'laikum wr wb. Pada sesi kedua ini akan berbicara dua orang pelaku atau aktivis organisasi atau gerakan Islam yang cukup terkenal di Indonesia, yaitu Sdr. Luthfie Assyaukanie, ketua Jaringan Islam Liberal (JIL) dan kedua Sdr. Muhammad Ismail Yusanto, jurubicara Hizabut Tahrir Indonesia (HTI). Saya persilahkan, pertama Sdr. Luthfie. Waktunya sekitar 20 menit.

1. Luthfi Assyaukanie Ph.D (Jaringan Islam Liberal/JIL)

a. Judul: Islam Liberal sebagai Ide dan Gerakan

b. Presentasi Lisan

Saya akan berbicara secara umum saja tentang sesuatu yang saya geluti baik sebagai sarjana maupun sebagai aktivis. Saya seringkali diundang untuk berbicara tentang tema ini, jadi ini buat saya sendiri agak sedikit *invaluetive* karena berbicara tentang tema yang sama seringkali itu membuat kita kurang punya sense lagi. Saya akan berbicara dari 2 perspektif itu, perspektif kesarjanaan dan perspektif seorang aktivis, karena forum ini juga ingin mengungkapkan tentang *mapping Islamic movement* tentang pemetaan gerakan Islam. Saya akan mencoba membantunya nanti dengan meletakkan di mana sebetulnya apa yang kita sebut Islam Liberal itu dan saya akan berbicara pada 2 tataran atau 2 dimensi: Islam Liberal sebagai Ide dan Islam Liberal sebagai Gerakan.

Sebagian dari Bapak-Bapak/Ibu-Ibu mungkin pernah ada yang mendengar atau membaca tentang Islam Liberal. Tentu saja kita

berhadapan dengan istilah dan setiap kali kita berhadapan dengan sebuah istilah kita selalu berdebat tidak ada ujung dan tidak ada pangkalnya. Tetapi definisi selalu penting untuk mengikat kita dari begitu banyak makna yang bisa liar. Karena itu, kita melihat di sini Islam Liberal sebetulnya adalah sebuah istilah untuk merujuk sebuah kecenderungan atau sebuah perilaku dalam beragama dalam hal ini Islam yang terbuka, toleran dan progresif. Kalau kita melihat Islam Liberal atau memaknai Islam Liberal itu, Islam yang terbuka, toleran dan progresif, kenapa demikian?

Ceritanya panjang dan istilah liberal sendiri itu sudah begitu banyak dimaknai sehingga menjadi sangat ambigu. Tetapi kalau kita buka literature awal, tidak usah jauh-jauh, anda buka Webster atau kamus apa saja liberal itu artinya apa? Liberal itu artinya *generous* yang pertama, *generous* itu artinya baik hati, toleran dan *openess*. Artinya apa, kata liberal pada awal-awalnya adalah kata untuk merujuk sesuatu yang sangat positif, dan karena itu para filosof pencerahan di Eropa pada abad-abad ke17-18 itu selalu disebut sebagai *Liberal Thinkers* untuk merujuk pada pandangan-pandangan mereka yang positif. Tetapi kemudian dalam perkembangannya ada berbagai macam pemaknaan di dalamnya yang kita tahu sendiri, kata itu kemudian menjadi sangat *futurative* sekarang. Kata ini muncul tentu saja dari tradisi akademi moderen di Barat dan kemudian karena orang-orang Barat yang paling agresif, paling dinamis dalam *mengexplorasi* disiplin-disiplin baru, termasuk mengkaji dunia ketiga dan diantaranya dunia Islam maka mereka yang menciptakan disini. Saya jadi teringat *discoursenya* Faucult tentang ide dan kekuasaan, orang-orang Baratlah atau para peneliti di dunia Baratlah yang memunculkan istilah itu. Kita kenal ada Charles Cruiseman, ada Binder, dan ada Asyaf Fyzee. Asyaf Fyzee ini yang terakhir orang pemikir muslim India bahkan dia yang pertama kali memunculkan istilah Islam Liberal. Tentu saja istilah ini bukan sendirian ada banyak istilah lain untuk merujuk fenomena Islam yang sama. Ada Islam Progresif, Islam Inklusif, Islam Toleran dan lain sebagainya. Yang kalau kita sederhanakan mungkin itu bisa kita kategorikan Islam

diseberang jenis Islam yang kita kenal di media selama ini. Ada Islam Radikal, ada Islam Konservatif, ada Islam Fundamentalis dan lain-lain. Itu adalah jenis Islam yang sekarang menjadi sangat populer di media dan dunia akademis juga.

Sementara Islam Liberal ini adalah sebagai *counter balance* atau sebagai lawan dari semua jenis Islam itu. Kira-kira deskripsi umumnya seperti itu. Dan ini adalah buku-buku yang bercerita tentang apa itu Islam Liberal dan menggunakan istilahnya buku Charles Cruiseman "*Liberal Islam*" dan buku Leonard Binder "*Islamic Liberalism*". Ini untuk menyingkat dari begitu banyak definisi dan gambaran tentang Islam Liberal. Kira-kira kalau kita definisikan apa itu Islam Liberal. Islam Liberal adalah jenis penafsiran Islam yang terbuka terhadap perubahan dan kemajuan. Kira-kira itu definisi singkatnya. Islam yang tidak terpaku kepada teks sambil melupakan konteks dan semangat jaman. Dan karena Islam ini seperti konsep-konsep lain adalah sesuatu yang *Mighty Interpretable* yang bisa ditafsirkan dengan apa saja maka dia bisa dikasih adjektif, bisa menjadi penafsiran yang liberal, bisa penafsiran yang konservatif, yang radikal, yang keras, yang toleran dan tidak toleran dan lain sebagainya. Islam Liberal berusaha ingin menghadirkan satu penafsiran yang tidak terpaku pada satu teks tetapi berusaha mengambil semangat jaman dan konteks dimana sebuah teks itu diturunkan. Dalam bahasa agamanya, Islam Liberal ingin menghadirkan Islam yang *Rahmatan lil Alamin*, Rakhmat bagi seluruh alam dan berlaku untuk semua keadaan, *Shalih likulli zaman warahmatan*. Tentu saja ini agak retorik dan kelihatan sering diungkapkan oleh para ustad dan lain-lain. Tapi saya kira ini dua klaim yang sangat besar sekali yang harus diuji. Dan saya kira tidak ada yang bisa menguji dua konsep besar ini kecuali orang siap untuk terbuka menerima segala konsekuensinya. Maksud saya begini, kalau kita meyakini bahwa Islam itu rakhmat buat segala alam, buat segala dunia, segala keadaan, klaim ini sangat besar, konsekuensinya besar sekali. Anda harus membuka diri untuk menerima berbagai ideologi dan berbagai pemahaman yang muncul di dunia ini. Baru anda merasa

atau berhak mengklaim sebagai Islam *Rahmatin lil alamin*. Kalau tidak, jangan sekali-sekali anda mengklaim Islam *Rahmatin lil alamin*. Kalau anda menegasikan satu kelompok, kalau anda menyestatkan satu kelompok, kalau anda menganulir satu kelompok, klaim *Rahmatin lil Alamin* gugur dengan sendirinya.

Yang kedua adalah Islam *Shalih likulli zaman wa rahmatan*. Maksudnya adalah Islam baik untuk segala keadaan, baik untuk jaman moderen, baik untuk masa klasik, baik untuk masa abad pertengahan dan lain sebagainya. Implikasi dari klaim ini adalah bahwa ada yang tetap dan ada yang berubah. Di dalam ajaran agama, di dalam doktrin, itu tema yang sangat besar dan sudah didiskusikan oleh ulama dan para fuqaha. Yang tentu saja tidak ada habisnya mendiskusikan itu. Tapi intinya adalah bahwa ini juga klaim yang besar yang harus dibuktikan dengan menyikapinya dengan kepala dingin.

Ada banyak sekali isu-isu yang muncul dalam wacana pemikiran Islam dan begitu juga yang dikembangkan dalam Islam Liberal. Ada persoalan teologi, ada persoalan politik, ada persoalan ekonomi, sosial-budaya dan lain-lain. Tetapi diantara isu-isu sentral yang dibicarakan dalam wacana pemikiran Islam Liberal itu biasanya isu politik karena ujung-ujungnya ketika kita ingin menegakkan suatu keyakinan atau ingin menerapkan suatu ajaran maka kekuasaan politiklah yang akan menentukan. Karena itu wacana politik begitu sentral di dalam wacana Islam Liberal. Secara umum saya ingin memberikan semacam pandangan teoritis dulu. Secara umum sikap politik Islam yang toleran, Islam yang liberal adalah bahwa masalah politik itu adalah urusan duniawi dalam artian bahwa manusia diberikan kebebasan untuk mengaturnya. Benar bahwa ada anjuran-anjuran yang bersifat politis di dalam kitab suci atau di dalam perkataan-perkataan Nabi, tetapi bahwa politik sebagai sebuah perangkat untuk mengatur masyarakat itu adalah urusan duniawi, urusan ijtihad manusia, karena itu pilihan dan bentuk negara. Bagaimana kita akan membangun sebuah masyarakat itu bersifat ijtihadiah, bersifat aqliah atau bersifat sesuatu yang diturunkan dari

akal pikiran manusia. Biasanya kalau kita berbicara tentang persoalan politik kita merujuk pada beberapa tokoh muslim liberal. Salah satunya yang paling terkenal adalah Ali Abdul Raziq yang pada tahun 1925 atau 1926 saya lupa menerbitkan buku “Islam dan Tata Negara”. Saya sering mengatakan Ali Abdul Raziq ini seperti Martin Luther di Eropa yang memberikan revolusi ide luar biasa. Karena Ali Abdul Raziq inilah yang sangat berjasa meyakinkan umat Islam bahwa khilafah atau sistem pemerintahan Islam yang universal yang dikuasai oleh satu kekuatan global itu bukanlah sesuatu yang diwajibkan di dalam Islam, tetapi itu adalah satu alternatif dari begitu banyak alternatif sistem politik yang ada. Saya kira Ali Abdul Raziq itu pada ketika tentu saja ketika dia muncul dulu mendapat resistensi yang luar biasa. Tetapi boleh dibilang sekarang hampir tidak ada negara muslim kecuali beberapa saja yang terobsesi dengan konsep khilafah.

Dan ini sangat menarik, baru belakangan ini saja ada saudara Ismail Yusanto nanti yang bisa menjelaskan kenapa tiba-tiba Hizbut Tahrir seperti orang baru bangun tidur beberapa abad. Yang tiba-tiba muncul dengan gagasan yang menurut saya agak aneh itu. Ini adalah sikap politik yang lain ketika muslim liberal harus berhadapan dengan isu hubungan agama dan negara. Misalnya, kenapa tokoh-tokoh liberal tidak terlalu antusias dengan gagasan negara Islam? Kenapa tokoh-tokoh liberal tidak terlalu antusias dengan gagasan *Islamic political parties* misalnya? Karena landasan berangkatnya adalah bahwa negara itu harus netral, negara tidak boleh didominasi oleh suatu keyakinan tertentu dan turunan-turunan tertentu saja. Baik, dan untuk sekarang ini kita punya banyak sekali sistem tetapi yang terbaik adalah tentu saja sistem yang demokratis. Demokrasi adalah sistem politik terbaik yang kita punya sekarang dan karena itu kalau kita berbicara tentang demokrasi liberal maka Islam yang cocok buat demokrasi liberal adalah Islam yang liberal juga. Tentu saja dengan sikap politik yang seperti itu ada banyak konsekuensi-konsekuensi yang harus atau yang menjadi sikap kemudian dari setiap muslim liberal. Kalau kita percaya negara harus netral tidak memihak satu kelompok pun di dalam masyarakat maka kita harus mendukung

gagasan kebebasan sipil, misalnya *civil liberties*. Maka kita harus mendukung perlindungan atas minoritas misalnya non muslim, sekte-sekte, termasuk Ahmadiyah, kelompok pemikiran dan lain-lain. Adanya *role of law* bukannya negara syariah, adanya kesetaraan semua warga negara dan lain-lain. Ini adalah konsekuensi-konsekuensi dari sikap dasar seorang muslim yang percaya dengan nilai-nilai liberal.

Sekarang saya akan mempersingkat karena saya sudah diingatkan, kalau tadi itu adalah sebagai ide, Islam Liberal atau Liberal Islam sebagai ide. Sebetulnya gagasan tadi saya lupa menyebutkan, lagi-lagi itu adalah soal nomenklatur, soal istilah, istilah yang lebih akademis sebetulnya adalah *Islamic Reform Movement*-gerakan reformasi Islam. Pak Taufik Abdulah menulis tentang *Islamic Reform Movement* di Sumatera Barat. Itu adalah cikal bakal Islam yang liberal tentu saja bukan liberal dalam artian yang kemudian berkembang dalam wacana ini. Tetapi kaum muda yang muncul di Sumatera Barat pada saat itu, itu merupakan cikal bakal kelompok yang progresif. Kelompok yang mencoba melawan konservatisme meskipun dalam perkembangannya kemudian kaum muda dimasuki oleh pengaruh-pengaruh Wahabisme, dimasuki oleh pengaruh-pengaruh Puritanisme. Jadi dalam bentuknya yang lebih konkrit misalnya kita lihat gerakan Muhamadiyah itu lebih ke Salafisme ketimbang kemudian menjadi Islam Liberal. Jadi semangat dasarnya sudah benar di dalam bahasa Arab itu biasa disebut *Harokatun Nahdloh*-gerakan kebangkitan. Dan ini luar biasa orang Arab itu kalau para *scholarnya* kalau disebut *Harokatun Nahdloh*. Itu mereka *trembling* mengingat pada masa-masa abad 19 awal abad 20, ketika gerakan pencerahan di Mesir, di Tunis, di beberapa negara lainnya muncul. Ada Tahtawi, ada Autinisi, ada Khasim Amin dan lain-lain yang berkaca kepada Barat, yang berkaca kepada *enlightenment* di Eropa. Yang mengharapkan di dunia Islam akan muncul gerakan semacam itu, tetapi kemudian, satu abad kemudian ada persoalan internal di dunia Islam yang membuat gerakan *Nahdloh* itu gagal. Jadi ini ada berkesinambungan antara gerakan kebangkitan

Islam abad 19-20 dengan gerakan pembaharuan Islam yang kita lihat sekarang. Kalau kita bicara gerakan pembaharuan Islam dalam konteks Indonesia, kita berbicara tentang pemikiran Islam yang selalu ingin dibaharui. Ada Nurcholish Madjid, di sana ada Abdurachman Wahid di sana ada Syafii Ma'arif di sana dan banyak tokoh muslim lainnya. Jaringan Islam Liberal saya kira adalah *kind of continuity*. Jadi penerus dari gerakan pembaharuan yang sudah ada sejak akhir abad ke19 awal abad ke20. Tentu saja kita percaya dengan progresifitas, ada kemajuan, ada perubahan dan fokus di dalam tema dan isu. Dan karena itu kita tidak bisa menyamakan begitu saja tema-tema dan isu-isu yang dibahas oleh Islam Liberal sekarang dengan Islam Liberal abad 19 misalnya.

Tetapi intinya yang ingin saya katakan adalah bahwa Jaringan Islam Liberal ini adalah bentuk manifestasi dari gerakan pembaharuan Islam yang sudah ada sejak lama. Ada dua level yang harus saya sebutkan disini bahwa Islam Liberal sebagai *loose organization*. Ketika saya mendirikan JIL tahun 2001 dari sebuah *mailing list* di internet saya tidak pernah terpikir untuk membangun sebuah organisasi. Teman-teman ada yang mengusulkan buat lembaga, ada yang mengusulkan buat partai politik bahkan. Saya bilang tidak, saya mau kelompok diskusi yang *loose* saja, yang longgar. Tapi kemudian setelah Ulil Absar Abdalla masuk dan sangat intensif mengelola JIL dan kemudian kita ada urusan dengan persoalan prosedural. Kita harus legal, harus punya akte, harus punya akte yayasan dan lain-lain. Dari sanalah kita kemudian membangun sebuah lembaga yang lebih konkrit itu pada tahun 2003, artinya 2 tahun pertama Jaringan Islam Liberal dulu itu sangat *loose* dari 2001-2003 belum ada akte yayasan dan lain-lain. Karena saya pribadi dulu menginginkannya demikian, Islam Liberal sebagai *loose organization*, sebagai organisasi yang longgar. Dia mencakup banyak sekali lembaga-lembaga lain yang memiliki gagasan yang sama, ide yang sama, di Jakarta misalnya ada Paramadina, ICIP, ICRP, ada Madya, ada Wahid Institute, ada Ma'arif Institute. Saya boleh pastikan bahwa lembaga-lembaga ini mengusung gagasan yang

liberal, gagasan yang toleran, yang plural, yang terbuka, yang mendukung kebebasan sipil dan lain-lain sebagainya itu adalah JIL sebagai *loose organization*.

JIL sebagai jaringan ini kemudian yang pada tahap berikutnya JIL sebagai organisasi yang tunduk pada aturan-aturan administratif. Ini yang sekarang saya ketuai. Kita punya sekitar 8-10 pegawai. Kita punya banyak sekali kegiatan-kegiatan, ada diskusi, ada workshop. Sore nanti kita punya diskusi tentang kanibalisasi partai-partai Islam di Teater Utan Kayu. Ada website, ada *mailing list* dan lain-lain sebagainya. Dan sejak 2001 kita cukup aktif menggunakan sindikasi media, di Kompas, di Media Indonesia. Pada awal-awal tapi kemudian kita punya komitmen satu halaman penuh dengan Jawa Pos sejak 2001-2005 tidak salah. Setiap minggu kita mengisi sindikasi media itu dan ini saya kira yang kemudian memberikan dampak yang luar biasa karena terima kasih kepada Gunawan Muhammad dan Dahlan Iskan yang memberikan kita ruang begitu besar untuk mengartikulasikan gagasan-gagasan kita. Ini adalah JIL sebagai organisasi yang vibrasinya saya kira juga cukup besar karena mendapat tempat yang cukup luar biasa. Ini adalah diskusi aktivitas dan program yang sampai sekarang kami lakukan di Jaringan Islam Liberal ada kelompok diskusi dengan pesantren-pesantren, kampus-kampus. Tahun ini ada sekitar 3-4 bulan lalu kita melakukan diskusi di sebuah pesantren di Parung ada sekitar 13000 santrinya kita melakukan *launching houses* buku-buku yang bersemangat Islam Liberal. Terimakasih.

Moderator:

Terimakasih Mas Luthfi. Presentasi berikut saya berikan kesempatan kepada Mas Ismail Yusanto, juru bicara Hizbut Tahrir Indonesia. Silahkan.

2. Muhammad Ismail Yusanto (Hizbut Tahrir Indonesia).

a. Judul: Arah Da'wah Hizbut Tahrir Indonesia.

b. Presentasi Lisan

Assalamu'alaikum warahmatullah wabarakatuh. Pertama-tama saya ingin mengucapkan terima kasih atas undangan yang diberikan kepada kami untuk menyampaikan, sesuai dengan undangan yang kami terima yaitu aspirasi politik Hizbut Tahrir Indonesia. Karena saya akan fokus kepada apa yang diminta oleh tuan rumah, jadi saya tidak akan membahas atau mengomentari apa yang disampaikan oleh JIL. Jadi kalau JIL mengomentari kami silahkan saja. Saya cuma heran saja, Kenapa kita selalu dipertemukan dalam satu forum. Berjodoh, di televisi bahkan sampai di luar negeripun. Kami pernah di undang di Harvard University, saya diundang, Ulil juga diundang ketemu di dalam satu forum. Jadi bukan hanya di sini tetapi sampai di luar juga begitu selalu diadu-adu. Barangkali begitu sama anehnya.

Jadi saya akan mulai saja. Kalau kita bicara tentang apa aspirasi politik Hizbut Tahrir, saya kira kita bisa baca dalam *vision and mission statement*. Dan pernyataan visi dan misi ini tertuang di dalam, misalnya kalau kita membaca buku yang ditulis oleh Hizbut Tahrir itu "*Manhaj Hizbut Tahrir fi Taghyir*" metode atau jalan Hizbut Tahrir dalam melakukan perubahan. Di sana disebutkan bahwa arah da'wah Hizbut Tahrir adalah *Da'wah li isti'nafi al-hayati al-Islamiyah*. Mungkin bisa ditayangkan. Jadi saya sudah e-mail ke panitia tapi panitia mungkin lupa memasukkan ke dalam file di laptopnya. Jadi *Da'wah li isti'nafi al-hayati li al-Islamiyah* yang diartikan di sini '*audatu al-muslimin bi al-'amal bi jami'i ahkami al-Islami*, mengajak kaum muslimin kepada pengalaman seluruh hukum-hukum Islam dari masalah akidah, ibadah, makanan, minuman, pakaian, akhlak hingga '*uqubat dan muamalah bi thoriqi iqamati al-syar'iah w al-khilafah*, dengan jalan menegakkan syariat dan khilafah. Dan Hizbut Tahrir barangkali sekarang ini selalu diidentikan dengan gagasan khilafah. Jadi kalaulah misalnya saya tidak menyebut

pasti nanti juga ditanyakan. Jadi lebih baik langsung di sebut saja, dijelaskan disini apa yang dimaksud dengan konsep khilafah itu.

Nah, kita menarik definisi apa itu yang dimaksud dengan khilafah dari kitab *Nidham al-hukm fi al-Islam*. Hizbut Tahrir memiliki 23 kitab dan salah satunya adalah kitab atau buku mengenai sistem pemerintahan di dalam Islam. Buku ini pada awalnya mau ditulis oleh Syekh Taqiyuddin an-Nabhani pendiri dari Hizbut Tahrir pada tahun 1953 tapi setelah itu menjadi buku gerakan. Buku itu ditulis dengan, kalau istilah sekarang barangkali dengan *tarjih*. Jadi dia mengadopsi atau mengambil *aqwa afkar* dan ahkam pemikiran, pendapat dan hukum-hukum yang dinilai oleh beliau pada waktu itu sebagai *aqwa afkar* dan ahkam yang paling kuat pada waktu itu kemudian dituliskan. Jadi meski memang tidak disebutkan secara ketat rujukan-rujukannya karena memang buku-buku Hizbut Tahrir adalah buku-buku pembinaan, bukan buku ilmiah di dalam pengertian kita sekarang ini, tetapi itu bisa di tarjih, baik itu kutipan Quran Hadits maupun juga rujukan dari kitab-kitab klasik di masa lalu. Beberapa anggota Hizbut Tahrir mencoba untuk menuliskannya kembali dengan berbagai versinya. Dan disanalah kemudian keluar rujukan-rujukan tersebut. Apa yang disebut dengan khilafah dalam kitab *Nidham al-hukm fi al-Islam* halaman 36, di situ disebutkan *al-khilafah hiya ri'asatu ammah* atau kepemimpinan umum, *li al-muslimin jami'an fi al-dunya* untuk kaum muslimin seluruhnya di dunia, *li iqamati ahkami al-syar'i al-islami* untuk menegakkan atau menerapkan hukum Islam, *wa hamila al-da'wah ila al-alam* dan mengemban da'wah Islam ke seluruh penjuru dunia.

Dari definisi ini kita bisa mendapatkan 3 substansi dari khilafah. Yang pertama adalah ukhuwah, kedua syariah dan yang ketiga adalah da'wah. Jadi yang dimaksud substansi ukhuwah adalah bahwa khilafah itu diperlukan untuk mewujudkan ukhuwah Islamiyah atau kesatuan atau penyatuan umat Islam seluruh dunia. Dan yang kedua syariah, artinya khilafah diperlukan untuk penerapan Syariat Islam bagi rahmat untuk seluruh alam. Jadi sama dengan Jaringan Islam Liberal tadi, juga bertujuan untuk mewujudkan rahmat. Cuma

rahmat seperti apa yang dimaksud dan bagaimana caranya. Kalau menurut Hizbut Tahrir, rahmat itu hanya bisa diwujudkan dengan jalan kita menerapkan syariah Islam. Yang ketiga adalah substansi da'wah artinya untuk melaksanakan da'wah menyebarkan Islam ke seluruh dunia dan menjaga *Izul Islam wal muslimin* serta menghadapi adikuasa jahiliyah.

Kenyataan yang ada sekarang sebenarnya merupakan bukti dari apa yang telah dilakukan oleh khalifah di masa yang lalu, bahwa Islam berkembang di berbagai wilayah termasuk juga di Indonesia. Dan ketiadaan kekhalifahan ini menyebabkan kaum muslimin tercerai berai dan tidak mampu menjaga *dignity* atau *Izul Islam wal muslimin*. Apa yang kita saksikan di Irak, di Afghanistan, di Palestina dan di tempat lain itu adalah bukti yang sangat nyata.

Kemudian berikutnya yang pertama saya ingin bicara langsung mengenai syariah. Tiga substansi tadi itu ukhuwah, syariah dan da'wah. Mengapa harus syariah di substansi yang kedua? Saya kira sangat jelas bahwa sebagai konsekuensi dari keimanan kita kepada Allah SWT, jadi landasan teologis bukan hanya sekedar percaya kepada wujud atau eksistensi dari Allah tetapi harus di syariat dengan ketundukan kepada aturan-aturannya. Ini landasan yang pertama kemudian yang kedua adalah bahwa mengapa harus syariah sebagai *ilaju al-muskilati al-hayati al-insani* sebagai cara untuk menyelesaikan berbagai persoalan manusia, persoalan kehidupan manusia, kehidupan termasuk kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Karenanya kalau ditanya apa aspirasi politik Hizbut Tahrir. Aspirasi politik Hizbut Tahrir adalah penerapan syariah. Untuk apa? Untuk menyelesaikan problem kehidupan masyarakat dan negara ini. Jadi dalam keyakinan kami cara begini adalah jalan yang benar untuk kita menyelesaikan berbagai persoalan yang tengah kita hadapi.

Nanti saya akan memberikan contoh disini krisis finansial global yang tengah dihadapi, bagaimana syariah memandang dan menyelesaikannya. Dan kita sangat yakin bahwa penerapan syariah ini akan membawa rahmat bagi seluruh manusia baik muslim

maupun non muslim. Berikutnya kita saat ini secara faktual tengah menghadapi berbagai masalah. Ini merupakan kelanjutan dari "mengapa harus syariah". Tadi disebutkan sebagai jalan untuk memecahkan problem kehidupan manusia dan kita sekarang menghadapi masalah, masalah kemiskinan, misalnya. Indonesia sendiri sekarang kembali menjadi negara miskin setelah krisis berkepanjangan dengan beban hutang yang demikian besar kemudian dengan angka pengangguran yang juga sangat besar. BPS menyebut 10,2% atau katanya sudah turun menjadi 9,8%. Jutaan anak putus sekolah, sebagian mengalami malnutrisi. Kita juga menghadapi masalah korupsi, kriminalitas, pornografi dan pornoaksi dan sebagainya dan sebagainya. Padahal di sisi lain kita ini berada di sebuah negara yang kalau para pujangga menyebut zamrud khatulistiwa yang gemah ripah lohjinawai dan sebagainya. Areal hutan kita paling luas di dunia, tanahnya subur, alamnya indah, potensi kekayaan laut juga luar biasa. Menteri Rokhmin Dahuri pada waktu itu menyebut potensi kekayaan laut kita bisa mencapai 250 triliun setiap tahun. Belum lagi di daratan kita memiliki barang-barang tambang seperti emas, nikel, timah, tembaga, batubara dan sebagainya. Pendek kata Indonesia adalah negara yang kaya sumber daya alam, tetapi mengapa sisi lain kita hidup, rakyat kita hidup di dalam situasi seperti yang tadi disampaikan. Mengapa itu terjadi? Di mana letak kesalahannya? Pada sistem atau orangnya atau keduanya. Kemudian apa yang harus kita lakukan? penting sekali untuk kita mengetahui penyebab krisis sebelum kita tahu apa yang harus kita lakukan.

Ada 3 perspektif yang bisa kita gunakan untuk mengetahui akar persoalan yang kita hadapi hingga sekarang ini. Yang pertama adalah perspektif teknis ekonomi atau perspektif teknis, bisa soal ekonomi, bisa soal yang lain-lain. Kalau menyangkut krisis ekonomi biasanya para ekonom menjelaskan bahwa ini terjadi karena lemahnya fundamental ekonomi kemudian hutang luar negeri yang luar biasa besar, terjadinya defisit neraca transaksi berjalan dan sebagainya. Karena, katanya, menurut mereka solusinya adalah terus

tingkatkan ekspor, restrukturisasi hutang dan seterusnya. Ini sudah dilakukan tetapi tetap saja kita terus menghadapi masalah, sampai kemudian lahir perspektif yang kedua yaitu perspektif politis. Yang intinya krisis ini terjadi karena berkuasanya rezim yang korup dengan tatanan yang tidak demokratis maka solusinya harus dilancarkan proses demokratisasi di segala bidang, bahkan hingga pergantian rezim dan ini sudah kita lakukan juga. Demokratisasi di segala bidang khususnya di bidang politik sudah berjalan sekian lama, bahkan rezim juga berganti berulang-ulang tapi ternyata situasi negeri kita juga masih tidak beranjak dari situasi pada tahun 1997. Karenanya kemudian muncul perspektif yang ketiga, yang intinya mengatakan bahwa ini krisis terjadi karena sistem yang dipake yaitu kapitalisme liberal. Pokoknya yang liberal-liberal itu bikin masalah yang memang sudah cacat sejak dari lahir, bersifat *self destructive*. Karenanya maka solusinya bukan sekedar solusi teknis ekonomi, solusi politis tetapi harus sampai kepada perubahan sistem. Perspektif yang ketiga ini selaras dengan perspektif Islam yang kita bisa baca di dalam teks Quran memberikan kepada kita dua istilah. Ada istilah *fasad*, ada istilah *musibah*. Musibah itu peristiwa yang terjadi di luar kontrol kita, di luar kendali kita, gunung meletus, gempa bumi dan sebagainya. Kalau *fasad* itu kalau kita coba pahami dari teks-teks dalam Al-Quran terjadi karena tindakan atau pilihan kebijakan manusia.

Menarik sekali sebenarnya kalau kita mencoba menelaah ini dan bagi Hizbut Tahrir pesan-pesan seperti ini sangat penting. Ini bukan hal yang bisa diabaikan begitu saja karenanya memang kalau kita mencoba menelaah aspirasi politik itu memang dia banyak sekali bersumber dari argumen-argumen teologis. Meski sebenarnya ada jawaban-jawaban atau alasan-alasan empiris. *Fasad* itu terjadi karena pilihan kebijakan manusia dan kita berkeyakinan begini. Kalau ada kaidah *haitsu ma yakunu syar'a, takunu al-maslahah* di mana ada hukum syara, ada penerapan hukum syara itu ada masalah. Maka sebaliknya di mana ada pelanggaran terhadap syariah di situ ada mafsadah, ada kerusakan. Krisis multidimensi yang kita hadapi ini

sesungguhnya adalah *fasad* dari pelanggaran terhadap syariah yang dilakukan oleh bangsa dan negara ini. Ada yang bersifat individual, ada yang bersifat komunal. Yang bersifat individual banyak sekali karena negeri ini mayoritas muslim. Jadi kalau kita bicara tentang korupsi yang melakukan juga kebanyakan orang Islam. Kalau kita bicara tentang macam-macam kebanyakan juga orang Islam. Tetapi juga ada kemaksiatan struktural, tatanan politik, tatanan ekonomi yang kapitalistik, politik yang masih afialistik, kehidupan budaya yang hedonistik dan seterusnya. Itu adalah kemaksiatan struktural karenanya perubahan sistem itu mutlak harus dilakukan kalau kita ingin sampai kepada solusi yang fundamental. Sistem mana yang dipilih? Memilih sosialisme komunis saya kira sudah tidak relevan. Kapitalisme justru sekarang ini yang sedang membawa kita pada krisis. Maka disinilah Hizbut Tahrir mengatakan dengan tegas pilihannya tidak lain adalah Islam dengan pemimpin yang amanah.

Berikutnya ini sedikit ada penjelasan mengenai apa itu syariah yang kita maksud kemudian subyek pelaku syariah itu ada 3, ada individu, kelompok, dan negara. Individu melaksanakan apa yang menjadi kewenangan atau kewajiban individu, kelompok begitu juga dan negara. Dan kita meyakini bahwa 3 subyek pelaku ini harus secara simultan dan kita berkeyakinan bahwa di dalam Islam berdirinya negara itu tidak lain justru adalah untuk menyukseskan pelaksanaan syariah itu. Karena kalau negara itu didirikan untuk membawa kebaikan bagi rakyatnya dia tidak akan bisa membawa kebaikan. Kalau tidak memenuhi 2 syarat sekaligus, yang pertama adalah dipimpin oleh orang yang baik dan yang kedua dia mengatur negara dengan sistem yang baik. Sistem yang baik itu berasal dari Dzat yang baik yaitu Allah SWT dan pemimpin yang baik adalah pemimpin yang amanah dan mau tunduk kepada sistem yang baik itu. Jadi kalau disebut perjuangan Hizbut Tahrir, perjuangan Hizbut Tahrir adalah bagaimana membawa individu dan kelompok untuk dia bisa melaksanakan syariah dan kemudian melakukan perubahan agar negara ini juga menjadi negara yang mau melaksanakan syariah. Kalau individu melaksanakan, kelompok melaksanakan tetapi negara

tidak melaksanakan maka akan terjadi *split* disitu. Akan terjadi persoalan sebagaimana yang pernah kita alami secara ekstrim pada tahun 1980an dimana ada siswa-siswa yang memakai kerudung waktu itu dipecat dari sekolah sementara yang memakai rok mini dibiarkan saja. Itu saya kira akan terus menjadi masalah ketegangan antara negara dan rakyat. Untuk Indonesia saya kira ketegangan itu akan tidak perlu terjadi bila ada keselarasan antara religiousitas masyarakat dengan negara. Itu jadi ketika negara menerapkan sesuatu yang sesuai dengan religius mayoritas penduduk negeri ini maka akan terjadi keselarasan. Itu poin utama mengapa harus syariah.

Berikutnya saya memberikan contoh mengenai krisis finansial global, yang dalam kacamata kita sesungguhnya itu tidak mengejutkan. Karena memang sistem keuangan kapitalis tidak pernah benar-benar stabil. Dalam kajian kita satu abad terakhir ini ada lebih 20 kali krisis. Artinya tiap 5 tahun sekali terjadi krisis. Mengapa karena menarik pendapat Dr. Abdul Muchsin Tohir Sulaiman dalam kitab *Ilaju al-muskilah al-iqtishadiyah fi al-Islam*. Di sana disebutkan bahwa pertumbuhan ekonomi kapitalis itu bersifat siklik. Jadi dia tumbuh untuk mencapai puncak kemudian dia jatuh lagi tergantung siklusnya itu berapa tahunan. Untuk negara semacam Indonesia, Thailand, Filiphina menurut dia itu 7 tahunan. Kalau Amerika, Jepang dan sebagainya barangkali lebih panjang itu bisa mencapai 25 tahunan. Ini dijelaskan juga secara empirik bahwa pertumbuhan bersifat siklik itu yang kemudian rentan terhadap gejolak dia bisa jatuh lagi. Karena ini Paul Grugman menyebut (Paul Grugman pemenang hadiah Nobel pada tahun 2008) sebagai pertumbuhan yang semu, *bubble economy*. Dan ini saya kira sudah bisa kita lihat di Indonesia ini misalnya BPS menyebut bahwa pertumbuhan 1% itu baru bisa membuka 700.000 lapangan pekerjaan. Tetapi ternyata pada faktanya menurut laporan BAPPENAS pada 2006 hanya terbuka 48.000. Jadi dia tumbuh tetapi pertumbuhan itu tidak serta merta membawa atau serta merta seiring dengan pergerakan barang dan jasa. Karenanya maka problemnya persoalan mata uang dan fungsi uang tidak lagi sebagai alat tukar tetapi sebagai alat judi dan bunga.

Menarik sekali Maurice Allais pemenang hadiah nobel bidang ekonomi tahun 1998 menyebut bahwa lantai bursa itu *big cashino* yaitu kasino besar. Jadi itu bukan dagang, bukan pasar tapi adalah kasino dimana orang di sana selalu berharap dengan penuh ekspektasi ada kenaikan harga saham. Tetapi yang terjadi adalah bahwa setiap ada keuntungan selalu ditanggung oleh sejumlah orang yang mengalami kerugian seperti yang terjadi sekarang ini. Faktanya sejak satu bulan terakhir itu penurunan kapitalisasi bursa di seluruh dunia itu mencapai \$2,3 triliun. Berarti kira-kira Rp.22.000 triliun. Kalau satu tahun terakhir sejak dari Januari itu 8,3 triliun lebih dari 80.000. Dan ini adalah kerugian yang dialami untuk keuntungan dari sejumlah orang yang dia bergerak pada fase-fase awal. Ini kalau bisa kita jelaskan apa hubungan antara krisis moneter dengan sektor riil sampai kepada krisis social. Jadi, dan sekarang kita sedang mengalami lagi setelah 1997 kemudian 2008 kita mengalami lagi. Ketika harga dolar naik itu impor akan turun, usaha akan turun, pertumbuhan ekonomi turun, pengangguran akan naik dan kalau kemudian suku bunga itu akan terus dinaikkan kita mungkin juga akan mengalami lagi apa yang disebut *negative spread*. Itu investasi turun, pertumbuhan ekonomi turun dan seterusnya. Jadi karenanya maka di sini saya katakan kita harus menata kembali sektor riil, menghilangkan riba dan judi sebagai sumber labilitas ekonomi. Memfungsikan uang hanya sebagai alat tukar saja. Memberlakukan mata uang yang ditopang sepenuhnya dengan emas kemudian dunia. Perbankan juga harus segera di tata dengan menerapkan lembaga keuangan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Ekonomi akan tumbuh dengan stabil dan ketika tumbuh dengan stabil maka keadilan kesejahteraan untuk semua. Inilah yang disebut rakhmat bagi sekalian alam. Jadi konkrit, Hizbut Tahrir ketika menyebut yang disebut rakhmat itu apa bisa menjelaskan. Jadi tidak sekedar rakhmat itu artinya kita tidak boleh menyesatkan kelompok yang memang sesat, harus dikatakan sesatkan begitu. Tidak berarti kita menyesatkan kelompok yang salah itu berarti tidak memberikan rakhmat. Oke akhirnya mengomentari juga ya...nyinggung juga. Bagaimana konsep moneter dalam Islam? Sebentar saya balik ke belakang sedikit.

Bagaimana uang itu ditempatkan sebagai *private goods*, dipandang sebagai *private goods* itu *stock concept* harus diinvestasikan di zakati. Spekulasi dilarang kemudian uang itu sebagai *public goods* karena moneter tentuyakan uang kalau *public goods* dia itu harus mengalir, *flow concept* dibelanjakan jangan ditimbun. Kalau ini bisa dilakukan maka *philosophy of money* itu akan meningkat. Pendapatan masyarakat naik, kondisi ekonomi juga akan naik, *rakhmatan lil alamin* itu. Ini yang sekarang tidak dilakukan gitu semuanya dipandang sebagai *private good*, sebagai *stock concept* bukan sebagai *public goods* karenanya orang suka-suka gitu seperti yang terjadi sekarang. Terus, ini dia sebagai *private goods* dia boleh lakukan apa saja, judi, intinya adalah *zero some kind*, untuk ada orang untung harus ada yang rugi kemudian riba, nasiah maupun fadel, *philosophy money* turun, distribusi turun, kesenjangan ekonomi naik. Saya kira ini akan menjadi persoalan buat kita semua. Terus, Saya kira sampai disitu saja. Saya sudah diingatkan waktu sudah habis, ini berikutnya adalah khilafah untuk ukhuwah dan da'wah bahwa umat Islam itu adalah umat yang satu dan semestinya kita bisa mewujudkan persatuan itu untuk melindungi diri kita dan menyujurkan semua kebaikan-kebaikan Islam. Baik saya kira itu saja. Bapak-Ibu sekalian apa yang bisa saya sampaikan pada waktu yang sangat sempit ini nanti kita bisa kembangkan dalam diskusi kita dan sebagian saya kira bisa di baca di dalam bahan presentasi ini, terima kasih. Wasalamu'alaikum Wr. Wb.

- **Moderator:**

Terima kasih Mas Ismail, saya kira beberapa informasi sudah kita dapatkan beberapa konsep yang dibuat oleh Hizbut Tahrir.

- **Muhammad Ismail Yusanto:**

Sebentar Pak Endang, saya ingin masuk kesimpulan. Yang pertama perjuangan penerapan syariah adalah bentuk yang sangat-sangat nyata dari kecintaan pada negeri ini. Jadi, ini justru bentuk yang sangat nyata dari Hizbut Tahrir terhadap negeri ini, untuk keluar

dari krisis multidimensi dan kepedulian terhadap nasib negeri ini di masa yang akan datang. Kalau dianggap ini adalah bentuk patriotisme, inilah bentuk patriotisme Hizbut Tahrir, kalau disamakan dengan nasionalisme, inilah nasionalisme kita memaknai untuk negeri ini. Kemudian perjuangan penegakkan khilafah adalah jalan utama persatuan umat bagi terwujudnya peradaban yang agung yang akan menjadi rahmat bagi seluruh manusia di dunia. Kita tidak boleh menyerahkan kepemimpinan dunia ini kepada negara-negara jahiliyah yang terus menebarkan permusuhan dan kekacauan seperti yang terjadi sekarang ini. Terima kasih.

- **Moderator:**

Saya kira, kalau tidak salah, (karena penjelasannya memang terbatas waktunya), yang dimaksud dengan syariah adalah formalisasi syariah termasuk di dalamnya. Jadi formalisasi syariah diperjuangkan oleh Hizbut Tahrir adalah terbentuknya khilafah. Bahkan saya baca di salah satu halaman, batas waktu pengangkatan khilafah umat Islam wajib senantiasa hidup dalam kepemimpinan satu imam atau khalifah, tidak boleh hidup tanpa khalifah lebih dari 3 hari 2 malam. Kekosongan imam lebih dari 3 hari 2 malam namun disertai upaya serius untuk mengangkatnya, Insya Allah akan menggugurkan dosa. Artinya kalau kekosongan khalifah tidak dipenuhi itu kita berdosa. Tapi nanti biar dijelaskan juga oleh mas Ismail dalam diskusi. Saya kira dalam sesi ini akan banyak pertanyaan karena baik JIL maupun HTI merupakan subjek yang sangat menarik. Misalnya konsep JIL yang mengatakan bahwa Islam liberal itu sama dengan *Islamic Movement Reform*. Lalu apa bedanya JIL dengan yang dilakukan oleh Muhamadiyah. Ini mungkin salah satu yang nanti kita minta penjelasan lebih lanjut. Untuk selebihnya saya serahkan ke *floor*. Kita punya waktu sekitar 20 menit mungkin 4 atau 5 orang penanya.

DISKUSI

Pertanyaan

• Ibnu Qoyim:

Terima kasih. Saya terus terang di sini seakan-akan berdiri diantara 2 titik yang berbeda. Jadi karena kami tidak berada di titik A atau di titik B maka terasa lebih enak mendiskusikannya. Mendengar apa yang sudah di presentasikan sebenarnya kami merasa tidak puas karena waktunya pendek. Saya merasa penjelasan tidak bisa komprehensif. Perkenalan yang diberikan oleh JIL maupun HTI terasa masih kurang. Meskipun demikian sekilas saya agak mikir juga. Mengapa?, karena menurut persepsi orang di tempat saya, dan kampung-kampung pada umumnya, JIL itu dipersepsi sebagai Islam yang bebas. Jadi tidak terikat kepada teks. Kemudian pikiran saya ingat kepada Islam sinkritis yang dulu dikenal luas. Jangan-jangan JIL ini sama dengan Islam sinkritis yang dapat menerima apa saja. Jangan-jangan begitu. Kemudian hanya karena kemoderenan dan dikemas secara akademik namanya jadi begitu indah. Ataukah sama dengan Islam kebatinan. Islam sontoloyo, dan Islam-Islam pejoratif yang lain. Apakah wadah-wadah seperti ini yang memang harus dikembangkan. Kemudian saya ingat misalnya di forum-forum pengajian kecil itu kalau memang tidak kepada teks, konteks itu menerima bebas. Jaman Nabi itu ada tokoh yang sangat terkenal Abdullah bin Ubay, apakah Abdullah bin Ubay andaikata jaman Nabi itu ada paham-paham Islam seperti itu. Jangan-jangan Abdullah bin Ubay itu akan dikatakan Islam Liberal. Saya tidak tahu apakah boleh disebut seperti itu, karena ini perlu pemahaman lebih jauh. Kalau hanya sekedar pemikiran saja barangkali kita bisa belajar dari berkembangnya perbedaan apa yang dalam ilmu qalam yang melahirkan ada mutajilah, asy-ar'i dan macam-macam sekali. Apakah kalau terbatas akan lebih mudah dipahami? Tapi kalau sudah menjadi organisasi dan menjadi gerakan, maka umat Islam yang jumlahnya besar ini sebenarnya dibingungkan. Apakah ketokohnya kesana atau seperti apa?

Yang kedua tentang Hizbut Tahrir ini kalau dikatakan bukan politik, tetapi sebenarnya gerakan-gerakannya nuansa politiknya sangat kuat. Misalnya mengumpulkan masa di senayan, mengibarkan bendera dengan segala macam aksennya. Itu orang memaknai itu gerakan politik juga meskipun mengatakan kami bukan partai politik, tetapi itu sudah menunjukkan gejala yang sama. Jadi kami ini ketika berhadapan dengan 2 titik, yang seperti ini bukan menjadi girang sebenarnya, tetapi mau diapakan kita-kita ini. Inilah masalah sebenarnya. Mungkin ini penting sekali, JIL tidak memaksakan kehendak, dan Hizbut Tahrir tidak memaksakan kehendak. Jadi biarlah mengalir seperti air tidak usah saling mengejek satu pada yang lain, sebab ayat Al-Quran juga jelas: *La yaskhor kaumun mim kaumin*. Karena, jangan-jangan yang diejek itu lebih bagus daripada yang mengejek. Saya tidak ingin terjebak ejek-ejekanlah sebab ini bisa membahayakan. Terima kasih.

- **Moderator:**

Kita punya waktu yang terbatas, jadi mohon bicaranya juga dibatasi. Silahkan Pak Syuhada kalau boleh *to the point*.

- **Syuhada:**

Asalamualaikum Wr. Wb. Terima kasih. Saya hanya sekedar mengikuti dari pagi sampai sekarang ini, kira-kira barangkali pemahaman kita lembaga keagamaan itu rupanya banyak sekali. Ada tradisional dan nasional, tradisional saja. Tadi sudah dibicarakan Salafi, Hizbut Tahrir, Islam Jama'ah, Syi'ah, Jamaah Tabligh, JIL itu masuk internasional apa masuk lokal ya? yang lokal Muhammadiyah, NU barangkali sebangsanya. Tapi menurut saya kurang klop. Barangkali saya salah dan tidak sepaham, baik JIL maupun Hizbut Tahrir sama-sama *rakhmatan lil alamin* dan saya setuju mudah-mudahan salah, kok sama-sama berjuang menghidupkan agama Allah di muka bumi. Kalau memang sama-sama kenapa harus saling bertikai dan bersaing?

Kedua, JIL itu apa gerakan pemikiran. Kalau gerakan pemikiran umpamanya kalau mau memperbaiki hukum syariah, maka harus seutuhnya. Kalau memperbaiki rumah umpamanya kan bukan hanya gentengnya saja. Kalau NU punya bukunya, ini loh *ahlus sunah wal jamaah*, bukunya ini. Muhammadiyah juga punya ini loh *tarjih*. Barangkali alangkah baiknya Hizbut Tahrir maupun JIL itu punya pedoman yang tertulis sehingga buat pegangan biar orang bisa baca. Misalnya soal perkawinan begini, soal muamalah begitu, sehingga ada pegangan yang utuh. Orang tidak hanya sekedar cerita atau mendengarkan bicaranya saja. Kemudian Hizbut Tahrir katanya itu khilafah dunia menyatulah. Maaf informasi saya salah. Masalah Undang-Undang Pornografi saja pecah 2 Hizbut Tahrir benar atau tidak, mudahan informasi saya salah. Kalau salah tidak apa-apa kalau benar kok baru menyelesaikan Undang-Undang Pornografi saja sudah pecah bagaimana memikirkan dunia. Itu barangkali pemikiran saya?

- **Dundin Zaenuddin:**

Untuk Pak Lutfi dan Pak Ismail. Untuk Pak Lutfi mengenai istilah, memang problematik. Saya kira karena itukan tidak ada dalam Al-Quran juga ya. Kenapa misalnya istilah yang lebih bisa diterima itu Islam moderat gitu. Islam *wasaton* barang kali lebih mudah diterima. Cuma saya mendengar ini perlu verifikasi juga dari Pak Lutfi, bahwa justru dengan menggunakan kata liberal *funding* mengalir begitu deras sehingga memungkinkan roda organisasi bisa bekerja dengan baik. Kemudian masalah visi ekonomi juga menjadi problematik. Liberal itu kan cenderung menganut kepada kapitalisme yang murni begitu yang pada akhirnya juga bertentangan dengan konstitusi kita. Apakah sejauh itu visi ekonomi JIL?

Untuk Pak Ismail saya kira juga perlu evaluasi mengenai efektifitas gerakan dari Hizbut Tahrir. Yang mencoba untuk menjaga jarak dari kehidupan politik yang berpartai begitu, karena yang kita saksikan misalnya PKS jauh bisa lebih efektif dalam mengembangkan atau menjalankan program-program yang mereka punya dan dicita-citakan?

- **Noorhaidi:**

Saya kira saya sudah pernah beberapa kali bertemu dalam forum seperti ini dengan Pak Ismail Yusanto, dan setiap saya mendengarkan ceramah Pak Ismail selalu yang tertangkap di benak saya adalah Hizbut Tahrir yang lembut, yang bisa berkompromi bahkan berdamai dengan siapa saja. Tadi di kesimpulan akhirnya dengan *mission state* dengan NKRI, kesan garang yang selama ini dimunculkan oleh Hizbut Tahrir di media dan di singgung oleh penanya sebelumnya tadi melalui demo-demo itu, di mana di dalam representasi Hizbut Tahrir yang disampaikan Pak Ismail? Karena kalau kita lihat asalnya Hizbut Tahrir di Palestina sana, sebenarnya Hizbut Tahrir digolongkan sebagai organisasi yang sangat radikal, bahkan lebih radikal dari *Ikhwanul Muslimin* sayap yang paling radikal. Kita tentu paham dalam konteks perlawanan terhadap pendudukan Israel. Kenapa Hizbut Tahrir di sana menjadi sangat lain formatnya yang berkembang di Indonesia. Tapi selama ini memang paling tidak yang tertangkap oleh masyarakat Hizbut Tahrir itu organisasi yang mati-matian ingin mengubah bentuk negara bangsa Indonesia ini menjadi *Khilafah Islamiyah*. Seberapa serius sebenarnya usaha Hizbut Tahrir untuk melakukan itu? Apa ini sekedar wacana saja untuk menawar katakanlah ruang partisipasi untuk istilah lainnya adalah perjuangan pergulatan kekuasaan "*power struggle*" supaya suaranya di dengar. Dalam beberapa hal ada titik temu dengan kawan-kawan dari Jaringan Islam Liberal, misalnya ini sebenarnya adalah aktivisme yang berupaya untuk membawa Islam ke dalam titik sentral di dalam ruang diskusi. Jadi saya berkali-kali di dalam kesempatan membicarakan soal gerakan Islam termasuk Hizbut Tahrir di luar negeri saya tekankan dan saya tidak pernah percaya bahwa Hizbut Tahrir benar-benar serius ingin mengubah negara kesatuan Republik Indonesia itu menjadi *Khilafah Islamiyah* dan saya perlu penjelasan?

- **Moderator:**

Kalau menurut catatan Mas Ismail, dosa kalau tidak ada khilafah, kita semua terkena dosa, begitu intinya. Saya kira memang ini banyak yang menarik. Termasuk masalah-masalah di bawah yang saya temukan. Ada konflik-konflik di bawah dan di beberapa tempat. Konflik mulai dari soal yang kecil-kecil rebutan masjid misalnya. Itu banyak juga dilakukan oleh mungkin anggota atau simpatisan atau apapun Hizbut Tahrir. Ini apa kemudian menjadi rakhmat apa tidak? Silahkan kemudian Pak Haris.

- **Haris:**

Untuk Pak Luthfi Assyaukanie. Seperti yang disampaikan tadi memang tegas memposisikan JIL ini berseberangan dengan beberapa kelompok misalkan Hizbut Tahrir atau kelompok-kelompok yang dianggap fundamentalis. Kemudian ada jargon yang menarik yakni juga punya visi *Rakhmatin lil Alamin*. Bagi saya ada satu parameter yang penting diantaranya adalah untuk menempatkan Islam yang diusung adalah *Rakhmatan lil Alamin* ini bisa memberikan solusi terhadap berbagai problem baik dalam konteks kehidupan sosial atau politik. Di sini saya ingin lihat dalam konteks seperti ada krisis finansial yang melanda dunia bahkan efeknya juga *impactnya* juga ke negeri-negeri lain seperti Indonesia sekarang ini. Jadi apa solusinya dalam pespektif JIL. Jadi jangan sampai seperti candaan banyak orang, JIL ini selalu mengkritisi pihak yang bersebrangan dengan dirinya tapi minus solusi. Banyak sekali perkara apa saja yang selama ini diusung oleh kelompok-kelompok yang dianggapnya radikal atau fundamentalis, tapi kemudian pada kesimpulan *endingnya* tidak ada solusi. Jadi sekedar memberi kosntruksi tanpa ada solusi? Ini yang ingin saya sampaikan.

- **Moderator:**

Terima kasih Pak Haris. Jadi sudah ada 5 penanya dan pemberi komentar. Sekarang saya persilahkan tanggapan, pertama dari Mas Lutfi dulu, JIL.

Jawaban

• Luthfi Assyaukanie:

Terima kasih kepada teman-teman semua yang bertanya. Biar lebih fresh, saya mulai dengan yang terakhir saja, soal krisis finansial. Mas Ismail sudah menjelaskan sedikit. Pertanyaannya adalah sikap atau solusi apa yang di tawarkan JIL? Begini, JIL itu atau gerakan Islam Liberal dimana-mana lebih fokus berkonsentrasi pada pemikiran Islam pada pemikiran. Sehingga dia tidak berbicara sesuatu yang tidak dikuasainya. JIL organisasi yang kecil yang sehari-hari berbicara pada level pemikiran Islam. Jadi tidak mungkin masuk kepada wilayah-wilayah yang tidak dikuasainya, tetapi saya ingin menjawab yang terkait dengan krisis finansial global sekarang ini terkait dengan sikap JIL. Secara umum atau sikap Islam Liberal secara umum adalah bahwa masalah krisis global ini kompleks sekali. Jadi saya kira kita tidak bisa *menjudge* begitu saja sekarang ini, apa penyakitnya dan kemudian bagaimana solusinya. Karena orang-orang pintar di Amerika sana, dunia masih terus bertungkus lumus mencari solusi. Tetapi intinya begini. Saya kira ini bukan akhir kapitalisme *this is not the end of capitalism*. Tadi Pak Ismail sudah menyebutkan bahwa kapitalisme sudah 20 kali kena hajar krisis besar dan kapitalisme membuktikan dia mampu untuk bangkit sampai sekarang. Jadi saya kira yang bagus dalam sistem kapitalisme adalah dia punya *self correction*. Ini yang membedakan dengan sistem-sistem ideologi yang lain. Saya tidak begitu memahami aspek ekonominya, tetapi saya membaca beberapa jurnal dan majalah di seputar ini. Inilah bedanya sistem kapitalisme dengan sistem-sistem yang lain. Sistem komunisme misalnya begitu dia ambruk, ambruk sampai hancur karena tidak ada orang yang mengingatkan, tidak ada mekanisme untuk mengoreksi kesalahan. Sistem khilafah begitu juga. Begitu ambruk bruk di tahun 1923, ambruk seterusnya, karena tidak ada koreksi, tidak ada demokrasi di sana. Bagusnya kapitalisme adalah dia membuka diri, dia punya demokrasi dan demokrasi itu memberikan ruang buat orang-orang untuk mengoreksi. Ada kebebasan di sana, kalau tidak ada kebebasan siapa yang mau

mengoreksi kalau sebuah sistem itu hancur. Sistem itu rapuh tapi kemudian tidak boleh ada orang yang ngomong kalau orang ngomong digebuk. Itu yang terjadi dalam sistem komunis di Rusia di Uni Sovyet dulu. Jadi dia hancur-hancur sudah ada dipinggir jurang tidak ada yang mengingatkan, karena orang yang mengingatkan tidak berani. Lalu dia hancur nyebur ke jurang. Dalam sistem kapitalisme yang saya pahami itu selalu ada *self correction*. Pernah terjadi depresi seperti tahun 1998. Juga pada tahun 1929-30an yang disebut *great depression* di America. Harga-harga jatuh sama seperti sekarang dan itu perlahan-lahan membaik karena ada *self correction*. Jadi bagusny sistem kapitalisme begitu, karena itu banyak yang meramalkan kalau sistem kapitalisme masih menganut sistem *self correction* dalam dirinya membuka ruang demokrasi dan lain-lain dia tidak akan pernah mati. Karena begitu mau masuk jurang ada orang yang mengingatkan. Jadi tidak akan mati-mati. Saya kira itu, jadi saya percaya bahwa solusinya bukan syariah, solusinya bukan ideologi-ideologi yang belum teruji tetapi kapitalisme itu sendiri akan membenahi dirinya, akan mengoreksi dirinya. Saya tidak tahu sampai kapan, tapi sejauh ini dia masih terus bisa bertahan, saya kira itu jawaban saya.

- **Haris:**

Terima kasih. Jadi kalau anda bilang tadi ini bukan bagian dari fokus dari JIL. Ini semacam ada keterlepaskaitan pada realitas di mana Quran misalkan bicara tentang ekonomi sekalipun dalam konteks yang global. Sekaligus ini menunjukkan kurang kredibel anda menjelaskan tentang berapa ketangguhan kapitalisme sebagai sebuah sistem dalam konteks ekonomi. Jadi semakin ini menjadi *evidence* untuk menjelaskan *menjustice* bahwa memang minus solusi. Jadi lantas JIL ini mendedikasikan untuk apa? Dan seperti apa dia?

- **Luthfi Assyaukanie:**

Kalau anda berbicara tentang JIL memang iya. JIL itu saya bilang tadi sebagai organisasi kecil sekali seperti LIPI, seperti Freedom Institute. JIL Punya keterbatasan-keterbatasan. Liberal Islam

membuka diri untuk kemajuan dan lain sebagainya dari berbagai aspek apapun. Tetapi saya percaya dengan adanya *division of job*, kalau anda tidak mengetahui apa-apa maka sebaiknya anda jangan menjelaskan itu. Saya menjelaskan tadi tentang kapitalisme itu tentu saja bukan sebagai *expert*. Saya mendengar dan membaca seperti yang saya katakan. Saya mengikuti ini adapun itu benar atau salah saya tidak tahu. Tetapi itulah yang saya dengar dari ahli ekonomi itulah yang saya dengar, yang saya baca dari beberapa ahli yang berbicara tentang itu. Itu masih bisa di uji selanjutnya.

Ada satu hal lagi dari dua pertanyaan penanya pertama tadi. Saya kira begini. Ada kekhawatiran kalau di dalam Islam itu atau masyarakat muslim ada saling bersitegang atau berbeda pendapat. Saya kira ini persoalan biasa saja sebetulnya. Persoalan yang lumrah dalam setiap komunitas. Dalam setiap masyarakat itu orang berbeda pendapat itu ya biasa. Saya setuju tidak boleh saling mengejek. Tadi Pak Qoyim menyitir suatu ayat Al-Quran *La yaskhor kaum mim kaumin*. Tidak boleh mengejek, tetapi dia sendiri mengejek Islam Liberal dengan mengatakan Ibnu Ubay itu Islam Liberal bukan? Itu kan ejekan sebenarnya. Dia ingin menasihati tetapi dia tidak pakai itu. Masalah kita sebetulnya saya tidak ingin menyalahkan Pak Qoyim saja tapi sering sekali hal demikian saya dengar. Menasihati orang sambil mengejek. Itu saya kira penyakit kita.

- **Muhammad Ismail Yusanto:**

Terima kasih Pak Qoyim. Hizbut Tahrir ini kental sekali atau kuat sekali nuansa politiknya. Ya karena memang Hizbut Tahrir itu sesungguhnya partai politik. *Hizbun Tahrirun*, partai pembebasan atau *Liberation Party* sebenarnya mirip-mirip tapi kalau kita pembebasan bukan meliberalkan. Beliau ini meliberalkan yang tidak perlu diliberalkan. Ini sebenarnya bukan mengejek, tapi guyon. Jadi kita musti membedakan antara ngejek dan guyon ya Mas Sauqani ya. Kemudian Hizbut Tahrir, jelas ini sebagai sebuah gerakan tidak pernah, Pak Qoyim boleh berikan contoh atau bukti kapan Hizbut Tahrir pemaksaan kehendak. Tidak itu kalau kita berusaha

meyakinkan publik wah itu memang tugas da'wah, tugas salesman itu meyakinkan pembeli kan? Kalau diumpamakan saya salesman memang begitu. Tetapi saya kira kita tidak pernah memaksa lagipula kalau dipaksakan kalau orang gak mau juga pastikan tidak bisa. Jadi saya kira Hizbut Tahrir tidak pernah memaksakan kehendak seperti itu.

Kemudian kalau tadi Mas Noorhaidi punya kesan keras dan sebagainya. Itu sebenarnya hanya kesan saja. Jadi kita itu yang aslinya seperti yang anda lihat. Kalau di media itu media itu, kalau teriak Allahu Akbar, ya memang Allahu Akbar kalau bukan Akbar malah salah. Jadi itukan di lapangan, bagaimana kita memberikan ajaran, bagaimana emosi kita dengan ucapan-ucapan yang baik. Kita punya pengalaman kalau kita tidak menuntun masa itu dengan ucapan-ucapan yang benar itu yang keluar macam-macam. Bener, saya tidak perlu katakanlah disini. Jadi dengan Allahu Akbar bahkan kadang-kadang kita mengucapkan tahlil bareng-bareng di lapangan. Itu membuat kemudian mulut peserta demo itu menjadi terjaga karena memang Hizbut Tahrir itu ingin menyampaikan pikiran, ingin menyampaikan aspirasi, ingin menyampaikan maksud, kita tidak ingin membuat keonaran karenanya. Hizbut Tahrir dalam menyelenggarakan aksi selalu berusaha keras untuk misalnya tidak memacetkan lalu lintas, tidak anarkhis, kalau memang diminta untuk prosedural ya, kita prosedural dan sebagainya. Ini sebenarnya ada sekelompok anak-anak baik, untuk membuat negeri ini menjadi baik. Kalau disebut seberapa serius, wah kami sangat serius Mas. Hizbut Tahrir sebenarnya sudah bergerak di Indonesia sejak tahun 1984-85. Kalau dihitung sudah 23 tahun. Selama periode Soeharto kita menghadapi situasi yang mencekam. Pernah kita, saya kira bukan hanya kita tapi banyak juga kelompok Islam lain yang harus bersembunyi-sembunyi di dalam menyelenggarakan kegiatan. Jadi kalau kita ada pertemuan itu sandal, sepatu di bawa ke dalam jangan sampai ada tampak di luar. Kemudian kalau pulang itu di bikin jeda, 1 menit, 1 menit, 2 menit supaya tidak berkerumunan. Karena kita pernah mengalami bikin pesantren kilat itu satu malam bisa pindah 3

kali. Itu karena dikejar-kejar Polisi seolah-oleh kita itu perampok jelek. Dan kalau ketangkap betul-betul dimasukkan "pesantren, pesantren" Al-Korem, Al-Kodim, Al-Polsek gitu. Jadi kita menghadapi masa itu, kalau kita tidak serius, sudah berhenti sejak dari dulu. Jadi saya kira kita sangat-sangat serius. Jadi tidak sekedar wacana. Wacana itu sebenarnya membuka pintu untuk orang berpikir. Apakah betul demokrasi itu adalah pilihan kita terbaik. Apakah betul kapitalisme itu adalah *the end of history* akhir dari sejarah. Kalau misalnya Islam itu sekarang di klaim khilafah hancur apakah itu berarti juga kehancuran yang tidak mungkin kemudian kita melakukan restorasi. Apakah betul khilafah itu ide yang tadi disebut aneh-aneh, mengada-ada, apa betul itu? Nah ini kan sesuatu termasuk juga, misal kita membawa bendera-bendera itu sebenarnya bukan bendera Hizbut Tahrir. Itu bendera yang kita sebut Liwak dan Rohyah Rasulullah SAW. Banyak orang bertanya itu bendera apa itu? Kemudian kita jelaskan, baru mereka mengerti. Bahwa ini adalah, kalau kita sebut bendera Islam, ini adalah bendera umat Islam seluruh dunia. Kenapa kita membawa-bawa? Karena tidak ada orang yang membawa-bawa, ya kita yang membawa.

HTI dan JIL sama-sama *Rakhmatan lil Alamin* kenapa saling bersaing? Saya kira kita tidak sedang bersaing tetapi kita sedang bersanding untuk dia menyebarkan apa yang dia pikir harus disebarkan. Kami juga menyebarkan apa yang kami pikir harus disebarkan. Bahwa kemudian kadang-kadang kita berhadap-hadapan karena memang gagasannya memang *fis a fis*, duduk dalam dua posisi yang berbeda. Tetapi Hizbut Tahrir memberikan solusi. Cuma JIL tadi diulang belum bisa memberikan solusi. Kita tunggu saja solusinya apa terhadap persoalan-persoalan bangsa ini. Jadi kalau disebut Hizbut Tahrir memberikan solusi memang kita serius. Jadi dikatakan tadi hendaknya Hizbut Tahrir punya buku pedoman. Kita punya Pak, buku pedoman itu ada di 23 kitab. Kalau bicara ekonomi ada di dalam *Nidhomul Iqtishodi fil Islam*, sistem ekonomi dalam Islam. Kalau sistem pemerintahan itu *Nidhomul hukumati fil Islam*, kalau tentang persoalan sosial itu adalah kitab *Nidhomul Ijtima'i*

mengenai pendidikan juga ada, mengenai tauhid ada bahkan usul fiqih itu juga ada di dalam kitab *Sakhsiyah Islamiyah* itu ada 3 jilid di sana. Jadi ada pedoman dan kami bertanggung jawab. Jadi orang bisa mengakses semua buku-buku itu. Anda bisa download dari internet dan bisa memberikan masukan juga kalau ada kekeliruan di dalam kitab itu dan kalau betul kita akan melakukan perbaikan. Kitab *Ahkamul Bayyinah* itu mengalami perbaikan hampir 2/3 bagian.

Dan RUU pornografi pecah 2. Ini saya kira keliru pemberitaan. Jadi ya, katanya berita itu kan *second hands reality*, realitas tangan kedua. Jadi yang kita baca atau kita lihat di televisi itu bukan fakta itu sendiri tapi sudah rumusan dari wartawan. Nah wartawan itu keliru dalam merumuskan. Jadi bagaimana mungkin Hizbut Tahrir bisa berbeda pendapat antara Banjarmasin dan Jakarta menyingkapi RUU pornografi tidak satu karena pegangan mereka juga satu, *press release* yang dikeluarkan juga satu, yang semua datang dari saya. Jadi tidak mungkin pecah dua.

Kemudian efektifitas HTI menjaga jarak dari politik. Kami merasa sungguh sangat efektif justru sangat efektif Pak Dundin. Itu sangat efektif. Mengapa? karena di tengah-tengah orang sekarang ini sedang jenuh terhadap politik atau partai politik kami bisa hadir di semua tempat. Tanpa kemudian di persepsi bahwa kita ini punya *interest* politik praktis. Jadi ketika kita menyampaikan pikiran-pikiran kita, pandangan kita, itu juga kemudian ditanggap bahwa ini adalah ajakan tulus. Bukan kemudian ada udang di balik batu. Ketika kita mengajak mereka untuk berjuang bagi tegaknya kembali Islam dan sebagainya, itu juga dianggap serius, karena memang kita tidak punya kepentingan kecuali kepentingan untuk berhasilnya tujuan ini. Jadi justru sangat efektif dan kita di berbagai tempat malah dianggap sebagai lembaga yang bisa menyatukan, karena misalnya orang mau ngajak partai politik ini yang lain akan cemburu. Ngajak lembaga ini gak mau, karena kurang kredible. Jadi misalnya kita di Banten itu justru diminta untuk bisa menyatukan berbagai kelompok yang ada. Jadi kami merasa sekali lagi justru sangat efektif. Apakah kami tidak akan terjun ke politik praktis, ikut pemilu dan sebagainya? Sampai

sekarang kita belum tetapkan, tetapi Hizbut Tahrir tidak menabukan jalan itu.

Anggota Hizbut Tahrir apakah ikut nyoblos atau tidak? Itu sudah pilihan pribadi dalam arti begini. Pimpinan pusat itu tidak pernah menyatakan bahwa Hizbut Tahrir itu golput, tidak pernah. Jadi kalau ada yang menyatakan Hizbut Tahrir golput itu salah. Hizbut Tahrir menyatakan bahwa memilih adalah hak dan setiap hak itu akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah SWT, karena itu harus digunakan dengan cara yang baik. Nah cara yang baik itu apa? Di situ ada *bayan* yang kita terbitkan pada waktu itu menjelang pemilu 2004 dan Insya Allah nanti kita keluarkan lagi, juga pada menjelang pemilu 2009. *Bayannya* itu kriteria partai politik yang baik itu seperti apa. Nah kalau kemudian masyarakat menganggap tidak ada partai yang sesuai kriteria lalu tidak memilih itu juga pilihan mereka. Kalau misalnya ada yang memilih PKS, atau Bulan Bintang itu juga pilihan mereka. Jadi kita tidak masuk pada keputusan-keputusan pribadi semacam itu.

Kemudian ini sedikit tentang pertanyaan Mas Turmudi. Beliau menyebut ada konflik HTI merebut masjid itu juga fitnah. Itu sama sekali tidak pernah terjadi. Yang mengatakan bahwa itu terjadi siapa? Sebenarnya bukan kita tetapi malah justru temen-temen dari NU sendiri yang menerbitkan majalah. Saya lupa itu jadi mereka begitu mendengar Pak Hasyim atau pengurus pusat NU mengatakan bahwa Hizbut Tahrir merebut masjid ini di ini. Itu langsung mereka kejar kebetulan yang di tuduh adalah di Jombang, di sebuah kecamatan mereka datang ke sana. Mereka bilang” ”nggak...nggak ada apa-apa”. Jadi kalaulah ada yang merebut masjid itu adalah NU merebut masjidnya LDII. Itu yang terjadi. Jadi NU malahan yang ngerebut Pak Turmudi, bukan kita. Dan kita tidak pernah ditugasi untuk ngerebut masjid karena masjid itu bukan barang untuk di rebut tetapi barang untuk di makmurkan. Jadi kalau anggota Hizbut Tahrir memakmurkan sejumlah masjid itu benar, tetapi kita tidak punya itensi sama sekali untuk merebutnya.

Saya kira itu apa yang bisa saya sampaikan. Mudah-mudahan ini menjadi silaturahmi kita yang pertama untuk selanjutnya nanti kita bisa berdialog lebih jauh untuk kita bisa saling memahami, terima kasih, Wasalamualaikum Wr. Wb.

• **Moderator:**

Terima kasih. Saya kira memang pasti kita masih punya banyak pertanyaan untuk mendapatkan kejelasan-kejelasan, baik itu dari JIL maupun Hisbut Tahrir. Dan karena memang keduanya sudah mempunyai situs, kita bisa lihat di situsnya masing-masing untuk lebih jelas apa-apanya. Tapi ada satu hal yang menarik Mas Ismail Yusanto. Kalau Hisbut Tahrir biasanya demo dengan Allahu Akbar itu sepertinya Allahu Akbarnya beda dengan Front Pembela Islam gitu ya? Kalau Front Pembela Islam, Allahu Akbar langsung serang. Nah saya kira ini memang beda.

Bapak Ibu sekalian, saya kira saya tidak akan berpanjang kalam, dan kita dari dua pembicara ini sudah cukup jelas memang keduanya punya visi, wawasan dan punya konsep dan bahkan juga mungkin angan-angan apa yang ingin dicapainya berbeda. Sekali lagi untuk kejelasan lebih jauh dan saya tidak perlu menyimpulkan. Kesimpulannya memang mereka punya visi yang berbeda dalam banyak hal. Untuk lebih jauhnya silahkan lihat di situs mereka masing-masing. Akhirnya saya minta, kepada dua pembicara kita berikan *applause*. Mudah-mudahan dari sini kita mendapat manfaat dan sesuai dengan harapan kita menjadi *Rakhmatan lil Alamin* juga. Demikian terima kasih kurang lebihnya mohon maaf, Asalamualaikum Wr.Wb.

SESI III

TINJAUAN AKADEMIK GERAKAN ISLAM KONTEMPORER

Moderator: Dr. Muhamad Hisyam

1. Noorhaidi Hasan (Dosen Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta):

a. Makalah:

Gerakan Radikalisme Islam Kontemporer di Indonesia:
Pergulatan Kekuasaan, Ideologi, dan Globalisasi¹

Munculnya gerakan-gerakan Islam militan yang aktif berdemonstrasi menuntut penerapan syariah dan menggelar aksi-aksi kekerasan bahkan jihad di beberapa kawasan yang dilanda konflik di Indonesia pascatumbangnya rejim Orde Baru pada tahun 1998 menandai ekspansi varian radikalisme Islam di dalam lanskap politik Indonesia kontemporer. Berbeda dari narasi-narasi besar yang mendominasi wacana global pasca 9/11, pembacaan yang kritis akan melihat radikalisme Islam sebagai gejala modern yang sangat kompleks. Ia memiliki matriks yang bersinggungan secara inheren dengan arus modernisasi dan globalisasi, yang memberikan ruang dan, dalam beberapa hal, memaksa munculnya identitas parokhial serta ekspresi politik berbalut kekerasan. Jangkauan pengaruhnya mengalir paralel dengan penyebaran modernisasi dan globalisasi. Dalam konteks ini dimensi ekonomi-politik yang mewarnai pergeseran lanskap geopolitik global dan ketegangan hubungan agama-negara yang terjadi dalam ranah politik domestik selalu menjadi bagian penting yang berperan mendorong pertumbuhan radikalisme Islam. Namun fenomena radikalisme Islam sekaligus bukan gejala yang berdiri terpisah dari persoalan ideologis dan teologis. Doktrin-doktrin kitab suci kerap menyediakan preteks dan sumber legitimasi bagi aktivisme berbendera agama yang sebenarnya pekat dengan nuansa *power struggle*. Usaha untuk

memahami gejala radikalisme Islam yang muncul sebagai gerakan sosial baru (*new social movement*) yang mencoba menawarkan nilai dan identitas alternatif serta sarana menghadirkan rasionalitas komunikatif di ruang publik, karena itu, menuntut kajian yang menyeluruh dan lintas-disiplin. Mempresentasikannya sebagai unit sosial homogen yang diidentifikasi berdasar cakrawala ideologis semata jelas hanya akan mengaburkan akar persoalan.

Islamisme

Radikalisme Islam merupakan salah satu wujud Islamisme, aktivisme berbendera agama yang sangat kompleks dan secara menggebu-gebu menuntut reposisi peran Islam dalam ruang diskursif dan lanskap politik kenegaraan. Berbagai istilah yang dipakai untuk menyebut gejala itu—dari “fundamentalisme Islam,” “revivalisme Islam,” “Islam politik,” hingga “politik keagamaan baru”—secara jelas menunjukkan kompleksitasnya. Berakar dari Kristen Protestan, istilah pertama memberikan penekanan berlebihan terhadap dimensi teologis gejala itu dengan mempertimbangkan esensialisme skriptural yang melekat di dalamnya. Istilah kedua juga berkonotasi sama, dan jadinya, terlihat mengabaikan dimensi-dimensi yang bersifat politis. Istilah Islam politik, sebaliknya, mengesankan gejala itu pada dasarnya sebagai masalah politik, sehingga gagal menangkap dimensi keagamaannya dengan baik. Keddie mengusulkan istilah “politik keagamaan baru” sebagai alternatif, karena dipandang lebih netral dan mewakili baik aspek politik maupun keagamaannya yang sama-sama menonjol.ⁱⁱ

Saya cenderung menggunakan Islamisme sebagai *umbrella term* untuk menyebut gejala yang dibahas di sini, yang memperlihatkan adanya persinggungan antara agama dan politik dan, sekaligus, menunjukkan nuansa aktivisme, secara individual ataupun kolektif, yang bertujuan mendorong terjadinya perubahan. Islam ditegaskan bukan sekadar agama, tapi juga ideologi politik, yang dengan dasar ideologi tersebut negara Islam, atau setidaknya masyarakat Muslim yang taat syari’ah, dapat dibangun. Dalam

bingkai slogan kembali kepada apa yang dipahami sebagai model Islam yang murni—*Quran*, *Sunna* Nabi, dan praktik-praktik generasi awal Muslim—tuntutan itu mengejaukan ke dalam berbagai dimensi, dari penegasan identitas parokhial hingga aksi berdarah merebut kekuasaan dari tangan rezim yang berkuasa.ⁱⁱⁱ

Islamisme tidak dapat dijelaskan hanya dengan membuka lembar-lembar sejarah dunia Islam sejak empat belas abad silam, atau dipersepsikan sebagai kelanjutan belaka dari konflik-konflik yang terjadi di masa-masa awal sejarah Islam. Ia juga tidak bisa dikonseptualisasikan sekadar sebagai impuls fanatisisme keagamaan, hasrat yang digerakkan oleh keinginan untuk meraih surga, misalnya. Islamisme dalam banyak hal merupakan *rupture*, titik persimpangan penting dalam rentang panjang sejarah, yang tidak bisa dipisahkan dari gejala perubahan sosial, politik dan ekonomi yang menghampiri berbagai belahan dunia Islam. Manifestasi-manifestasinya kerap merupakan cermin persinggungan antara dinamika yang berlangsung di dataran global dan konteks sosial politik yang berlangsung di tingkat lokal.

Letupan Islamisme mulai memperlihatkan api pengaruhnya pada permulaan abad ke-20, seiring dengan ekspansi format negara-bangsa modern menggantikan sistem kekhalifahan, keamiran, dan bentuk-bentuk pemerintahan feodal lainnya yang berbasis kekeluargaan dan kesukuan. Sebagai akibat penerapan sistem negara-bangsa, elite-elite politik baru dan kelas sosial ekonomi pendukung mereka bermunculan, menggeser dominasi kaum *status-quo*. Bermula pada 1930-an, Hasan al-Banna (1906-1949), pendiri Ikhwan al-Muslimin di Mesir, dan Abul Ala Maududi (1903-1978), pencetus partai Jama'at-i Islami di Indo-Pakistan, memperkenalkan gerakan pemikiran yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai ideologi politik, berhadapan dengan ideologi-ideologi politik besar lainnya abad ke-20.^{iv} Gagasan mereka terus berkembang dan menggelinding seiring dengan perubahan waktu, dengan beberapa penyesuaian ataupun modifikasi-modifikasi.

Kedua ideolog terkemuka ini melegitimasi visi baru mereka dengan merujuk kepada seruan purifikasi yang telah sebelumnya diperkenalkan oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792) -- belakangan lebih dikenal sebagai Wahhabisme -- dan modernisme yang digagas Jamaluddin al-Afghani (1838-1898), Muhammad 'Abduh (1849-1905), dan Muhammad Rashid Rida (1865-1935). Jika yang pertama berfokus pada tema kembali kepada teks-teks Quran dan Hadith dan inspirasi umat Islam generasi awal serta pemurnian Islam dari syirik, bid'ah, dan ekspresi-ekspresi keagamaan tradisional lainnya, maka yang disebut terakhir berusaha mendorong penerimaan rasionalitas dan kemajuan ilmu pengetahuan modern Barat yang diklaim sebagai bagian inheren dari Islam yang murni tersebut. Gagasan-gagasan para pembaharu besar ini berhembus di tengah tekanan kuat gelombang kolonisasi, sehingga melahirkan sentimen-sentimen anti-(dominasi) Barat dan sekaligus obsesi akan kebangunan kembali umat Islam dan sistem kekhalifahannya (pan-Islamisme) yang pernah berjaya berabad-abad.^v

Ikhwan al-Muslimin dan Jama'at-i Islami meratapi kemunduran dan keterbelakangan dunia Islam sambil bekerja keras menyerukan revitalisasi dan solidaritas umat. Keduanya menekankan bahwa kemunduran umat Islam tidak lain disebabkan lemahnya rasa solidaritas dan persaudaraan di antara mereka serta lunturnya kesadaran akan nilai-nilai moral dan keagamaan. Baik Ikhwan al-Muslimin maupun Jama'at-i Islami mengalami pasang-surut, mendayung di antara arus represi dan akomodasi oleh pihak penguasa, dan para tokohnya terlibat dalam penyebaran ide revolusioner, yang mereka pinjam dari konsep kaum Marxis militan. Bagi mereka, mengambil kontrol atas negara akan memberikan jalan bagi penyebaran Islam dalam masyarakat yang telah ternoda nilai-nilai Barat. Tak diragukan, keduanya memiliki pengaruh yang cukup luas di berbagai belahan dunia Islam.

Ikhwan al-Muslimin terutama menjadi sangat fenomenal di kawasan Timur Tengah. Dari Mesir ia menyebar ke Suriah, Sudan, Yordania, Kuwait dan negara-negara Teluk lainnya, membentuk

semacam gerakan Islam Pan-Arab yang utama. Hal ini sebagiannya ditopang peran Sayyid Qutb, ideolog besar yang menulis banyak karya yang berpengaruh. Magnum opusnya, *Ma'alim fi'l-Tariq*, menjadi rujukan klasik para Islamis di seluruh dunia. Ikhwan al-Muslimin melahirkan beberapa kelompok sempalan yang sangat radikal, termasuk antara lain, Hizb ut-Tahrir, Jihad Islam, Jama'ah Islamiyah, dan Jama'at al-Takfir yang bertanggungjawab terhadap pembunuhan Anwar Sadat.^{vi} Ia juga mengilhami sepak-terjang kelompok-kelompok Islamis lainnya, seperti Hamas di Palestina, Hizbullah di Lebanon, dan FIS (Front Islamique du Salut) di Aljazair.

Mencermati dinamika kesejarahannya, munculnya gerakan radikalisme Islam, yang merupakan anak sah Islamisme, sebenarnya pekat dengan nuansa *power struggle*. Ia dalam beberapa hal lebih merupakan protes politik yang terbalut dengan simbol-simbol dan wacana agama. Di tengah dominasi sistem politik gaya-Barat yang sekular Islamisme mendorong Islam untuk masuk ke dalam medan wacana dan dalam lingkaran kekuasaan negara, sebagai sistem yang mengatur semua aspek kehidupan, termasuk norma hukum, sosial-budaya, sistem ekonomi, dan tata hubungan internasional. Tonggak perkembangan Islamisme sendiri berlangsung menyusul kekalahan dunia Arab dari Israel pada Perang 1967. Kekalahan dalam perang ini menyadarkan banyak Muslim akan kerapuhan rezim-rezim yang berkuasa di negara-negara mereka. Janji-janji pembangunan yang didengungkan ternyata berbuah konflik, kekacauan, pengangguran, korupsi, kolusi, dan nepotisme. Sejak saat itu slogan Islam is the solution mulai bergema kencang di berbagai belahan dunia Islam.^{vii} Dari perspektif ini, Islamisme terlihat jelas berkembang di atas kegagalan rezim-rezim tersebut untuk memenuhi janji-janji dan harapan yang pernah mereka lambungkan.

Akan tetapi, Islamisme bukanlah cerita tentang keberhasilan. Ia lebih merupakan episode-episode kegagalan, yang kerap berakhir dengan fragmentasi atau kelumpuhan akibat represi brutal dari negara. Tapi ia tidak pernah padam. Api semangatnya tetap menyala. Ia bergerak di antara dua titik pendulum; upaya Islamisasi dari bawah

melalui dakwah dan kegiatan-kegiatan yang bersifat sosial-keagamaan dan Islamisasi dari atas yang mengambil wujud jihad revolusioner menggulingkan rezim yang berkuasa. Pilihan kedua diambil terutama jika negara bersikap sangat anti-Islam dan semua jalan protes damai sudah buntu. Tetapi jalan revolusioner hanya akan melahirkan gerakan-gerakan kekerasan sporadis bila tidak ditopang adanya struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*) yang memungkinkan para aktor memobilisasi massa. Struktur itu umumnya tersedia bila negara sedang lemah dan dililit konflik kepentingan. Keadaan semacam inilah yang menjelaskan bagaimana tokoh-tokoh Islam garis keras semisal M Rizieq Shihab, Ja'far Umar Thalib dan Abu Bakar Baasyir berhasil memelopori pendirian kelompok-kelompok paramiliter Islam pascakejatuhan Suharto tahun 1998; Laskar Pembela Islam, Laskar Jihad, dan Laskar Mujahidin Indonesia.^{viii}

Pergeseran Geo-Strategis Dunia Islam

Pasang surut Islamisme berkait erat dengan pergeseran-pergeseran geo-strategis yang terjadi di dunia Islam. Pengaruh Ikhwan al-Muslimin mulai menyebar ke berbagai negara di tahun 1970-an, awalnya mendompleng kampanye ambisius Saudi Arabia mengekspor Wahhabisme, sebagai bagian dari usaha mengukuhkan posisi geo-strategisnya sebagai pusat dunia Islam. Usaha itu didukung predikatnya sebagai Khadim al-Haramayn (Pengawal Dua Tempat Suci) yang secara permanen disandang negeri kaya minyak ini.^{ix} Berkat lonjakan harga minyak dunia pada tahun 1970-an yang memberikan keuntungan ekonomi yang luar biasa Saudi Arabia dapat memfasilitasi berbagai kegiatan dakwah di seluruh dunia Islam. Pengaruhnya menyebar cepat mengisi kevakuman ideologis pascaPerang Arab-Israel pada 1967, yang melunturkan kepemimpinan Mesir sebagai lokomotif penggerak nasionalisme sosialis di Timur Tengah. Saudi Arabia menggunakan Rabitat al-'Alam al-Islami yang berdiri pada 1962 untuk mengkoordinasikan kegiatan-kegiatan tersebut, bekerjasama dengan agen-agen lokal.^x Di Indonesia,

misalnya, Rabitat menggandeng Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), organisasi dakwah yang didirikan para mantan pemimpin Masyumi. Organisasi ini ditunjuk sebagai perwakilan Rabitat di Indonesia sejak tahun berdirinya, 1967. Dalam konteks Perang Dingin ketika itu usaha mengkampanyekan Wahhabisme dan sekaligus mengikis pengaruh nasionalisme sosialis Gamal Abdul Nasser secara otomatis mendekatkan Saudi Arabia dengan Blok Barat pimpinan Amerika Serikat.

Dalam rangka memoles citranya sebagai pelindung dunia Islam Saudi Arabia tidak ragu-ragu memberikan suaka terhadap pelarian-pelarian Ikhwan al-Muslimin yang diburu oleh pemerintah Mesir, menyusul eksekusi Qutb pada 1966. Dalam perlindungan Saudi Arabia para pelarian politik ini—termasuk Muhammad Qutb, adik kandung Sayyid Qutb, menikmati kebebasan untuk mempropagandakan pengaruh Ikhwan al-Muslimin, terutama sayap non-revolusionernya yang identik dengan Hasan al-Hudaybi dan Umar al-Talmasani.^{xi} Kebijakan yang kelak disesali Saudi Arabia menyebabkan menjamurnya aktivitas halaqah dan daurah, dan terbentuknya lingkaran-lingkaran aktivis dan pengikut Ikhwan al-Muslimin, khususnya di kalangan mahasiswa dua universitas ternama Saudi Arabia, Universitas Imam Muhammad ibn Sa'ud dan Universitas Islam Madinah.

Saudi Arabia mengintensifkan penyebaran Wahhabisme, yang secara inheren menyimpan sentimen anti-Syi'ah, menyusul pecahnya Revolusi Iran pada 1979. Revolusi yang berhasil mengantar Ayatollah Khomeini ke tampuk kekuasaan dan mentransformasikan mimpi sekaligus menyediakan blueprint bagi pendirian negara Islam itu menjadi satu-satunya contoh keberhasilan taktik revolusioner Islamisme, dan mengirimkan sinyal ancaman serius bagi Saudi Arabia.^{xii} Khomeini tanpa ragu-ragu bahkan meminta Mekah dan Madinah diinternasionalisasi. Ancaman bagi Saudi Arabia menjadi berlipat karena kelompok simpatisan Ikhwan al-Muslimin yang dipimpin Juhayman al-Utaibi nekat melakukan serangan dan pendudukan atas Masjid al-Haram pada tahun yang sama.^{xiii} Serangan

ini memberikan pelajaran berharga bagi Saudi Arabia untuk segera mengubah arah kebijakannya sekaligus mengeliminasi aspek-aspek politis dan revolusioner yang menyusup dalam paket Wahhabisme yang disembarkannya.

Pada awal 1980-an Saudi Arabia mulai mengkampanyekan Wahhabisme yang lebih konservatif secara politik dengan menggunakan bendera gerakan dakwah Salafi. Sekalipun identik dengan modernisme Islam, istilah ini dipakai sebagai siasat menghindari penolakan yang berlebihan karena kesan pejoratif yang melekat pada Wahhabisme. Kampanye ini melahirkan kelompok-kelompok yang secara eksplisit menyebut diri mereka Salafi, yang mudah dikenali dari gaya dan penampilan mereka yang khas -- jubah, jenggot, dan celana di atas mata kaki, atau cadar bagi perempuan. Rujukan mereka dalam praktik keagamaan maupun sosial tidak terbatas pada ulama-ulama klasik yang sangat dihormati kalangan pengikut Wahhabi, seperti Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328), muridnya Muhammad ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350), dan Muhammad ibn Abdul Wahhab (1703-1792), tetapi juga oleh otoritas-otoritas Wahhabi kontemporer, terutama 'Abd al-Aziz 'Abd Allah bin Baz (d. 1999), Muhammad Nasir al-Din al-Albani (d. 1999), dan Muhammad bin Salih al-Uthaymin.

Berbeda dengan pengikut Ikhwan al-Muslimin dan Jama'at-i Islami, mereka cenderung mengambil sikap "kesunyian a-politis" (*apolitical quietism*) dan menekankan upaya menyatukan dan membersihkan tauhid umat dari dosa-dosa *syirik* dan *bid'ah*. Mereka menentang perjuangan Ikhwan al-Muslim dan Jama'at-i Islami menuntut pemulihan Khilafah Islamiyah sebagai hanya memecah belah umat dan memancing pertumpahan darah, identik dengan kebijakan Saudi menghambat radikalisme yang terus merambat di tubuh aktivisme Islam. Roy melihat gejala ini secara kurang tepat sebagai bentuk pergeseran yang *genuine* dari Islamisme, yang menuntut Islamisasi dari atas melalui perubahan institusi negara, ke neo-fundamentalisme, yang memperjuangkan Islam dari bawah dan berfokus pada penerapan syari'ah pada level individual. Dalam

pandangannya, neo-fundamentalisme tumbuh dari kegagalan Islamisme sebagai proyek politik yang berusaha menciptakan tatanan Islam baru melalui aksi-aksi revolusioner.^{xiv} Padahal, dalam kenyataannya, gerakan politik Islam tidak pernah mengalami transformasi menyeluruh. Pilihan bentuk-bentuk aksi lebih merupakan persoalan taktis dan strategis yang bersinggungan dengan kepentingan dan kesempatan politik.^{xv}

Sambil mengembangkan gerakan dakwah non-politis, Saudi Arabia menemukan kesempatan untuk menyalurkan hasrat jihad di kalangan para aktivis gerakan Islam melawan rezim yang berkuasa ke dalam jihad sesungguhnya di medan laga. Saat itu Perang Afghanistan berkecamuk semakin dahsyat dan memerlukan campur tangan sukarelawan asing. Dengan dukungan Amerika Serikat dan Pakistan Saudi memobilisir ribuan sukarelawan jihad dari berbagai belahan dunia Islam. Kantor-kantor cabang Rabitat dan Ikhwan al-Muslimin bertindak mengoordinasikan pengiriman mereka untuk bergabung dengan berbagai faksi mujahidin Afghanistan. Faksi yang mendapat dukungan paling besar tentu saja faksi yang mempunyai kedekatan khusus dengan Saudi, seperti Jama'at al-Da'wa ila al-Qur'an wa Ahl al-Hadith, yang dipimpin Jamil al-Rahman, lulusan Madrasah Ahl al-Hadith di Panjpir yang langsung disponsori Saudi.^{xvi}

Veteran-veteran Perang Afghan ini kelak terlibat dalam konflik-konflik etno-politik lainnya yang meletus di berbagai belahan dunia Islam, seperti di Yaman, Bosnia, Chechnya, Kashmir, Filipina Selatan, dan Indonesia. Mereka terpecah menyusul keputusan Saudi mengundang tentara Amerika, yang mendapat legitimasi fatwa Bin Baz, mufti agung ketua Komite Ulama Besar Saudi, untuk mengawal teritorial tanah suci pasca-invasi Saddam Husein ke Kuwait pada 1990. Osama bin Laden kecewa atas penolakan rezim Saudi menerima proposalnya mengarahkan para veteran Perang Afghan untuk menghadang ancaman Saddam Husein. Ia kemudian memelopori faksi yang menolak keputusan itu dan bersumpah akan melawan apa yang disebutnya aliansi internasional Yahudi-Salibis

yang bernafsu mengenyahkan Islam. Faksi ini dipercaya berkembang menjadi yang kita kenal sekarang sebagai jaringan teroris al Qaeda.^{xvii}

Pertumbuhan Gerakan Islam Radikal di Indonesia

Perkembangan Islam politik di level transnasional sebagaimana digambarkan di atas memiliki persinggungan dengan apa yang terjadi di tingkat domestik. Siasat DDII untuk memperjuangkan Islam melalui jalur dakwah mendapat restu Orde Baru, yang berkepentingan mengubur sisa-sisa pengaruh komunisme. Muhammad Natsir menjalin kontak-kontak serius dengan Saudi, yang juga berkepentingan mengikis sisa-sisa dominasi nasionalisme-sosialis Nasser. Melalui kedekatan personalnya, Natsir dalam waktu singkat berhasil meyakinkan elite Saudi untuk menjadikan DDII sebagai perwakilan Rabitat di Indonesia. Aliran dana dari Rabitat mengalir kencang tidak saja untuk membiayai aktivitas dakwah DDII, yang mulai khawatir dengan meningkatnya Kristenisasi sebagai eksekusi pembantaian sisa-sisa komunis, tapi juga untuk mensponsori pengiriman para kader berbakatnya untuk belajar di universitas-universitas Timur Tengah. Melalui pintu DDII juga, tulisan-tulisan ideolog Ikhwan seperti Hassan al-Banna, Abul A'la al-Mawdudi, Sayyid Qutb, Sayyid Hawwa dan Mustafa al-Siba'i, masuk ke Indonesia. Secara perlahan DDII mulai berani mengambil sikap kritis terhadap Orde Baru yang berbuntut pembredelan *Abadi*, corong utamanya, pada 1974. Keteguhan Suharto memberangus gerakan Islam politik sepanjang 1970-an dan awal 1980-an mendorong DDII untuk bersikap lebih akomodatif dan berkonsentrasi menggarap tema-tema dakwah. Untuk mempertahankan legitimasi di kalangan massa Islamisnya, DDII aktif menyuarakan keprihatinan atas konflik Israel-Palestina dan turut memantik kebencian terhadap Yahudi dan Barat secara umum yang dianggap berada di belakang Israel.

Dengan basis pertimbangan strategis DDII memfokuskan pengembangan dakwahnya di kalangan mahasiswa di perguruan tinggi umum. Natsir secara personal mendukung pendirian program Latihan Mujahid Dakwah dan unit-unit kegiatan keagamaan lainnya

seperti Mentoring Islam dan Studi Islam Terpadu yang berbasis di Masjid Salman ITB. Program-program ini menjadi model aktivisme keislaman di kampus-kampus universitas lain di Indonesia. DDII sekaligus giat mensponsori pembangunan masjid-masjid kampus dan Islamic Centre lengkap dengan program-program kegiatannya yang terkenal "Bina Masjid Kampus." Kebijakan restriksi Orde Baru terhadap aktivisme kampus melalui NKK-BKK, yang belakangan diperkuat dengan penerapan *asas tunggal*, turut memberikan andil bagi perkembangan dakwah kampus. Puncaknya terjadi pasca-revolusi Iran 1979, yang juga mendorong popularitas Ayatollah Khomeini, Murtada Mutahhari, dan Ali Shariati di kalangan mahasiswa. Saudi berusaha menahan laju pengaruh Iran dengan mengintensifkan penyebaran Wahhabisme yang sangat anti-Shi'i. Dalam konteks ini Saudi mendirikan Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) di Jakarta pada 1980. LIPIA segera muncul sebagai *centre of excellence* pengembangan dakwah Wahhabi, yang didompleng gerakan-gerakan lainnya. Situasi ini menyediakan lahan subur bagi ekspansi berbagai gerakan Islam Sunni, baik yang domestik seperti NII (Negara Islam Indonesia), maupun yang transnasional, termasuk Ikhwan al-Muslimin, Hizb ut-Tahrir, dan Salafi.^{xviii}

Ikhwan al-Muslimin awalnya berkembang di kampus-kampus universitas dengan nama Harakah Tarbiyah. Para penganjurnya kebanyakan alumni universitas Timur Tengah, semisal Abu Ridho atau Abdi Sumaiti dan Rahmat Abdullah.^{xix} Melalui rekrutmen menggunakan sistem sel, gerakan berkembang cepat. *Halaqah* dan *daurah* digelar di rumah-rumah anggota, tempat-tempat kos dan tempat tertutup lainnya, yang disebut *usrah*. Setiap sel terdiri 10 sampai 20 anggota di bawah kepemimpinan seorang *murabbi* (instruktur)^{xx} Semua anggota di dalam sel-sel itu didorong untuk aktif memasarkan ideologi Ikhwan dengan membaca buku-buku karangan Qutb, seperti *Ma'alim fi'l-Tariq*. Mereka yang tertarik diundang untuk mengikuti *halaqas* dan *daura*. Kalau sudah menjadi anggota, mereka akan melakukan hal yang sama. Dalam waktu yang relatif

singkat Ikhwan al-Muslimin merambah hampir ke seluruh wilayah Indonesia dan menjelma menjadi simpul kekuatan aktivisme terbesar di kampus-kampus universitas di Indonesia. Pengaruh gerakan ini yang begitu luas belakangan muncul sebagai fondasi bagi berkembangnya Partai Keadilan, yang kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera, yang meraih jumlah suara yang cukup signifikan pada pemilu 2004.^{xxi}

Hizb ut-Tahrir, yang didirikan Taqiy al-Din al-Nabhani di Palestina pada 1953, turut meramaikan aktivisme keislaman di kampus. Gerakan ini diperkenalkan oleh ‘Abd al-Rahman al-Baghdadi, seorang aktivisme dari Australia.^{xxii} Sebagaimana Ikhwan al-Muslimin ia juga menggunakan sistem rekrutmen sel rahasia. Al-Baghdadi memulai usahanya mempropagandakan gerakan ini setelah ia berkesempatan mengajar di LIPIA dan diundang Abdullah Nuh memberikan ceramah di pesantrennya, Pesantren Al-Ghazali, di Bogor. Ia mengorganisir *halaqah-halaqah* dan *daurah* yang berpusat di Masjid al-Ghifari, IPB, dan Masjid Universitas Ibnu Khaldun, dengan target merekrut mahasiswa. Hizb ut-Tahrir berhasil merekrut banyak mahasiswa berbakat, terutama yang telah aktif di Lembaga Dakwah Kampus, yang kemudian menjadi aktivis utama gerakan, seperti Muhammad al-Khattat dan Ismail Yusanto. Melalui jaringan ini, gerakan terus berkembang dan menyebar antara lain ke Universitas Padjadjaran, Universitas Gadjah Mada, Universitas Airlangga, Universitas Brawijaya, dan Universitas Hasanuddin.^{xxiii} Pasca-kejatuhan Suharto, ia memproklamasikan keberadaannya di bawah nama Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).

Gerakan Salafi turut meramaikan aktivisme keislaman di Indonesia mulai pertengahan 1980-an ketika ruang publik Indonesia menyaksikan kemunculan pemuda-pemuda berjenggot (*lihyah*) dengan jubah (*jalabiyyah*), serban (*imamah*) dan celana tanggung di atas mata kaki (*isbal*), maupun perempuan-perempuan dengan baju lebar hitam dan penutup muka (*niqab*). Secara eksplisit menyebut diri “Salafi,” mereka memperkenalkan sebuah varian Islam yang sangat rigid, yang terfokus pada upaya pemurnian tauhid dan praktik

keagamaan eksklusif yang diklaim sebagai jalan untuk mengikuti jejak keteladanan *Salaf al-Salih*, generasi awal Muslim. Masalah-masalah yang tampaknya sederhana, seperti *jalabiyya*, *imama*, *lihya*, *isbal*, dan *niqab*, menjadi tema utama yang selalu muncul dalam wacana keseharian mereka. Awalnya, mereka menolak segala bentuk aktivisme politik (*hizbiyya*), yang mereka pandang sebagai *bid'a*, dan dengan demikian bercorak “kesunyian a-politis” (*apolitical quietism*). Dengan mengibarkan bendera gerakan dakwah Salafi, mereka berupaya untuk menarik garis pemisah yang tegas dari masyarakat lainnya, dengan cara mengelompokkan diri secara eksklusif di dalam ikatan-ikatan komunalitas yang menyerupai *enclave*.^{xxiv}

Embrio gerakan dakwah Salafi muncul pada pertengahan 1960-an di Saudi Arabia dengan nama al-Jama'a al-Salafiyya al-Muhtasiba, untuk selanjutnya disebut al-Jama'a al-Salafiyya.^{xxv} Saat itu Saudi Arabia menyaksikan beberapa episode gejolak gerakan kiri dan komunis yang memaksa rejim dinasti terkuat di Semenanjung Arabia ini untuk menggunakan kekuatan-kekuatan keagamaan sebagai alat kontrol sosial yang paling efektif. Naiknya Raja Faisal yang berorientasi Pan-Islamisme pada 1964 dan dinamika Perang Dingin selanjutnya memperkuat kalangan agamawan dan organisasi-organisasi Islam di Saudi. Hal ini mendorong lahirnya konteks yang mendukung perkembangan ide-ide Islamisme.

Al-Jama'a al-Salafiyya awalnya berkembang pada pertengahan 1960-an di pinggiran gerakan Islam mainstream pragmatis yang politis dan sekaligus elitis, yang dikenal dengan Al-Sahwa al-Islamiyya (Kebangunan Islam).^{xxvi} Yang terakhir tumbuh subur di universitas-universitas ternama Saudi Arabia, seperti Universitas Imam Muhammad ibn Sa'ud dan Universitas Islam Madinah. Sebelum memasuki pertengahan 1970-an, keduanya relatif berjalan beriringan. Menyusul kedatangan para Ikhwan pencari suaka politik yang diburu Pemerintah Mesir pasca-eksekusi Sayyid Qutb pada 1966 di Saudi, al-Sahwa al-Islamiyya bersentuhan secara cukup intensif dengan ide-ide Ikhwan, termasuk gagasan-gagasan Islamisme revolusioner Qutb. Format al-Sahwa al-Islamiyya kemudian

berkembang mendekati bentuk perkawinan Wahhabisme dan Ikhwanul Muslimin. Hal ini membedakannya secara signifikan dengan al-Jama'at al-Salafiyya, yang sedari awal sudah menyuarakan penolakan mereka terhadap aktivisme politik, dan berkampanye menyerukan pemurnian Wahhabisme dengan, antara lain, menyapu gambar-gambar iklan dan manikin-manikin di etalase pertokoan.

Gerakan-gerakan transnasional ini harus berkompetisi dengan gerakan bawah tanah domestik, yang terdiri dari kelompok-kelompok usrah yang secara keseluruhan dikenal sebagai NII (Negara Islam Indonesia). Sebagai permutasi dari DI/TII yang meletus di Jawa Barat pada 1949, gerakan ini secara khusus berjuang mendirikan Negara Islam melalui strategi politik revolusioner dan militant, dengan terlebih dahulu membentuk jamaah islamiyah. Karena persentuhan para penganjurnya dengan ide-ide Ikhwan al-Muslimin, kegiatan-kegiatan NII juga mengikuti pola Ikhwan al-Muslimin. Hanya saja, sel-sel NII diorganisasi secara lebih rahasia dan mengikuti petunjuk amir (komandan). Sebagaimana dalam gerakan yang lain, para anggotanya melabel aktivitas-aktivitas mereka dalam sel-sel rahasia itu dengan Tarbiyah Islamiyah.^{xxvii} Awalnya NII berkembang di sebuah kelompok kecil mahasiswa di Yogyakarta. Irfan S. Awwas, pemimpin Badan Koordinasi Pemuda Masjid (BKPM), memainkan peran penting dalam mengakselerasi pertumbuhan gerakan, melalui corong penerbitannya, Arrisalah.^{xxviii} Salah satu simpul terpenting gerakan NII adalah Pesantren Ngruki yang didirikan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Sekalipun keduanya merupakan pendatang baru dengan sedikit persinggungan dengan DDII, mereka muncul sebagai ideolog utama gerakan melalui manual-manual yang mereka terbitkan yang mengajari cara dan memupuk semangat melawan pemerintahan sekular. Keduanya secara ideologis sangat dipengaruhi Ikhwan al-Muslimin. Karena pengaruh keduanya dalam gerakan itulah Orde Baru memburu mereka, yang terpaksa melarikan diri ke Malaysia pada 1985. Tanpa kedua, gerakan usrah terus berkembang dan merekrut anggota-anggota baru di berbagai kota di

Jawa, seperti Karanganyar, Boyolali, Klaten, Yogyakarta, Temanggung, Brebes, Cirebon, Bandung, dan Jakarta.^{xxix}

Ideologi Gerakan

Ikhwan al-Muslimin berdiri sebagai gerakan politik yang berkedok agama. Premis-premis politisnya dibangun di atas argumen keagamaan. Dilatarbelakangi kefrustrasian menyaksikan fakta bahwa dunia Islam secara struktural terus-menerus terdesak berhadapan dengan imrealisme Barat, tokoh-tokoh Ikhwan berusaha membangunkan umat Islam dengan menyerukan *islah* (reformisme), kembali kepada Qur'an, Sunnah dan keteladanan generasi awal. Ikhwan al-Muslimin memang salah satu jelmaan evolusi Salafisme yang berkembang sejak abad ke-19. Hanya saja, ia menekan logika reformisme ke titiknya yang ekstrem: ia menuntut pemurnian tauhid dan kontrol kembali atas masyarakat pada basis politik. Dalam konteks inilah Ikhwan al-Muslimin menggulingkan gagasan tentang pembangunan kembali kekhalifahan Islam, yang diklaim pernah berjaya selama berabad-abad. Namun demikian, tauhid tetap diletakkan sebagai fakta dasar dan komponen utama kredo Islam. Penyerahan total kepada Allah ditekankan sebagai makna sesungguhnya dari Islam.

Sayyid Qutb meneruskan prinsip ini dan menolak semua sistem pemerintahan yang dibuat manusia serta sekaligus menegaskan kekaffahan Islam. Ia mengklasifikasikan semua orang yang menaati kredo-kredo agama sebagai pengikut agama Allah dan mereka yang mengingkarinya dan bahkan berkhidmat kepada sistem pemerintahan dan hukum yang dibuat manusia, termasuk sistem monarki, sosialisme, dan demokrasi, sebagai orang musyrik.^{xxx} Baginya, Allah adalah satu-satunya penguasa, legislator dan pengatur kehidupan yang berhak ditaati dan disembah. Karena itu, semua undang-undang dan sistem kehidupan -- politik, ekonomi, sosial dan budaya -- haruslah bersumber dariNya semata.^{xxxi} Ia menegaskan, tatanan dunia saat ini tidak berbeda dengan masa pra-Islam yang masih diliputi kegelapan

dan belum beranjak dari pasungan budaya jahiliyyah, dan ini disebabkan dominannya sistem yang tidak bersumber dari Tuhan.

Dengan kata lain, *hakimiyya* merupakan doktrin kunci yang dikembangkan Qutb, yang mengajarkan bahwa kedaulatan politik mutlak milik Tuhan dan satu-satunya hukum yang patut ditaati hanyalah hukum Islam. Bagi ideolog Islamis terkemuka ini, *hakimiyya* merupakan bagian yang tak terpisahkan dari tauhid. Ia bahkan dikonseptualisasikan sebagai salah satu pilar keimanan umat Islam (*tauhid hakimiyya*). Karena itulah, penguasa dan mereka yang menolak hukum Allah berarti telah jatuh ke dalam kekafiran. Memerangi penguasa semacam itu kadang merupakan keniscayaan, dalam rangka menegakkan tauhid. Inilah doktrin takfir yang dikembangkan Qutb, yang mengilhami munculnya gerakan-gerakan Islam radikal seperti Jama'at al-Takfir wa'l Hijra.

Merebut kembali kontrol atas masyarakat pada basis politik juga mendasari ideologi Hizb ut-Tahrir. Kegagalan dunia Arab dalam menghadapi agresi Israel menyisakan banyak pertanyaan bagi gerakan ini. Bagi Nabhani, pencetus awal gerakan, terciptanya sistem kekhalifahan Usmaniyah pada 1924 memungkinkan pemerintah kolonial Barat membangun proyek kolonisasi Yahudi di atas bumi Palestina. Karena itu, Hizb ut-Tahrir menyerukan pemulihan sistem kekhalifahan. Di atas sistem itu umat Islam merapatkan barisan dan menjalin solidaritas untuk bahu-membahu melawan agresi kekuatan-kekuatan Barat. Dibandingkan dengan Ikhwanul Muslimin, ideologi Hizb ut-Tahrir sebenarnya lebih radikal. Ia aktif mengkampanyekan pendirian khilafa islamiyya, bahkan dengan jalur kekerasan sekalipun.

Berbeda dengan Ikhwan al-Muslimin dan Hizb ut-Tahrir, secara ideologis gerakan Salafi cenderung bergerak pada isu-isu reformasi moral dan keagamaan, bukan politik. Dalam pandangannya Islam telah lama terpuruk karena tercemar dengan dosa-dosa *bid'a*. Kembali kepada Qur'an dan Sunnah dengan berpedoman kepada praktik *Salaf al-Salih* merupakan satu-satunya pilihan jika umat Islam ingin meraih kembali kejayaan mereka. Para eksponen gerakan Salafi selalu berupaya menggiatkan dakwah dalam rangka membersihkan

tauhid umat dari infiltrasi unsur-unsur *bid'a* dan infedilitas. Dengan doktrin *al-wala wa'l-bara* mereka berupaya membangun kesetiakawanan dan solidaritas dengan orang-orang yang seiman dan sekaligus menarik garis demarkasi dengan pelbagai unsur *bid'a* dan infedilitas. Doktrin ini sekaligus mengharuskan mereka untuk hidup dalam ikatan-ikatan komunalitas (*jama'a*), meski tidak harus terikat di bawah sumpah kesetiaan (*bay'a*).

Gerakan Salafi meyakini bahwa mereka yang percaya dengan doktrin *al-wala wa'l-bara* akan selalu berusaha menjauhkan diri dari hasrat merebut kekuasaan politik (*dakwa hizbiyya*) yang cenderung menyulut api fanatisisme dan permusuhan. Tokoh-tokoh gerakan ini mengarahkan kritik mereka terutama kepada Ikhwan al-Muslimin, yang ideolog terpentingnya, Sayyid Qutb, dianggap telah menghidupkan semangat jahiliyyah dengan meniup terompet *takfir* (mengkafirkan seorang penguasa atau Muslim lainnya) di kalangan umat Islam, sebagaimana disinggung di atas. Mereka menuduh para aktivis Ikhwan sebagai kaum pengacau agama atau neo-Khariji yang memecah-belah umat. Bagi mereka, kebangkitan *Khilafa Islamiyya* yang diperjuangkan Ikhwan al-Muslimin sangatlah politis dan cenderung mengancam kemurnian dakwah Islam serta menguras energi umat; *Khilafa Islamiyya* akan secara otomatis terwujud bila umat Islam secara konsisten meyakini kemurnian tauhid dan mempraktikkan ajarannya-ajarannya.

Ideologi gerakan Salafi yang tampak konservatif dan a-politis ini sebenarnya paralel dengan kebijakan Saudi Arabia, terutama pascapendudukan Masjid al-Haram oleh kelompok Juhayman. Peristiwa yang sangat memukul citra Saudi sebagai pelindung Masjid al-Haram dan Masjid al-Nabawi ini memberikan pelajaran penting bagi rejim Saudi untuk tidak berkompromi dengan bentuk Islamisme apapun. Merespon peningkatan radikalisme di kalangan masyarakatnya, pemerintah Saudi memutuskan untuk menerapkan beberapa kebijakan represif terhadap kelompok-kelompok Islamis, sambil mengiklankan komitmen kepatuhannya kepada *shari'a*. Kebijakan ini tidak saja berbuah penangkapan besar-besaran terhadap

mereka yang diduga memiliki kaitan dengan kelompok Juhayman, tapi juga memaksa aktivis-aktivis Muslim, terutama para mahasiswa, pemuda, dan staf pengajar di universitas, yang sebelumnya aktif mendiskusikan ide-ide Ikhwan di dalam gerakan al-Sahwa al-Islamiyya, untuk berpaling mengikuti model aktivisme sunyi-politis ala al-Jama'ā al-Salafiyya. Sambil membersihkan diri mereka dari kemungkinan dikait-kaitkan dengan Juhayman, para aktivis al-Jama'ā al-Salafiyya berusaha lebih jauh menekankan penolakan mereka terhadap aktivisme politik dan mendemonstrasikan komitmen mereka terhadap dakwah dan gaya hidup a-politis.

Menarik dicatat bahwa sekalipun gerakan Salafi menentang aktivisme politik, mereka bersikap ambivalen dalam hal-hal lain, terutama yang berhubungan dengan doktrin hakimiyya (kedaulatan politik) dan penerapan shari'at Islam. Di satu sisi, eksponen gerakan Salafi menolak keras tauhid hakimiyya. Mereka berpendapat bahwa tauhid hakimiyya merupakan bid'a yang dieksploitasi kelompok-kelompok hizbiyya sebagai senjata mereka untuk menggunakan doktrin takfir demi melawan penguasa-penguasa Muslim yang sah. Dalam pandangan mereka, pemakaian doktrin takfir merupakan manifestasi modern politik kaum Khawarij, yang menghalalkan darah penguasa Muslim jika dianggap bertindak menyimpang dari shari'a sampai ia tobat dan kembali tunduk kepada hukum Tuhan tersebut. Kekeliruan fatal ini, bagi eksponen gerakan Salafi, telah menimbulkan berbagai bencana dan mencabik-cabik umat Islam. Sampai di sini, ideologi gerakan Salafi masih tampak konsisten dengan sikap mereka yang meniscayakan ketaatan kepada penguasa dan menentang segala bentuk revolusi politis.

Ambivalensi ideologi gerakan Salafi terutama terlihat ketika para eksponennya menuntut umat Islam untuk menerapkan shari'a secara ketat. Sikap tunduk kepada shari'a dianggap wajib karena ia merupakan hukum Allah; Menganggap shari'a sebagai satu-satunya hukum yang mengikat merupakan bagian dari manifestasi keimanan seseorang. Hanya saja, mereka menjelaskan hal ini sebagai bagian dari tauhid uluhiyya, bukan tauhid yang berdiri sendiri, dan

merupakan kesalahan jika menganggap orang yang lalai menjalankan shari'a otomatis jatuh ke dalam kekafiran, sebagaimana dikemukakan para pendukung doktrin tauhid hakimiyya.

Menariknya, mereka sendiri tidak bisa menghindari penggunaan doktrin takfir ketika menganalisis konsekuensi-konsekuensi hukum bagi penguasa yang lalai menjunjung-tinggi shari'a. Mereka secara hati-hati membagi penguasa semacam itu ke dalam dua kategori; kafir i'tikadi (ingkar pada level keyakinan) dan kafir 'amali (ingkar pada level praksis). Jika yang pertama tidak lagi mereka anggap Muslim, maka yang kedua masih Muslim, tapi Muslim yang berbuat dosa. Penguasa yang tergolong ke dalam kategori pertama meliputi mereka yang menentang kebenaran hukum Allah dan RasulNya; mereka yang tidak menentang hukum Allah dan RasulNya, tapi meyakini bahwa hukum buatan manusia lebih baik dan lengkap daripada hukum buatan Allah; mereka yang menganggap keduanya setara; mereka yang tidak menganggap adanya kesetaraan antara hukum Allah dan hukum buatan manusia, dan masih menganggap yang pertama lebih baik daripada yang kedua, tapi masih bersikap terbuka untuk menerima yang kedua; dan mereka yang mencela serta menentang hukum Allah dan RasulNya.

Ambivalensi ini diperjelas dengan keyakinan kaum Salafi bahwa tunduk pada shari'a merupakan manifestasi tauhid karena shari'a mereka yakini sebagai satu-satunya hukum yang sah bagi umat Islam. Di sini jarak mereka dengan kaum Islamis, termasuk yang mempropagandakan tauhid hakimiyya sebenarnya sangat tipis. Hanya saja, mereka menolak premis kaum Islamis bahwa ketundukan pada shari'a menuntut umat Islam untuk mendirikan negara Islam. Bagi kaum Salafi, pendirian negara Islam bukanlah prioritas. Ia akan secara otomatis terwujud bila umat Islam dan penguasa mereka konsisten berpijak pada jalan yang benar. Klausul ini dalam konteks tertentu dapat berubah menjadi pedang bermata dua. Karena, ketidakkonsistenan berpijak pada jalan yang benar itu dapat menggugurkan kewajiban Muslim untuk taat kepada penguasa mereka.

Akar ambivalensi ideologi gerakan Salafi ini terletak pada kebijakan ideologis Saudi Arabia terutama pasca-peristiwa Juhayman yang, di satu sisi, meniscayakan kepatuhan pada penguasa yang ada, dan di sisi lain, mempotret dirinya sebagai satu-satunya contoh pemerintahan Islam yang secara konsisten menaati shari'a, jadinya mempertanyakan keabsahan sistem politik lainnya. Ketakutan atas menyebarnya ide-ide Islamisme revolusioner yang, pada gilirannya, akan menggeroti kekuasaan mereka mendorong pemerintah Saudi untuk mengembangkan doktrin anti-hizbiyya dan sekaligus citra sebagai pengawal shari'a yang paling konsisten. Kedua hal ini menjadi problematik untuk disandingkan dalam konteks dan situasi politik tertentu yang berbeda, yang bagi kaum Salafi sendiri bisa dinilai sebagai manifestasi dari pembangkangan terhadap shari'a.

Ambivalensi ini sekaligus merefleksikan kebijakan Saudi Arabia membendung desakan jihad dalam bentuk apapun di tanahnya sendiri, termasuk ketika Osama bin Laden meminta ijin mengarahkan veteran-veteran Perang Afghan untuk mengawal territorial Saudi dari kemungkinan serangan Irak pada awal 1990-an. Pada saat yang sama, Saudi selalu menjadi pemain kunci dalam memobilisasi sukarelawan jihad di kawasan-kawasan yang dilanda konflik, seperti Afghanistan, Kashmir, Bosnia, dan Checnya. Jihad global semacam ini dilegitimasi sebagai mekanisme pembelaan diri ketika supremasi shari'a dan keberlangsungan umat Islam terancam. Dalam konteks ini Saudi Arabia menempatkan dirinya sebagai pusat dunia Islam, yang paling peduli dengan nasib buruk yang akan mendera saudara-saudara Muslim mereka itu. Meskipun, beberapa syarat ditetapkan agar jihad menjadi sah, di antaranya harus melalui ijin penguasa yang sah dan hanya untuk tujuan-tujuan defensif.^{xxxii}

Paradoks Globalisasi

Sebagaimana disinggung di atas, radikalisme di dunia Islam tumbuh paralel dengan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung cepat, yang digerakkan oleh proses modernisasi dan globalisasi. Proses ini mendorong terjadinya penyebaran literasi, media

komunikasi, urbanisasi, serta integrasi politik nasional, yang secara tak terelakkan menghadirkan sejumlah paradoks yang memicu kompleksitas kehidupan sosial banyak kalangan masyarakat. Pudarnya bentuk-bentuk otoritas tradisional dan payung rimbun komunalitas, yang terjadi bersamaan dengan munculnya rasionalitas dan terbentuknya entitas politik yang bernama nation-state, mengakibatkan bergesernya cara orang memandang kehidupan. Weber melihat pergeseran itu sebagai wujud perubahan aksi komunal berbasis identitas (*Gemeinschaft*) menjadi aksi sosial berciri rasional (*Gesellschaft*), yang bergulir seiring dengan terjadinya sekularisasi. Ia secara khusus menggarisbawahi perubahan-perubahan institusional yang melibatkan diferensiasi, spesialisasi, dan berkembangnya bentuk-bentuk organisasi sosial birokratis dan hirarkis, serta kecenderungan-kecenderungan longitudinal yang meniscayakan apa yang disebutnya “the disenchantment of the world”.^{xxxiii} Durkheim mengamati gejala serupa ketika ia mengontraskan bentuk solidaritas mekanis dan organis. Menurut pendapatnya, ekspansi modernitas menggeser bentuk solidaritas mekanis yang berakar dalam kesadaran kolektif (*collective conscience*) masyarakat tradisional menjadi solidaritas organis yang berbasis pembagian kerja dan saling ketergantungan fungsional.^{xxxiv} Wilson menyebut fenomena ini dengan “societalization”, yang terjadi ketika jaringan ekstensif yang biasanya mengambil bentuk negara-bangsa mengubah tatanan kehidupan komunalitas yang bersifat lokal. Sebagai konsekuensi dari runtuhnya komunalitas, agama kehilangan signifikansi, baik sebagai sumber pengetahuan maupun dalam memelihara tatanan sosial.^{xxxv} Bagi Gellner, sistem negara-bangsa yang menerapkan kontrol atas institusi pendidikan sebagai jalan melakukan homogenisasi budaya berperan penting dalam menyediakan kesatuan konseptual dan idiom yang menggeser wibawa keyakinan agama.^{xxxvi}

Sarjana-sarjana sosial kontemporer berusaha secara sistematis menjelaskan dampak lebih jauh proses modernisasi dan rasionalisasi. Habermas, misalnya, berpendapat, mekarnya modernisasi mutlak membutuhkan rasionalitas komunikatif (*communicative rationality*)

dan ruang publik yang memungkinkan semua orang terlibat dalam debat-debat umum dan pertukaran opini.^{xxxvii} Menurut pendekar teori kritik sosial mazhab Frankfurt ini, rasionalitas komunikatif merupakan prasyarat bagi terciptanya keseimbangan antara “*system*” dan “*lifeworld*” dalam dunia modern yang sangat kompleks. Yang pertama merujuk kepada ruang birokratis dan ekonomis yang bertanggungjawab terhadap reproduksi material masyarakat, yang umumnya didikte oleh rasionalitas instrumental, sementara yang kedua merupakan ruang interaksi rekreasional-sosial yang lebih bersifat pribadi, seperti keluarga, kawan, dan asosiasi nirlaba. Habermas melihat dominannya “*system*” dalam masyarakat sekarang, ketika nalar instrumental menjadi bagian kehidupan sehari-hari dan nyaris menenggelamkan keberadaan “*lifeworld*”.^{xxxviii} Inilah basis gagasan Habermas tentang masyarakat sipil (*civil society*), yang keberadaannya sangat penting terutama dalam konteks krisis legitimasi yang terjadi ketika institusi-institusi modern gagal memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat kontemporer.^{xxxix}

Namun rasionalitas komunikatif kerap tersumbat oleh hegemoni sistem negara-bangsa dan tirani rezim yang berkuasa yang karena alasan stabilitas politik enggan memberikan ruang partisipasi yang memadai kepada seluruh komponen masyarakat. Kondisi dunia modern yang sangat paradoksal ini menimbulkan guncangan serius terhadap sistem disposisi berkelanjutan individual yang mengintegrasikan pengalaman-pengalaman masa lalu dan berfungsi sebagai matriks persepsi dan tindakan. Apa yang Bourdieu sebut habitus ini memungkinkan orang untuk merasa nyaman ataupun tak nyaman dengan tempat, suasana, praktik, tindakan, dan kebiasaan tertentu.^{xl} Bagi Calhoun (1995), habitus menentukan lingkup pilihan dan preferensi orang. Bertambahnya lingkup pilihan akan menciptakan sejumlah kompleksitas dan kebingungan.^{xli} Di tengah guncangan semacam itu, mimpi buruk menghampiri banyak orang, termasuk di kalangan mereka yang mengantongi gelar sarjana. Berita-berita di koran, majalah, radio dan televisi, serta percakapan-percakapan di warung kopi mengabarkan, angka pengangguran terus-

menerus membengkak, plus korupsi dan nepotisme yang tak pernah lelah membayang-bayangi masa depan bersama.

Gelombang globalisasi yang datang di tengah bayang-bayang kegagalan sistem negara-bangsa untuk mengintegrasikan massa perkotaan melalui kesejahteraan ekonomi, dan menjamin ruang partisipasi bagi banyak kalangan masyarakat membawa berbagai konsekuensi.^{xlii} Terdapat tiga model teori globalisasi dalam ranah ilmu-ilmu sosial. Teori ekonomi-politik (*political economy*) menganggap ekspansi kapitalisme sebagai inti proses yang menyebar secara cepat memunculkan sistem negara-bangsa yang membelah dunia menjadi dunia maju, berkembang, dan terbelakang.^{xliii} Konsep ini, karenanya, memiliki perbedaan mendasar dengan teori kedua, yang mengonseptualisasikan globalisasi sebagai proses yang berlangsung secara bertahap dan simultan di seluruh dunia sehingga tidak ada masyarakat yang terbebas dari pengaruhnya. Teori ini menekankan globalisasi sebagai proses kebudayaan yang berlangsung masif dan menuntut penyesuaian-penyesuaian di tingkat lokal, yang melahirkan hibridisasi, atau dalam beberapa hal, meminjam istilah Robertson, *glocalization*.^{xliiv} Sebagaimana disarankan Lubeck, karena globalisasi menebar pengaruh melalui institusi-institusi lokal yang historis ia mengisyaratkan lokalisasi apa saja yang bersifat global.^{xliv} Model terakhir berkonsentrasi pada gejala meningkatnya ketergantungan antara-bangsa, yang melahirkan perbedaan-perbedaan dalam formasi identitas dan kode-kode tingkah laku.

Apa yang harus ditekankan di sini adalah bahwa globalisasi, sebagaimana dipaparkan Appadurai, telah mengubah relasi masyarakat dengan ruang, dan sebagai konsekuensinya, menggerus pola-pola hubungan sosial serta memudahkan mekanisme kontrol sosial dan representasi politik yang telah melembaga.^{xlvi} Bagi Castells, globalisasi secara tak terelakkan menggoncang institusi-institusi sosial, mengubah budaya, memperlebar jurang kaya-miskin, dan secara simultan menyebabkan banyak orang merasa kehilangan kontrol atas dunia sosial mereka.^{xlvii} Dengan kata lain, globalisasi merelativisasi identitas yang merupakan sumber makna bagi setiap

orang dan pijakan bagaimana orang mengidentifikasi secara simbolik arah dan tujuan tindakan-tindakan yang mereka lakukan. Melucci (1989) menyebut gejala ini sebagai “*homelessness of personal identity*,” yang membuat orang kehilangan orientasi dan definisi tentang dirinya.^{xlviii} Dalam situasi demikian, ajakan untuk kembali ke identitas dasar menemukan konteksnya sehingga bergema cukup kencang di kalangan masyarakat. Dibangun di atas “materi tradisional bentukan dunia komunal,” identitas dasar itu membantu mereka yang mengalami krisis identitas untuk membangun kembali makna dan sekaligus menemukan alternatif terhadap tatanan global.^{xlix}

Radikalisme keagamaan merupakan refleksi atas usaha pencarian alternatif dan sekaligus respons reaksioner terhadap globalisasi. Radikalisme dan globalisasi memang mempunyai kaitan yang sangat erat. Sebagaimana dijelaskan Bauman:

Bagian integral proses globalisasi adalah segregasi, pemisahan dan peminggiran spasial yang progresif. Kecenderungan-kecenderungan neo-tribalisme dan fundamentalisme, yang menggambarkan dan mengartikulasikan pengalaman banyak orang berhadapan dengan globalisasi merupakan turunan yang sah dari proses globalisasi itu sendiri dan sekaligus bentuk hibridisasi budaya hegemonik global.¹

Berbeda dengan Bauman, Turner melihat radikalisme, dalam semua bentuknya, termasuk radikalisme Islam, sebagai benteng pertahanan terakhir dari modernitas ketika berhadapan dengan budaya konsumerisme post-modern dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks ini Islam yang relatif tidak bermasalah dengan modernisasi dan bahkan aktif mempromosikannya menghadapi problem yang sangat rumit ketika harus berhadapan dengan budaya post-modern. Post-modernisme telah menggeser teologi menjadi hanya sekadar narasi, dan jadinya mendekonstruksi semua klaim-klaim kebenaran agama. Bagi Turner, fundamentalisme keagamaan, yang merupakan akar radikalisme, tampil menjadi penentang utama konsumerisme, meski tidak menolak pemakaian format komunikasi modern, demi mewujudkan dan mempromosikan impiannya. Inilah

alasan kenapa fundamentalisme keagamaan tidaklah mungkin didamaikan dengan budaya post-modern.ⁱⁱ

Meskipun dalam beberapa hal argumen Turner memiliki kebenarannya, saya cenderung mengatakan bahwa radikalisme Islam bukanlah sekadar bentuk oposisi ideologi-ideologi tradisional ataupun posisi-posisi alternatif berbasis komunitas terhadap globalisasi. Konsisten dengan penjelasan Bauman, ia lebih merupakan jalur alternatif yang dibangun individu-individu yang termarginalisasi untuk meraih globalisasi. Ketika globalisasi berlari sangat kencang dan mustahil dikejar, mereka berusaha membangun garis lintasan tersendiri yang berada di luar lintasan yang ada, lengkap dengan pagar ideologis berbasis komunalitas. Dari perspektif ini, radikalisme Islam bisa dikonseptualisasikan sebagai gerakan sosial baru (*new social movement*) yang berkembang sebagai bagian dari proses globalisasi itu sendiri.

Daya tarik gerakan radikal terletak dalam kemampuannya menawarkan payung alternatif dalam wadah ikatan komunitas yang berdiri terpisah dari masyarakat terbuka (*open society*) di sekitar mereka. Ia muncul mendengungkan seruan terbuka kembali ke identitas dasar dan menyapa mereka yang ingin melakukan *hijra* (migrasi) internal untuk melindungi diri dari noda-noda dan godaan dunia luar. Dalam karya terbaru mereka Almond, Appleby dan Sivan mencatat seruan untuk kembali ke identitas dasar sebagai simpul penting yang terdapat dalam semua gerakan fundamentalis keagamaan kontemporer (Kristen, Islam dan Yahudi). Mereka menggunakan istilah "*enclave*" sebagai metafor untuk menyebut seruan itu dan menekankannya sebagai "impuls dasar yang terletak di belakang kemunculan tradisi yang bangkit berupaya menghadang serbuan modernitas."^{lii}

Di dalam tembok tebal eksklusivitas yang berbalut marjinalitas itulah pengikut gerakan radikal mengonsolidasikan identitas melalui apa yang dalam istilah Castells disebut *the exclusion of the excluders by the excluded*.^{liii} Pada saat yang sama, mereka membangun perlawanan terhadap tatanan hegemonik global. Karena

hegemoni itu dibangun melalui wacana, perlawanan tersebut juga sering berlangsung melalui wacana dan ditujukan terutama pada sistem politik, ekonomi dan budaya sekular, yang dianggap sebagai akar terjadinya marjinalitas tersebut. Menurut Bobby Sayyid, masalah ini berakar dari fakta kegagalan rezim-rezim penguasa di dunia Islam dalam upaya mereka meniru model pembangun Barat. Ketika berkuasa mereka menghapus tradisi dan institusi yang dianggap terbelakang dan pada saat yang sama, memilih model Barat yang mereka anggap sebagai kunci kemajuan dan kemakmuran.^{liv} Namun modernisasi yang mereka jalankan buntu dan gagal mencapai pembangunan ekonomi yang dijanjikan. Alih-alih, alienasi dan ketergantungan semakin mendalam. Di bawah kekuasaan rezim yang represif protes langsung terhadap situasi semacam ini hampir tidak mungkin terjadi. Individu-individu yang termarginalisasi mengalihkan protes itu terhadap Barat, simbol yang telah diagungkan rezim yang berkuasa. Sambil menawarkan syari'ah sebagai alternatif dan solusi terhadap krisis, serta cetak biru bagi penciptaan masyarakat adil dan makmur, mereka membangun budaya enklaf yang berdiri terpisah dari masyarakat sekitar. Dengan cara demikian, kontrol atas ruang sosial kembali mereka peroleh, sekalipun dengan cara membatasi kawasan kontrol itu ke dalam lingkup sempit komunalitas. Posisi individu yang berada di dalamnya sekaligus terkontrol, tidak lagi sekadar sebagai objek tapi sebagai subjek, aktor-aktor kolektif yang menentukan sendiri makna holistik dalam pengalaman bersama. Bentuk resistensi yang bersifat pasif ini hanya memerlukan sedikit sentuhan untuk bermetamorfosis menjadi perlawanan terbuka bermantra jihad. Di tengah ketatnya persaingan untuk memperebutkan ruang publik jihad memancarkan aura yang kuat yang dapat mentransformasikan kefrustrasian menjadi heroisme.

Kesimpulan

Gerakan Islam politik yang menyulut api militansi dan radikalisme bukanlah sekadar masalah ideologis, tapi merupakan gejala modern yang sangat kompleks, yang berhubungan dengan

sejarah, dinamika politik, pergeseran-pergeseran geo-strategis, serta persoalan-persoalan sosial yang diakibatkan proses modernisasi dan globalisasi. Ekspansi sistem *nation-state* modern menggantikan kekhalifahan, keamiran, dan bentuk-bentuk pemerintahan feodal lainnya yang berbasis kekeluargaan dan kesukuan pada permulaan abad ke-20 menyulut letupan api radikalisme Islam. Dilatari penerapan sistem negara-bangsa yang melahirkan elite-elite politik baru dan kelas sosial ekonomi pendukung mereka sekaligus menggeser dominasi kaum *status-quo*, ideolog-ideolog Islamis terkemuka memperkenalkan gerakan pemikiran yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai ideologi politik, berhadap-hadapan dengan ideologi-ideologi besar lainnya abad ke-20. Namun momentum ledakan radikalisme Islam baru terjadi setengah abad kemudian, ketika rezim-rezim yang berkuasa di dunia Islam, yang menggantikan penguasa-penguasa kolonial, gagal memenuhi janji-janji mereka untuk mensejahterakan rakyat. Radikalisme Islam, dengan demikian, bisa dibaca sebagai ungkapan protes atas kegagalan tersebut dan sekaligus harapan akan munculnya sistem politik, sosial dan ekonomi yang lebih menjanjikan.

Gelombang modernisasi dan globalisasi mendorong rasa frustrasi yang menyelimuti individu-individu yang tidak begitu beruntung dalam percaturan politik yang terjadi pada ranah negara-bangsa ke titik yang ekstrem; krisis identitas. Berbasis jaringan global yang makin ketat, di mana lokalitas dan identitas personal menjadi terkikis, globalisasi memang mengacaukan mekanisme kontrol sosial dan representasi politik yang ada. Ketika sistem politik yang mengambil bentuk *nation-state* tidak bekerja sebagaimana mestinya, baik karena lemahnya sistem akuntabilitas dan transparansi, maupun merajanya korupsi, globalisasi tak pelak lagi menghadapkan orang pada penderitaan dan kesengsaraan. Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika karena ekspansi globalisasi, banyak individu cenderung merasa kehilangan kendali atas kehidupannya, lingkungannya, pekerjaannya, ekonominya, pemerintahannya, negaranya, dan akhirnya atas nasibnya di bumi ini. Gerakan

radikalisme Islam datang menawarkan jalan keluar ilusif dan sekaligus payung komunalitas alternatif melalui pengembangan *enclave culture*. Di dalamnya kebanggaan anggota karena merasa berbeda dari masyarakat terbuka (*open society*) di sekitar mendapat penekanan dan perasaan akan kepastian jadi tercapai.

Dalam konteks inilah isu penerapan syari'ah, pendirian *khilafah Islamiyya* dan bahkan jihad yang didengung-dengungkan kaum Islamis memiliki arti signifikan. Isu-isu Islamis semacam ini hadir sebagai wacana tandingan (*counter-discourse*) dan sekaligus simbol yang bisa digunakan oleh individu-individu yang terpinggirkan dalam pusaran arus deras modernisasi dan globalisasi untuk mengekspresikan rasa marah dan frustrasi mereka. Bagi sebagian, jihad merupakan pilihan yang paling tepat untuk menghadapi tembok McWorld yang terus-menerus memamerkan dominasinya, tanpa hirau pada persoalan-persoalan yang membayangkan kehidupan bersama. Dengan mengibarkan simbol-simbol jihad, mereka sebenarnya sedang berusaha untuk melawan ketidakmampuan dan kefrustrasian itu dan sekaligus membangun identitas serta martabat mereka—betapapun ilusifnya—di ruang publik. Dilihat dari perspektif gerakan sosial baru, radikalisme Islam dapat disimpulkan sebagai bagian dari perjuangan sebagian kalangan masyarakat untuk menata ulang hubungan mereka dengan bentuk-bentuk baru pengetahuan instrumental dan komunikatif, dan sekaligus respons terhadap perubahan ekonomi dan sosial yang berlangsung cepat yang digerakkan oleh proses modernisasi dan globalisasi.

Catatan

- (i) Paper disampaikan dalam Workshop *Muncul dan Berkembangnya Varian Keagamaan Islam Kontemporer di Indonesia: Islam, Negara Bangsa Dan Globalisasi*, Kerjasama LIPI – IICAA – JSPS, Jakarta, Ruang Seminar Besar Widyagraha LIPI, Lantai 1, Jl. Jendral Gatot Subroto 10 Jakarta, 30 Oktober 2008.

- (ii) Nikki R. Keddie, "New Religious Politics: Where, When and Why Fundamentalism Appear?" *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998).
- (iii) Diskusi lebih rinci tentang konsep ini lihat Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991). Sebagai perbandingan, lihat Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (London: I.B. Tauris, 1995); dan Ahmad S. Moussalli (ed.), *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities* (Reading: Ithaca Press, 1998).
- (iv) Rujukan utama tentang Ikhwan al-Muslimin adalah R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1969); dan tentang Jama'at-i Islami adalah Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution* (London: I.B. Tauris, 1994).
- (v) Lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); lihat juga John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, edisi kedua (Syracuse: Syracuse University Press, 1994).
- (vi) Gilles Kepel, *Jihad, the Trail of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 2002)
- (vii) Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Sebagai perbandingan lihat John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), halm. 23.
- (viii) Lihat lebih jelas tentang kelompok-kelompok ini dalam Noorhaidi Hasan, "Faith and Politics: the Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia," *Indonesia* 73 (April 2002): 145-69; dan Noorhaidi Hasan, "September 11 and Islamic Militancy in Post-New Order Indonesia," dalam K.S. Nathan dan M Hashim Kamali (eds.), *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century* (Singapore: ISEAS, 2005).

- (ix) Cary Fraser, "In Defense of Allah's Realm: Religion and Statecraft in Saudi Foreign Policy Strategy," dalam Susanne Hoeber Rudolph dan James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States* (Oxford: Westview Press, 1997).
- (x) Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus in 20. Jahrhundert* (Leiden: Brill, 1990).
- (xi) Gilles Kepel, *Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, diterjemahkan Jon Rothschild (London: Cornell University Press, 1985).
- (xii) Tentang revolusi ini lihat Michael J. Fischer, *From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1980). Sebagai perbandingan lihat Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley: University of California Press, 1983).
- (xiii) Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002).
- (xiv) Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, diterjemahkan Carol Volk (Harvard: Harvard University Press, 1996).
- (xv) Lihat Francois Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London: I.B. Tauris, 2003), pp. 54-7.
- (xvi) Untuk lebih rinci lihat Barnett R. Rubin, "Arab Islamists in Afghanistan," dalam John L. Esposito (ed.), *Political Islam, Revolution, Radicalism, or Reform?* (Colorado: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1997); dan Ahmed Rashid, *Taliban: Islam, Oil and Great Game in Central Asia* (London: I.B. Tauris, 2000).
- (xvii) Tentang metamorfosis organisasi ini lihat Jason Burke, *Al-Qaeda, Casting a Shadow of Terror* (London: I.B. Tauris, 2003).
- (xviii) Tentang peran penting LIPIA dalam penyebaran Wahhabisme di Indonesia periksa Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca, N.Y.: SEAP Cornell University, 2006).

- (xix) See Abdul Aziz, "Meraih Kesempatan Dalam Situasi Mengambang: Studi Kasus Kelompok Keagamaan Mahasiswa Universitas Indonesia," *Penamas: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat* 20,7 (1995): 7-10. On the role of Rahmat Abdullah and Abu Ridho in this movement, see "Ikhwanul Muslimin: Inspirasi Gerakan Tarbiyah," *Suara Hidayatullah*, August 2001.
- (xx) Aziz, "Meraih Kesempatan Dalam Situasi Mengambang," pp. 7-8. See also Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), pp. 88-93.
- (xxi) Tentang PK(S), lihat Mathias Diederich, "A Closer Look at *Dakwah* and Politics in Indonesia: The *Partai Keadilan*: Some Insights into its History and an Analysis of its Programs and Statutes," *Archipel* 64 (2002): 101-15; Damanik, *Fenomena Partai Keadilan*; and Elizabeth Fuller Collins, "Islam is the Solution: *Dakwah* and Democracy in Indonesia," *Kultur, The Indonesian Journal for Muslim Cultures* 3,1 (2003): 143-82.
- (xxii) Pengantar tentang gerakan ini lihat see D. Commins, "Taqiy al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party," *The Muslim World Journal* 81 (1991): 194-211; S. Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb ut-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996).
- (xxiii) Tentang penyebaran gerakan ini lihat Rusydi Zakaria, "Studi Awal tentang Kelompok-kelompok Keagamaan di Kampus Universitas Pajajaran," *Penamas: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat* 20,7 (1995): 17-18.
- (xxiv) Lebih jelas tentang kemunculan gerakan Salafi di Indonesia, lihat Noorhaidi Hasan, "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21, 1 (2007): 83-94.
- (xxv) Thomas Hegghammer dan Stéphane Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi

- Revisited,” *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007): 103-122.
- (xxvi) Ibid.
- (xxvii) Salah satu manual penting para pengikut NII adalah Imaduddin al-Mustaqim, *Risalah Tarbiyah Islamiyah: Menuju Generasi yang Diridhoi Allah* (n.p: n.p, n.d).
- (xxviii) Diskusi lebih lengkap tentang NII lihat Santosa, “Modernization, Utopia, and the Rise of Islamic Radicalism,” pp. 451-4. See also Bruinessen, “Genealogies of Islamic Radicalism,” and Sidney Jones, “Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the ‘Ngruki Network’ in Indonesia,” *Asia Report 42* (Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 2002).
- (xxix) Santosa, “Modernization, Utopia, and the Rise of Islamic Radicalism,” pp. 451-4.
- (xxx) Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992), pp. 70-3.
- (xxxi) Yvonne Y. Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival,” in Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, p. 77.
- (xxxii) Noorhaidi Hasan, “Between Transnational Interest and Domestic Politics: Understanding Middle Eastern Fatwas on Jihad in the Moluccas,” *Islamic Law and Society* 12, 1 (2005): 73-92.
- (xxxiii) Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, diterjemahkan, diedit dan diberi kata pengantar oleh H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge, 1958), p. 51. Sekularisasi ditandai dengan merosotnya peran agama sebagai institusi penting bagi kehidupan masyarakat, yang secara tak terelakkan melahirkan sejumlah turbulensi sosial. Dalam sistem sosial modern tidak ada ruang bagi konsep penyelamatan akhir. Setiap masalah sosial harus diatasi dengan keahlian teknis dan organisasi birokratis. Lihat Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), halm. 47-8.

- (xxxiv) Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: The Free Press, 1964), halm. 168-73.
- (xxxv) Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- (xxxvi) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983).
- (xxxvii) Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society* (Bostn: Beacon Press, 1984), halm. 145.
- (xxxviii) Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action, Vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston: Beacon, 1987), halm. 153-5.
- (xxxix) Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: MIT Press, 1978), halm. 363-70.
- (xl) Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York: Cambridge University Press, 1977), halm. 72.
- (xli) Craig Calhoun, *Critical Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1995), halm. 152.
- (xlii) Mengenai arti globalisasi lihat Donatella Della Porta dan Hanspeter Kriesi, "Social Movements in a Globalizing World: an Introduction," dalam Donatella Della Porta, Hanspeter Kriesi dan Dieter Rucht (eds.), *Social Movements in a Globalizing World* (London: Macmillan, 1999), halm. 3-4.
- (xliii) Lihat, antara lain, R. Kilminster, *The Sociological Revolution: From the Enlightenment to the Global Age* (London: Routledge, 1998).
- (xliv) R. Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publications, 1992).
- (xlv) Paul M. Lubeck, "The Islamic Revival, Antinomies of Islamic Movements under Globalization," dalam Robin Cohen dan Shirin M. Rai (eds.), *Global Social Movements* (London: The Athlone Press, 2000).

- (xlvi) Arjun Appadurai, "The Production of Locality," dalam Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (London: Routledge, 1995), halm. 204-5.
- (xlvii) Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. II, *The Power of Identity*, (Oxford: Blackwell, 1999), halm. 1-2.
- (xlviii) Alberto Melucci, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (London: Hutchinson, 1989), halm. 109.
- (xlix) *Ibid.*, halm. 20.
- (l) Z. Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998), halm. 3.
- (li) Bryan S Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (London and New York: Routledge, 1994).
- (lii) Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby, dan Emmanuel Sivan, *Strong Religion, The Rise of Fundamentalism around the World* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 2003).
- (liii) Castells, *The Power of Identity*, halm. 9.
- (liv) Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed Books, 1997), halm 158.

b. Presentasi Lisan

Asalamualaikum Wr. Wb. Saya harus mengucapkan terima kasih kepada LIPI. Pak Hisyam khususnya yang mengundang saya untuk hadir disini dan saya kira di tengah kejenuhan kita yang membaca laporan-laporan yang menyorot tentang gerakan-gerakan Islam di Indonesia pasca Soeharto dari perspektif yang agak *narrow*, yang bertumpu pada upaya untuk mencari simpul-simpul Jaringan Jamaah Islamiyah yang dianggap sebagai kepanjangan tangan dari Al-Qaeda. Inisiatif LIPI patut di apresiasi karena secara khusus melalui email-email yang di kirim ke saya. Workshop ini ingin mendiskusikan berbagai varian gerakan Islam kontemporer dengan

melihat 3 simpul yang sangat penting. Yang saya kira harus di garis bawah secara jelas. Bila kita ingin memahami gejala itu yaitu simpul Islam, *nation state* dan *globalization*. Ini memang tema yang menarik dan sangat kompleks. Saya kira diskusi kita pada hari ini sejak session pertama sudah memperlihatkan kompleksitasnya. Ada banyak tadi kebingungan di kalangan peneliti, juga pengamat, meletakkan berbagai varian gerakan Islam di Indonesia pasca Soeharto. Saya lebih cenderung menyebutnya pasca Soeharto ketimbang di Indonesia kontemporer karena memang ada ketidakjelasan. Nah kompleksitas inilah yang kemudian saya kira, pertama-tama memang terlihat diskusi kita di pagi hari. Ini bukan saja terjadi di Indonesia, dalam lingkup yang luas juga para analis, sarjana dan teoritis berupaya membuat klarifikasi atas tema yang biasa di diskusikan menggunakan berbagai macam istilah dan konsep. Kita tahu ada istilah *Islamic Fundamentalism*, ada istilah *Islamic Revivalism*, *Political Islam*, *New Religious Politics*. Ini istilah yang dipakai ilmuwan dan kadang bertukar *inchangeble* bisa dipertukarkan antara istilah satu dan istilah lain. Secara jelas memperlihatkan kompleksitas tema yang kita diskusikan pada hari ini. Tapi ada saya kira istilah yang bisa mengcover, *umbrella term* istilahnya yang bisa kita pakai untuk membahas berbagai varian gerakan Islam kontemporer ini, yaitu Islamism. Karena sebagai mana tadi saya singgung sebenarnya di dalam pertanyaan saya Islamisme itu secara sederhana bisa kita definisikan sebagai sebuah aktifisme yang memperlihatkan adanya persinggungan antara agama dan politik dan sekaligus menunjukkan nuansa aktifisme baik secara individual atau kolektif yang bertujuan untuk mendorong terjadinya perubahan dengan memakai Islam. Islam dijadikan sebagai bendera untuk mendorong wacana yang mereka kembangkan masing-masing ke dalam ruang diskusi. Saya kira kita harus mencermati secara jelas simpul-simpul ketika gerakan Islamisme adalah sebuah aktifisme tapi dari Islamisme ini ada banyak turunannya termasuk gerakan-gerakan Islam radikal, yang lebih moderat lagi termasuk yang liberal.

Sebenarnya bisa, baik kategori bisa dimasukkan ke dalam lingkup konsep ini, namun ada banyak strategi, ada banyak cara yang ditempuh oleh masing-masing aktor untuk mendorong wacana mereka masing-masing dan karena itu juga untuk menawar posisi di ruang publik. Jika varian-varian radikal menggunakan simbol-simbol jihad, khilafah Islamiyah, menggunakan bahasa-bahasa yang serem tetapi kawan-kawan yang lebih moderat atau bahkan liberal menggunakan simbol demokrasi, *human rights*, *gender equality*, ujung-ujungnya sebenarnya iya secara positif. Saya ingin mengatakan bahwa ini bagian dari sebuah pergulatan untuk meraih *power* dalam pengertian yang luas.

Kita lihat latar belakangnya kenapa apa yang disebut gerakan Islamisme ini muncul awal-awalnya pada akhir abad ke 19 itu mengalami keterpurukan berhadapan dengan ekspansi kolonialisme yang mengambil alih rezim-rezim yang sebelumnya berkuasa di dunia Islam. Sebenarnya sejak saat terjadinya ekspansi itu telah muncul upaya-upaya yang dilakukan oleh berbagai kalangan di dunia Islam untuk menyuarkan kegelisahan mereka. Kita lihat misalnya pada awal abad ke 20 seiring dengan ekspansi format negara bangsa modern menggantikan sistem kekhalifahan, keamiran dan bentuk-bentuk pemerintahan feodal lainnya yang berbasis kekeluargaan dan kesukuan letupan Islamisme itu mulai memperlihatkan api pengaruhnya. Pelopornya tidak lain adalah Hasan Al-Banna, pendiri *Ikhwanul Muslimin* di Mesir dan juga Abul Ala Almaududi pencetus partai Jamaat Islami di Indo-Pakistan. Mereka memperkenalkan gerakan pemikiran yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai ideologi politik berhadapan dengan ideologi-ideologi politik besar lainnya abad ke 20. Tetapi mereka melegitimasi visi baru ini dengan merujuk pada seruan purifikasi, seruan pemurnian Islam yang akarnya sudah ada pada zaman-zaman awal Islam. Atau tepatnya sejak Ahmad Ibnu Hambal mempopulerkan gerakan konservatisme di dalam hukum Islam. Itu mazhabnya Hambali sangat strike, rigid di dalam menginterpretasikan teks-teks. Lalu secara lebih artikulatif Ahmad Ibnu Taimiyah datang meneruskan seruan itu diteruskan oleh

muridnya Ibnu Qayim Az-Jauziah. Dan kemudian pada abad ke 18 datang Muhamad Ibnu Abdul Wahab yang memperkenalkan apa yang kemudian kita kenal sebagai gerakan Wahabi di Arabian-Penninsula. Gerakan Wahabi ini bisa dikatakan sebagai embrio dari gerakan Islam radikal di dunia Islam moderen. Muhamad Abduh dalam beberapa hal meneruskan seruan reformisme yang sudah didengungkan oleh Muhamad Ibnu Abdul Wahab. Tetapi Muhamad Abduh tidak saja berfokus pada seruan purifikasi tetapi juga coba menggabungkannya atau mendamaikannya dengan modernitas. Di dalam prinsip reformisme itu sendiri terkandung sebuah spirit untuk mengadopsi ilmu pengetahuan dan kemajuan barat, ini gerakan reformisme yang kemudian formatnya berubah-ubah. Ini yang disesuaikan dengan keadaan ketika itu. Sayangnya kemudian bersinggungan secara intens dengan sentimen-sentimen anti dominasi Barat yang ketika itu mulai berkembang seiring, sebagaimana saya katakan tadi, ekspansi sistem negara bangsa.

Ikhwanul Muslimin kemudian berkembang di seluruh dunia Islam, tapi yang patut dicatat saya kira adalah gerakan Islamisme. Ini mencapai momentumnya baru pada tahun 1970an ketika rezim-rezim yang berkuasa di dunia Islam mengalami kegagalan untuk meneruskan visi pembangunan yang diwariskan oleh rezim kolonial sebelumnya. Jadi ketika pemerintah kolonial meninggalkan tanah jajahan. Ada harapan yang cukup kuat di kalangan masyarakat muslim bahwa rezim-rezim domestik penerus mereka akan sanggup atau akan membawa lebih banyak kemajuan kepada mereka. Tetapi apa yang terjadi kemudian terutama pasca kekalahan dunia Arab dalam perang melawan Israel pada tahun 1967an adalah potret kegagalan rezim-rezim tersebut. Bukan saja untuk mengatasi kekuatan militer Israel tetapi bahkan untuk memenuhi janji-janji dasar untuk menyediakan lebih banyak lapangan kerja, pendidikan, sarana prasarana dan lain-lain kepada masyarakat. Sejak saat itulah semboyan *Islam is The solution* mulai bergema luas di kalangan muslim. Semboyan ini sebenarnya adalah protes atas kegagalan rezim-rezim itu. Tapi kemudian sasaran protes itu tidak selalu ke

rezim-rezim yang berkuasa ketika itu. Karena kita tahu bahwa rezim-rezim yang berkuasa di dunia Islam gagal untuk memenuhi banyak janjinya lalu berusaha untuk menerapkan represi, tidak membuka ruang partisipasi publik karena kalau itu dibuka dia tahu, rezim-rezim itu tahu persis bahwa kekacauan akan semakin meluas dan akan berujung pada kejatuhan rezim-rezim tersebut. Ditengah represi yang semakin meluas, yang diterapkan oleh rezim-rezim yang berkuasa di dunia Islam itulah kemudian protes kepada rezim itu menggunakan simbol-simbol, di antaranya adalah simbol Barat, jihad, khilafah Islamiyah dan lain sebagainya. Kita tahu ini sebenarnya, sebagaimana saya katakan tadi, usaha orang untuk menawar ruang partisipasi. Mencoba untuk menegosiasikan ulang struktur politik yang tidak menguntungkan banyak orang, yang hanya menguntungkan segelintir elit yang dekat dengan lingkaran kekuasaan.

Kita tahu juga di Indonesia pada zaman Orde Baru, apa yang terjadi? Ada begitu banyak orang yang terpinggirkan, yang tidak dapat masuk ke dalam lingkaran kekuasaan. Mereka mencoba untuk menawarkan pilihan-pilihan lain agar orang tahu bahwa kesetiaan mereka terhadap *nation state* misalnya tidak selalu menguntungkan. Tapi perlu dicatat bahwa semangat Islamisme ini, api Islamisme ini menyebar ke seluruh belahan dunia karena bersinggungan dengan pergeseran-pergeseran geostrategik yang terjadi di kawasan dunia Islam tadi, seiring dengan kekalahan dunia Arab dalam perang melawan Israel pada tahun 1967. Pengaruh Mesir sebagai lokomotif dunia Islam dengan sosialisme nasionalisnya yang dipimpin waktu itu oleh Gamal Abdul Nasser dan di belahan-belahan lain juga kita mengenal Nehru, Soekarno di Indonesia, mereka semua adalah pelopor KTT Asia-Africa. Gamal Abdul Nasser mencoba untuk melebarkan pengaruhnya terutama di kawasan Timur Tengah dengan bendera nasionalisme sosialis tetapi ternyata pada tahun 1967 kepemimpinan Gamal Abdul Nasser mengalami kegagalan total. Kalah telak dalam perang melawan Israel. Ini ada kevakuman sebenarnya, kevakuman kepemimpinan di dalam dunia Islam. Titik sentral di dalam dunia Islam, lalu juga ideologis, lalu Saudi Arabia

melihat kevakuman ini dan untuk kepentingan-kepentingan geostratejik juga berusaha untuk mengisinya. Kepentingan utama Saudi Arabia ketika itu adalah ia ingin mengukuhkan posisinya sebagai pusat dunia Islam. Dan ini rupanya direstui oleh Amerika karena bagi Amerika perkembangan sosialisme nasionalis bukanlah hal yang sehat untuk kawasan dunia Islam. Saudi dipersilahkan untuk melebarkan pengaruhnya, dan bagi Saudi kepentingannya dengan menancapkan dirinya sebagai pusat dunia Islam sebenarnya dia bisa mengukuhkan posisinya sebagai *Khadimul Haramain*, pengawal 2 tempat suci Mekkah dan Madinah. Dan juga sakralitas monarki kerajaan Saudi itu sendiri. Itu 2 hal yang tidak bisa ditawar-tawar bagi Saudi Arabia, Apapun juga bayarannya akan mereka tempuh asalkan 2 hal ini tidak goyah. Karena itulah kemudian Saudi melebarkan pengaruhnya, tetapi sayangnya dia menggunakan Wahabisme sebagai komoditas yang di ekspor. Dan dengan cara itu mereka merasa yakin akan dapat memperluas pengaruh itu.

Bersamaan dengan pengaruh Wahabisme ini sebenarnya ideologi Islamis juga ikut menyebar *by products of Saudi Arabian explode of Wahabism* ke berbagai belahan dunia. Jadi konteksnya begini. Ketika Saudi mencoba untuk menggantikan posisi Mesir sebagai pusat dunia Islam. Itu juga Saudi tidak ragu-ragu untuk membuka diri bagi pelarian-pelarian Ikhwanul Muslimin dari Mesir. Tahun 1966 Said Qutb dieksekusi, digantung. Banyak aktifis Ikhwan Muslimin kemudian mencari tempat suaka, mencari tempat pelarian. Saudi saat itu membuka pintu lebar-lebar, silahkan kalau mau datang ke negeri kami, kami akan lindungi. Bagi Saudi itu untuk menunjukkan komitmennya sebagai pemimpin dunia Islam. Karena kebijakan ini lalu kemudian ideologi Ikhwanul Muslimin, ideologi Jamaat Islami menyebar melalui paket Wahabisme yang tadi di ekspor oleh Saudi Arabia. Termasuk juga didalamnya Hizbut Tahrir yang tadinya pengaruhnya hanya dalam lingkup Palestina bisa secara perlahan-lahan juga ikut menyebar ke berbagai belahan dunia. Karena ada banyak mahasiswa yang mendapat kesempatan untuk mendengar ceramah-ceramah, halaqah, di dalam halaqah dauroh, workshop

semacam ini dimana tokoh-tokoh Islamis, ideolog-ideolog Islamis memberikan paparan tentang gerakan mereka. Dan itu pengaruhnya kemudian terasa di Indonesia, ketika pada tahun 1970an gagasan tentang Islam bukan saja sebagai agama tapi juga sebagai ideologi politik sistem ekonomi, sebagai sebuah nidham, sistem sosial dan lain-lain itu mulai bergema di Indonesia. Dan karena Saudi biasanya memakai agen lokal maka di dalam konteks Indonesia penyebarannya itu terjadi melalui corong Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, karena Dewan Da'wah menerima dana yang cukup besar dari Saudi dalam konteks kampanye Wahabisme tadi. Maka kemudian pengaruh ideologi Islamis itu dapat dengan mudah dan cukup cepat mengalir ke berbagai tempat di Indonesia, terutama di kampus-kampus universitas, karena memang Dewan Da'wah mencanangkan kampus universitas sebagai titik sentral bagi penyebaran ideologi itu. Inilah kira-kira latar belakangnya tetapi tahun 1979an Saudi belajar dari pengalaman pahit ketika kelompok Juhaiman Al-Tahbi menduduki Masjidil Haram selama 1 minggu lebih. Dan sejak saat itu Saudi tidak ingin lagi berkompromi atau menolak untuk berkompromi dengan varian-varian Islamisme yang radikal. Ekspor Wahabisme sepanjang tahun 1970an itu adalah Wahabisme yang lebih konservatif secara politik menolak hizbiyah, partai politik, mereka menolak secara sangat keras takfir, doktrin yang *memblame* seorang penguasa yang tidak mentaati syariah atau tidak menerapkan Undang-Undang syariah itu sebagai penguasa yang kafir. Sebenarnya kepentingan Saudi adalah bagaimana monarki Ibnu Saud itu bisa dipertahankan karena, Juhaiman mengguncang, apalagi kemudian revolusi Iran meletus tahun 1979. Ancaman terhadap Saudi itu semakin meluas. Khumaini secara tegas mengusulkan agar Mekkah dan Madinah di internasionalisasi. Ekspor Wahabisme kemudian berlangsung secara lebih *massive*.

Saudi mengundang banyak anak-anak muda berbakat dari kalangan pelajar-pelajar Islam untuk belajar di universitas-universitas di sana. Inilah yang secara jelas kita lihat pada tahun pertengahan 1980an kesini muncul gerakan salafi, yang menyebut dirinya secara

... jelas sebagai salafi. Ini sebenarnya adalah, bagi saya *reconstructed Wahabism*. Intinya adalah gerakan wahabi yang dikemas disesuaikan dengan kepentingan politik. Jadi melihat gerakan Islam itu juga harus melihat persinggungannya dengan konteks politik, struktur kesempatan politik dan memang akan sangat susah untuk membuat peta yang *clear cut* atau kategori yang *clear cut* bahwa gerakan ini adalah murni salafi politik. Ini sebagaimana diusulkan oleh Quintan Wictorowiczq misalnya, karena struktur dalam kesempatan politik yang memungkinkan mereka untuk mengusung wacana-wacana yang radikal itu gerakan-gerakan yang tadinya jinak misalnya boleh jadi kemudian berubah. Apa yang kita saksikan pasca kejatuhan Soeharto? Dalam konteks yang lebih luas juga Hizbut Tahrir karena pergulatannya itu adalah melawan pendudukan Israel. Maka selamanya wacana Hizbut Tahrir yang ada di kawasan Timur Tengah adalah wacana yang sangat radikal. *Khilafah Islamiyah* adalah harga mati. Sayang tadi teman-teman dari Hizbut Tahrir sudah ini, mereka hanya mau didengarkan tetapi tidak mau mendengarkan. Itu problem.

Gerakan salafi ada beberapa macam. Semua orang mengklaim sebagai salafi sebagai gerakan reformis karena Saudi sendiri yang ekspor Wahabism mengklaim sebagai gerakan salafi karena kesan purifikasi yang terdapat di dalam gerakan Wahabi. Sebab mereka bisa mati kutu ketika mengekspor Wahabisme dengan bendera Wahabism. Mereka bisa mendapatkan penolakan yang luas di masyarakat.

Ini dinamika, saya kira simpul-simpul yang menjelaskan berbagai varian gerakan Islam. Ideologi tidak selalu menjadi faktor yang menentukan untuk membaca satu varian gerakan karena ideologi ini juga menyangkut doktrin itu diinterpretasikan oleh aktor-aktor gerakan dan itu dipengaruhi oleh sekali lagi struktur kesempatan politik. Karena itu saya tidak pernah bingung ketika membaca sekelompok salafi misalnya menolak keras apa yang disebut hizbiyah, hizbiyah itu partai politik, *political participation* melalui pemilu dan lain sebagainya. Bagi kelompok lain tidak ada salahnya untuk memakai sistem itu. Kita lihat transformasi gerakan Tarbiyah di

kampus-kampus menjadi Partai Keadilan Sejahtera. Apa yang menyebut diri sebagai gerakan salafi itu tadinya pun ada banyak varian di dalamnya. Masing-masing kemudian mengklaim paling benar dan menuduh kelompok lain yang salah. Bagi Ja'far semua salafi yang tidak ikut dengan dia itu adalah salafi sururi. Sururi itu kritikus utama Saudi ketika Irak menyerbu Kuwait dan menimbulkan ancaman di Timur Tengah. Ini konteks yang harus dipahami untuk membaca bagaimana persinggungan antara gerakan berbagai varian gerakan Islam dengan *nation state* dan globalisasi.

Kita tahu *nation state* mengikis payung rimbun komunalitas dan juga signifikansi agama di dalam masyarakat, salah satu bentuk dari ekspansi modernisasi dan globalisasi. Ini menimbulkan guncangan yang luar biasa di masyarakat. Apalagi kemudian sistem *nation state* yang tadi gagal memenuhi janji-janjinya ternyata sibuk dengan usaha meneguhkan kekuasaannya tanpa memberikan ruang partisipasi yang memadai bagi berbagai komponen masyarakat. Sementara menurut Habermas, kalau kita baca teori-teorinya, di dalam sebuah sistem yang moderen dan global yang menerapkan prinsip globalisasi itu harus ada keseimbangan antara sistem and *lifeworld*. Ketidak-seimbangan di situ menimbulkan guncangan bagi banyak orang yang memang terjadi adalah banyak kalangan muda khususnya yang sudah berkenalan dengan modernisasi justru setelah mereka masuk ke bangku kuliah. Menyaksikan fakta di depan mata ada banyak pengangguran kemudian bayang-bayang di masa depan yang suram. Ketidak-tersediaan lapangan kerja dan lain sebagainya sementara di saat yang sama mereka baru saja kehilangan payung rimbun komunalitas karena berpisah dari orang tua, jauh dari kampung, hidup di kos-kosan. Inilah yang kemudian menjadi pendorong bagi banyak kalangan muda untuk bergabung ke dalam berbagai varian gerakan Islam yang radikal. Sebenarnya menawarkan payung alternatif yang sebenarnya ilusif sifatnya. Ada kesempatan bagi banyak orang merasakan halaqah-halaqah di dalam dauroh. Mahasiswa tidak punya kawan untuk berbagi pengalaman, untuk berbagi kegelisahan kemudian mendapatkan salurannya disitu. Di

dalam berbagai macam pengajian-pengajian rahasia yang dilakukan oleh gerakan-gerakan Islam disitu kemudian wacana tentang kebobrokan sistem negara bangsa, wacana tentang imperialisme, kolonialisme berdengung sangat kencang. Menimbulkan disonansi di tengah kegelisahan. Kemudian bagi banyak orang bergabung dalam gerakan-gerakan merupakan sebuah pilihan untuk keluar dari cengkeraman situasi yang tidak menguntungkan. Tapi bagi gerakan radikal pilihannya adalah menarik diri dari masyarakat yang luas, *open society* disekitar mereka dan masuk dalam *inclave-inclave*. Mereka membuat garis batas yang tegas bahwa ada perbedaan antara kami dan mereka. Sebenarnya *inclave* itu adalah usaha mereka untuk *empower*, berdayakan diri mereka sendiri dengan cara membatasi lingkup sosial dimana mereka mengambil peran di dalamnya. Ketika orang di dalam dunia yang luas di dunia yang global ini tidak memiliki makna apa-apa, tidak memiliki identitas sebagai sumber makna menginterpretasikan posisi dirinya maka kemudian di dalam *inclave* itu menjadi sesuatu, menjadi subyek. Tidak heran kemudian banyak di antara mereka mempunyai istri lebih dari 1,2,3,4 itu mereka *empower* sendiri di dalam *inclave* sendiri. Itu sebenarnya perlawanan terhadap hegemony globalisasi, tapi dengan wacana yang pasif yang menarik diri dari *open society*. Ketika ruang politik memberikan jalan, perlawanan pasif ini bisa berkembang menjadi perlawanan aktif bahkan berubah menjadi jihad. Kehebatannya jihad mentransformasikan kefrustasian itu menjadi heroisme. Dengan berteriak Allahu Akbar itu maknanya dia saya dapat melakukan sesuatu ketika orang-orang lain tidak bisa melakukan apa-apa. Ketika saudara-saudara muslim kita dibantai habis oleh orang kristen kami berdiri untuk membela mereka. Ini kan sebuah usaha untuk menawar identitas.

Itulah saya kira gerakan-gerakan Islam itu. Tapi yang ingin saya jelaskan bahwa ada juga gerakan-gerakan Islam yang mengambil posisi lebih fleksible, yang bisa berkompromi dengan pasar, muncul untuk mengisi di dalam life work, karena dia tidak pernah mendikte market. Market hanya perlu diberi berbagai macam pilihan, tawaran-

tawaran. Di situlah saya kira signifikasinya. Ini disebut oleh kalangan ilmuwan sebagai *post Islamism*, pergeseran pasca Islamis yang tidak lagi melihat perjuangan menegakkan khilafah, menegakkan syariah sebagai satu-satunya untuk mengatasi krisis yang menimpa dunia Islam. Saya kira itu yang ingin saya sampaikan. Terima kasih.

• **Moderator:**

Saya kira keterkaitan Islam Indonesia dengan Islam internasional sejak dulu sampai sekarang tidak pernah putus. Kalau pada masa lalu reform di Indonesia ada keterkaitannya dengan apa yang dihadapi di dalam negeri sebagai kolonialisme. Sekarang juga sebetulnya sedang reform lagi yang kedua. Yang dihadapi adalah kegagalan nation state mewujudkan cita-citanya. Dengan kebangkitan wahabisme yang kedua, yang dikemas kemudian dengan salafisme, kita sebetulnya menghadapi kezaliman Israel terhadap Palestina, yang mulai tahun 1970-an munculnya kebangkitan radikalisme di beberapa negara. Persis seperti apa yang disinggung Mas Noorhaidi dan juga Mas Adlin tadi, pemberontakan Juhaiman di Mekkah dan munculnya banyak sekali radikalisme di dunia internasional. Termasuk saya kira mungkin pengaruhnya di Indonesia. Itu saya kira penjelasan yang sangat menarik dari Mas Noorhaidi. Nanti kita bisa diskusi lebih dalam lagi. Sebelum itu saya mohon Prof. Miyazaki untuk memaparkan papernya, barangkali mungkin 15 menit.

Pembicara kedua:

2. Prof. Dr. Koji MIYAZAKI (Tokyo University of Foreign Studies):

a. Paper:

The Significance of Studies on Islamic Variants in Indonesia

JSPS-LIPI Joint Project:

The Coming and Dynamic of Various Islamic Variants in Indonesia

MIYAZAKI, Koji
Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa
Tokyo University of Foreign Studies

Background

Islam is not a monolithic entity. There is tremendous cultural diversity in Islam, or, in other words, there is cultural diversity within civilizational unity in Islam. In Islamic history, more than four popular schools of Islamic law have been existed.

This research intends to study the historical background and dynamic of various Islamic denominations in Indonesia. Along with the process of Islamization, some variants or sects of Islam simultaneously come in this country.

A huge number of books have been written on the Islamization of Indonesian. However, these books are more concerned with the process of Islamization with limited elaboration of the coming of each subgroups of Islam. Some studies also have been done to describe all of Islamic variants in Indonesia. However, these studies portrayed Islamic denominations separately, just like seeing pieces of a puzzle independently not as an entity.

Aims

- (1) To trace their historical background (coming and development) of various Islamic variants in Indonesia.
- (2) To distinguish characteristics of these various Islamic variants.
- (3) To analyse the dynamic of various Islamic variants in Indonesia.
- (4) To analyse the encounter and dialectic of these variants in Indonesia context.

Some expected results of this study are a clear and comprehensive understanding of definition, characteristics and historical background of various variants of Islam in Indonesia; a reference and “encyclopaedic” book on various sects of Islam in Indonesia; a description of the encounter and dialectic of Islamic variants in Indonesia; and a description of the impact of these religious in shaping Indonesia Muslim religiosity.

The research would be started in 2007. In this year, team of researcher would conduct bibliographical and documentation research

to collect data on Islamization and various Islamic variants in Indonesia. The bibliographical research will be done by visiting a number of relevant libraries and research institutes, through which books, articles, academic theses, and research reports containing early findings will be acquired. The biographical research will be completed by an attempt to explore a set of documentation and media coverage, particularly newspapers, magazines and websites, on the process of Islamization in Indonesia and various Islamic variants in Indonesia.

View from non-Moslem

Islam looks monolithic to non-Moslem, even though it shows great variety in time and space. This misunderstanding arises from ignorance par excellence, though this ignorance is based on several reasons:

- (1) general attitude towards “other”,
- (2) insistence of community or “we are all moslems”,
- (3) common practices.

These factors all contribute to popularity of political campaigns typically represented by Huntington.

Misunderstanding of the same nature

It is easy to point out and criticize misunderstanding in the above. But we sometimes need to reflect and observe ourselves and see whether we misunderstood something which is superficially clear and simple. Some of the examples for this may include the concepts such as “Western” and “Modern”. We can add “Asian”, “traditional”, and so forth. At least academic discourse should be based upon careful use of concepts with understanding of the “context” in which these popular concepts are used.

Islamic variants in Indonesia

The purpose of the present study is to understand the history and the emergence of Islamic variants in Indonesia, or in other words,

dynamic of region and society in Indonesia. However, it will be more understandable not to confine our discussion in Indonesia. Although we cannot expand our discussion without any limit, it may be useful to review the process and emergence of Islamic variants in other parts of the world.

Emergence of Islamic Variants

history of splitting struggle

relation with political power and with local culture

pursuit of perfection is again independent from political and cultural situation

movement in other areas is not dismissible

Variants in Indonesia

innumerable variants so far and in the present

examination of the patterns of emerging variety in other part of the world

What are the existing groups?

Why are they recognized or labeled as groups?

Do they distinguish themselves or are they distinguished by other

How have they emerged?

political background: against central/colonial, ruling class,

influences: shift of various centers; pilgrimage

What are the ideas?

To which direction do they move? (value, political orientation)

b. Presentasi Lisan

Terima kasih Bapak Hisyam. Saya tidak memerlukan 15 menit, 10 menit sudah cukup. Karena pembicaraan saya, kesimpulan

secara supervisial saja dari workshop ini. Paper saya sudah di sebar, hanya 2 halaman saja. Halaman satu itu hanya menjelaskan latar belakang dari pada proyek penelitian ini. Sama tujuan, sebetulnya halaman satu itu sedikit versi diperbaiki paper *application form* untuk LIPI yang ditulis itu yang bagus-bagus saja. Mudah-mudahan semuanya tercapai dalam jangka 3 tahun penelitian ini. Satu poin penting *encyclopedic book on variant sect in Indonesia*. Sepengetahuan saya belum ada. Itu bacaan ensiklopedi varian Islam, masih belum *available*. Dengan LIPI saya mencoba menyusun semacam *database* mengenai kelompok-kelompok Islam di Indonesia. Dan saya beri beberapa komen di halaman dua *stand* untuk penelitian dan studi untuk kelompok-kelompok Islam di Indonesia.

Mungkin berlainan daripada peneliti-peneliti di Indonesia karena saya bukan muslim. Jadi ada view non muslim. Ada *misunderstanding* yang tersebar di non muslim world. Islam itu memang united, semua orang di dunia muslim sudah tahu itu ada *variety* dan *diversity*. Tetapi salah mengerti di dasarkan dalam beberapa karena ada tidak tahu tetapi itu ada juga alasannya sikap terhadap lain. Jadi terhadap orang lain atau orang luar pengetahuannya agak terbatas dan dianggap tidak di dalam. Yang kedua itu kita muslim satu tetapi di dengar non muslim *you are the one, the others people things the other one*. Nomer tiga tentu saja muslim ada kebiasaan dan praktis *common*.

Tiga faktor ini *comment* saya sedikit mengenai *misunderstanding*, kita harus hati-hati untuk pakai konsep-konsep yang sudah dipakai secara umum. Saya ambil satu contoh saja konsep seperti *western* sebetulnya konsep seperti ini tidak begitu jelas. Semuanya itu Eropanya satu tetapi sebenarnya tidak begitu. Ada banyak *variety* dan banyak *diversity* di Eropa. Apalagi di western world juga, konsep seperti Asia tradisional dan sampai darimana itu Asia. Jadi konsep-konsep yang biasa dipakai itu tidak begitu jelas. Jadi harus hati-hati memakai konsep seperti itu. Tujuan dari varian Indonesia mengetahui sejarah dan *diversity* dari pada *Islamic variant in Indonesia*. Dibawahnya saya catat beberapa poin saja untuk diskusi

atau arah tetapi banyak sudah dibicarakan diskusi hari ini misalnya Dr. Noohaidi sudah banyak menjelaskan poin-poinnya.

Tujuan workshop ini sudah tercapai sebagiannya. Saya sendiri seorang antropologi bukan ahli Islam tetapi sebagai antropologi dan sebagai observer saya tertarik formasi dan kurasi kelompok dan masyarakat. Jadi yang saya anggap penting itu perbandingan antara wujud kurasi dan formasi kelompok-kelompok Islam di Indonesia dan proses-proses kelompok-kelompok di dunia lain dan juga agama lain.

Akhirnya saya untuk sedikit menjelaskan batasan dan limitnya penelitian ini. Penelitian ini sangat ambisius tujuannya, tetapi masa kegiatan untuk 3 tahun dan dananya terbatas juga. Tadi pagi beberapa pengikut workshop ini menanyakan susunan daftar bibliografi disertasi, skripsi dan laporan itu agak sangat terbatas. Kenapa di Jakarta saja? Itu semua karena dananya terbatas. Tetapi mengetahui studi-studi yang sudah dilakukan orang sampai sekarang sangat penting, karena sebagai penelitian ini sifatnya eksploratif. Yang penting studi selanjutnya dan susunan bibliografi selanjutnya. Saya berterima kasih atas presentasi-presentasi, komen-komen hari ini. Yang jelas bagi saya itu cari dana untuk database informasi mengenai kelompok-kelompok Islam Indonesia. Sekian dulu terima kasih atas perhatian anda.

• **Moderator:**

Baik, terima kasih Pak MIYAZAKI. Saya kira, salah paham itu tidak saja pada non muslim tetapi orang Islam sendiri dengan orang Islam lainnya sering salah paham.

Baik, bapak-ibu sekalian, kita masuki seksi diskusi, 30 menit ke depan. Karena 15 menit berikutnya akan ada review dari Pak Taufik.

Pertanyaan

- **Herman Hidayat:**

Saya mengamati gerakan-gerakan Islam yang banyak sekali itu. Sebetulnya itu para ambisi pemimpin-pemimpinnya kan? Ujung-ujungnya dapat sponsor dari luar dan nanti *how to attend power*? Kalau itu permasalahannya sangat berdosalah para pimpinan-pimpinan itu karena dengan ambisinya dengan uangnya dia bisa kawin 2, 3, 4 kadang tidak adil juga terhadap lingkungannya. Itu kami amati bukan hanya skala kecil tapi skala besar. Permasalahannya kemudian saya ingin melihat dari gerakan-gerakan Islam yang tidak melahirkan suatu Islam yang kafah, suatu produk Islam yang sempurna yang tidak disertai dengan suatu peradaban yang melahirkan suatu *science technology*, ekonomi dan militer *equipment*. Jadi kalau saya katakan peradaban Barat yang mini tadi itu adalah Israel adalah representasi kekuatan kebudayaan Barat (Eropa dan Amerika) yang sangat progresif di Timur Tengah berhadapan langsung dengan Islam dan Islam tidak memiliki itu. Sangat tidak rasional, pasti kalah. Jadi sekarang yang ingin saya tanyakan bagaimana perspektif solusi kalau umat Islam ingin maju menghasilkan suatu kebudayaan yang progresif? Dari mana kita memulainya kesadaran arti mu'amalah untuk masyarakat Islam?

- **Amin Mudzakkir:**

Saya akan bertanya kepada Mas Noorhaidi. Saya ingin mengaitkan dengan kasus Indonesia. Saya lihat tahun 1970an itu ada banyak sekolah dibuka dimana-mana, tapi yang menarik ada satu metamorfosis yang berubah yaitu dimana anak-anak muda yang kita kategorisasikan sebagai anak muda gerakan Islam tradisional itu masuk ke sekolah-sekolah Orde Baru. Tapi kemudian tahun 1980-90an mereka cenderung lebih liberal daripada misalkan anak-anak muda dari kalangan moderenis yang sama-sama sekolah di Orde Baru juga tetapi menghasilkan satu wajah variasi Islam yang cenderung lebih konservatif. Bagaimana menjelaskan peranan sekolah Orde Baru yang menghasilkan dua jenis pembelahan seperti ini?

Yang kedua begini. Berapa hari setelah tragedi Monas ada satu survei di Kompas meskipun mereka mengutuk tragedi itu tercela tetapi mereka menganggap Laskar Jihad dapat di pandang mampu menyampaikan aspirasi. Kalau pembaca Kompas itu kelas menengah maka menengah kota yang mas Noorhaidi maksud arahnya kemana? apakah tentram saja dengan gaya Arifin Ilham atau cenderung ke arah yang seperti apa?

- **Endang Turmudi:**

Kalau mengamati Islam pasca Soeharto ada kesamaan karakter. Wahabism yang *inspire* itu Muhamadiyah. Saya tertarik dengan ungkapan ekspor besar-besaran, hanya begini, mereka duit *on purpose*-kan? Makanya tidak heran kemudian saya mendengar ada dana yang disiapkan. Saya ingin mengkonfirmasi kebenaran hal ini. Kalau memang di ekspor berarti dikasih dananya juga kan? Apakah ini minus Front Pembela Islam? Karena tidak ideologis, kelompok yang tidak punya visi jauh ke depan?

- **Adlin Sila:**

Mungkin saya sekedar berdiskusi tentang *umbrella term*. Pertama kali oleh Oliver Roy agak menerjemahkan Islamisme ini sebagai totalitas dalam segala urusan. Saya pikir varian dari gerakan ini hanya mengambil sebagian-sebagian dari simplistik syariah Islam. Maksud saya ada kembali lagi. Bagaimana menggunakan *umbrella term* ini lebih bijak?

Jawaban

- **Noorhaidi Hasan:**

Terima kasih atas komentar-komentarnya. Tidak fair jika menyalahkan Israel. Tapi fakta mengatakan begitu. Fakta bahwa Israel itu selalu membayang-bayangi rasa frustrasi banyak kalangan umat Islam. Israel ada di depan pintu kawasan pusat dunia Islam. Setiap hari mempertontonkan kehebatan dominasinya. Kehebatan

militer, ekonomi, seakan mentertawakan umat Islam. Kenapa tidak pernah mampu bisa untuk mengimbangi kekuatan Israel itu? Saya kira rasa frustrasi keberadaan kekuatan Israel yang didukung kekuatan-kekuatan Barat khususnya oleh Amerika. Simpul-simpul kekecewaan inilah untuk meluncurkan wacana anti Israel. Kekuatan Israel yang didukung Barat yang menjadi penyebab radikal resonansi semakin luas. Ini karena kefrustasian. Bagaimana pemimpin muslim tidak mampu keluar dari keterpurukan kekecewaan. Simpul-simpul kekecewaan ini meluncurkan wacana anti-Israel yg sebenarnya dalam konteks Indonesia Dewan Dakwah Indonesia. Ada banyak pesan bagaimana wacana anti Israel bisa disebar luaskan. Meskipun asal dari Rusia diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Zionis tidak lepas dari wacana krisis dunia Islam semestinya kita tidak mengkaitkan krisis dikaitkan dengan agama. Misalnya rezim korup mereka (Barat) tidak berbicara dengan bahasa agama. Menyerang dengan teologi Kristen hampir tidak terdengar. Misalnya lagi masalah *gender equality*, ujung-ujung doktrin agama. Kecenderungan dikalangan Islamis akarnya pada agama. Yang perlu direformasi ya agamanya. Tidak seperti itu. Kalau kita bersama-sama mengatakan problem universal, kita mencari dengan tema-tema universal bukan agama. Ketika tuhan diikuti sertakan, tuhan sebenarnya urusan duniawi. Kenapa NU bergerak ke arah yang progresif. Simpul Muhammadiyah gerakan Islam kontemporer keharusan memperbaharui umat Islam kembali ke Al-Quran. Ini perjuangan politik dengan menggunakan agama. Secara ideologis ada banyak titik temu di dalam reformisme. Muhammadiyah membentuk panti asuhan, sekolah -- reformisme dengan tidak menjadikan negara Islam. Tetapi ada kegelisahan bersama, krisis yang menimpa umat Islam. NU masih bisa berkompromi maka seruan Islamism tidak begitu kuat gaungnya di kalangan tradisional. Modernis di UGM dan UI. Kalangan tradisional tertinggal, sekolah di pesantren. Lalu dikirim ke IAIN. Yang bergema sekuler di UGM dan UI. Ideologi islamis sebagai bentuk Wahabi. Secara sengaja memasang kampus-kampus sekuler sebagai target. Masa depan Indonesia yang digarap adalah kampus-kampus sekuler. Sehingga ada kekosongan di IAIN. Kemudian pemikiran yang

progresif masuk, seperti pemikiran Faucult dan Habermas masuk, IAIN Yogya pelopor di dalam membaca konsep itu.

Saya merasa masa depan Islam post Islamis term tadi Islam yang tidak terlalu formalistik, yang ingin merubah sistem dan sebagainya. Kemunculan Islam di ruang publik tak terelakkan. Ini bersamaan ekspansi globalisasi. Semakin globalism dunia Islam wajah Islam semakin tampak. Islam menyebar seiring islamisasi dan globalisasi. Banyak muncul varian-varian Islam menyuarakan apa maknanya menjadi muslim. Tidak lagi otoritas keagamaan menjadi milik kiai. Masa depan pasar bersifat tidak mendikte. Di situ ada masa depan Islam. Islam yang bisa berdamai dengan pasar ini masih berkembang di pinggiran. Ada optimisme sepanjang klaim-kalim kebenaran bisa diminimalisir. Tetapi kita tidak bisa bernafas lega karena varian berusaha meluaskan pengaruhnya. Pengaruh gerakan-gerakan Islam signifikan, sangat signifikan. Mendorong Islam yang ramah pasar perlu dikembangkan.

Kesamaan karakter Arab Saudi mengeksplor Wahabi tidak menghasilkan keseragaman output. Doktrin Saudi juga ambivalen. Mempertahankan monarkhi Saudi berusaha me delegitimasi mereka anti Hizbut Tahrir, Ikhwaul Muslimin. Sistem pemilu berbahaya. Gerakan Islam memperkenankan pemilu, akan menghantam monarkhi. Tapi pada sisi lain, Saudi menempatkan yang paling *committed* kepada syariah. Saudi *the most committed* kepada syariah. Dia melegitimasi *nasion state*, rejim yang ideal adalah rejim Arab Saudi. Saya tidak terlalu percaya Arab menguncurkan dana ke PKS. Varian yg diperkarakan varian salafisme yang konservatif Laskar Jihad, memang ulama-ulama Saudi tidak satu kata. Mereka ingin dekat denga rejim tapi ingin kekuasaan. Ada ambivalensi. Saudi sendiri di saat-saat tertentu ingin menunjukkan sebagai pemerintah yang paling *concern* ketika ada umat di kawasan dunia lain di serang menghadapi konflik komunal, ada kemenduaan. Dan disitu sebenarnya problem utama yang dihadapi umat Islam saat ini. Kalau Ruam menyebut istilah Islamism memang merujuk ke gerakan politik yang ingin mengubah format negara bangsa menjadi negara Islam

yang berbasis syariah. Oliver Roy secara salah menteorikan bahwa Islam ini bergeser kepada neofundalisme, gerakan yang tidak lagi menekankan pada perubahan-perubahan negara bangsa yang dilihatnya. Itu sebenarnya gerakan salafi yang memperkenalkan varian kesunyian apolitis yang mulai di ekspor Wahabi ketika rezim itu menyaksikan pemberontakan Juhaiman, sehingga kita tidak terjebak dalam istilah "kontemporer". Oliver Roy menteorikan Islamisme ini pada awal 80 tidak merubah format bangsa tetapi Islamisme ke individu. Kita tidak terjebak oleh istilah kontemporer sampai mana batasnya tidak jelas.

- **Moderator:**

Baik terima kasih Mas Noorhaidi. Saya sebetulnya juga punya pertanyaan. Bagaimana anda menjelaskan terorisme dalam geopolitik dan geostrategis Islam kontemporer?

- **Noorhaidi Hasan:**

Ada Jamaah Islamiyah dan turunan-turunannya. Ini sebenarnya *home ground* produk. Akarnya bisa ditarik ke tahun 1949 ketika Kartosoewiryo memproklamasikan negara Islam Indonesia. Kemudian ini mengalami transformasi setelah dibabat habis oleh Soekarno pada 1960an. Kemudian muncul lagi tahun 1970an oleh Ali Moertopo untuk membantunya menghabisi sisa-sisa komunis ketika muncul dalam wajah baru namanya NII, gerakan DI/TII yang awal itu baru bersinggungan dengan ideologi Islamis yang ada di Timur Tengah. Sebelumnya tidak. Sebelumnya itu sangat nasionalis, *pure* politik. Tahun 70 terbalut wacana salafisme kembali ke Quran hadist ini legitimasi terus berjuang. Sebagai akibat mereka merasa sebagai Salafi, orang-orang yang berjuang dengan menggunakan strategi terror. Jamaah Islamiyah saya kira satu-satu yang Salafi. Bagi mereka tidak bisa tercapai bila tidak dilakukan dengan bersenjata. Alqiyadah atau kepemimpinan Islam tidak bisa dibentuk jika tidak dengan senjata. Setelah berkenalan dengan ideologi Islamis. Pentolan menggali lebih efektif direkrut veteran untuk dikirim ke Afganistan. Ini didukung

Amerika. Kemudian mereka sendiri pada akhirnya seperti senjata makan tuan bagi Amerika. Gerakan Islam selamanya tidak akan pernah bersatu. Ini dari awal-awal Islam ada fragmentasi. Doktrin Quran ini multi interpretasi tergantung kepentingan.

RANGKUMAN PENUTUP

Prof. Dr. Taufik Abdullah

Ini salah satu seminar yang paling memuaskannya saya. Paper-paper bagus-bagus. Saya tidak tahu pujian kepada siapa. Tapi ini salah satu seminar yang boleh dibanggakan. Karena bagusnya saya tidak tahu menyimpulkannya. Apakah satu paradigma baru muncul di Indonesia?

Paper saya di Arizona, mungkin baru sekarang dalam sejarah Islam tidak mempunyai *intellectual capital*. Saya ajukan pada awal tahun 1990an di atas karena pada waktu itu sesudah Orde Baru semua harus berdasarkan Pancasila. Muhammadiyah, NU harus Pancasila. Amar maruf nahi mungkar. NU afwaja dan pancasila. Gerakan lain adalah sempalan *group*. Apakah *new paraidgm* bisa muncul di Indonesia? Karena semua Pancasila. Kenapa Al-Quran puisi harus ditulis prosa. Ini akan menyebabkan umat terkejut. Quraish Syihab, ini suatu kebiasaan seakan Islam mempunyai paradigma baru. Tidak ada lagi persaingan tetapi persaingan dalam mengejar kebaikan. Jawa abangan sekarang proses penghijauan. Hindu kembali ke Islam. Yang aneh-aneh disebut gerakan sempalan. *Sooner or later* gerakan sempalan akan habis.

Sudah ada pemikiran baru Nurholis Madjid, ulama kampus bermunculan. Ketika di ITB orang sibuk gerakan agama. IAIN Bandung berantem. Jadi pusat Islam sudah pindah dari IAIN ke universitas sekuler. Ada pemikiran-pemikiran baru. Bagaimana Islam bisa keluar dari segala masalah? Islam sendiri tidak bisa memberikan solusi masalah Islam sendiri.

Yang terjadi, ketika reformasi, Pak Harto jatuh, eh *all new paradigm* tampil jauh lebih hebat. Hebat artinya mengerikan ternyata *single capital* atau tidak pengaruh Saudi besar walaupun di belakang layar. Islam tambah meriah. Kenapa tidak sampai pada pertanyaan tahun 70 an, abad baru Hijriyah mulai 1400. Islamic sudah terang benderang tetapi pada waktu bersamaan ada suatu psikologi yang

gerakan Islam muncul hebat-hebat, ada psikologi kekalahan. Jadi harapan masa depan dihadapkan pada sosilogi kekalahan.

Ternyata setelah tahun 2000 dimasuki, masalah Islam jauh lebih kompleks. Gerakan sempalan muncul sebagai gerakan yg hebat-hebat. Bagaimana negara Orde Baru dan Demokrasi terpimpin, dua negara serakah itu hancur menimbulkan konflik yg hebat. Demokrasi terpimpin tidak hanya puas dengan penguasaan politik dulu demokrasi terpimpin. Kalau jalan-jalan di Yogya ada gadis cantik bersama laki-laki jelek mungkin, karena Drs. kerja di perusahaan negara kaya waktu itu. Di waktu Orde Baru tidak lagi. Penguasaan lebih berhasil Pancasila. Penguasaan kolektif jadi tidak bergerak. Ketika amburuk negara yang begitu kuat sudah kehilangan wibawa masyarakat lemah. Di waktu itulah masyarakat tidak punya *self defence*. Asalnya biasa saja disalin ke agama. Konflik besar pun terjadi. Psikology *defeat*. Kelihatan menarik ada gerakan Salafiah menarik, karena di akhir abad 19 gerakan salafiah konsep modernis Islam. Tidak hanya agama tapi landasan ideolis sosial budaya. Salafiyah ingin mencari Islam yang orisinil membebaskan dari bid'ah, sekarang malah talkik kearah yang lama. *New paradigm*. Teks ya teks, *in certain context*. Nah ini kok jauh lebih beragam. Yang dari JIL itu menarik. JIL ini sangat *concern* dengan konteks. Saya kadang takut *for the sake of kontekstuality*, teks menjadi ketinggalan, jadi muncul Hizbut Tahrir. HTI yang menarik *history intoxicated* mabuk sejarah melihat sejarah *unhistorical* yang satu *very unhistorical*. Seminar yang menarik Salafiah Islam sebagai pintu kunci ke arah yg modern, sekarang Salafiah kembali pada jenggot dan celana setengah tiang. Perempuan kelihatan matanya saja.

Terima kasih pada pemakalah, jangan bosan-bosan memakalahi PMB. Walaupun yang menjadi ketua ini sudah terluncur dari kedudukannya yang enak. Dulu dia berkuasa benar sekarang sudah terluncur dari kekuasaan. Bagi orang Jawa itu sukar, tapi beginilah dalam dunia ilmu. Toh dalam dunia ilmu pengetahua yang berarti adalah *who you are as a scholar* bukan *what you are* sebagai apa. Saya kira cukup sekian. Terimakasih. Wasalamualaikum Wr. Wb.