

GERAKAN KULTURAL DAN PEMBERDAYAAN:

Sebuah Imun terhadap Radikalisasi di Sanggar Sekar Jagad Sukoharjo

A. Jauhar Fuad

IAI-Tribakti Kediri

email: info.ajauharfuad@gmail.com

Abstract: *This paper aims to explain the prevention of radicalization through cultural movement and empowerment. This approach is done by art that is believed to be able to stem the streams that conflict with the Republic of Indonesia, the 1945 Constitution and Pancasila. By art in addition to preserving Javanese traditions, but far behind all that, cultivating a sense of nationalism, as well as patriot souls in the nation's children. Sanggar as a place of art builds its community through three important components; 1) Community organizing in the form of studio, 2) Art performances or performing arts, 3) Strengthening the economic sector through assistance and empowerment of rural communities. Art galleries are handling radicalization that is rooted from below, ie a shared consciousness that grows from the idea of a 'bottom up' society. On the other hand to empower the community in a variety of assistance activities in various sectors of life in the form of activities. For example: training and workshops in the field of Small and Medium Enterprises, agriculture, animal husbandry, fisheries, plantation and entrepreneurship. This move can counteract and stem the flow of radicalism that enters the countryside.*

الملخص: تهدف هذه الورقة إلى شرح الوقاية من التطرف من خلال الحركة الثقافية والتمكين. ويتم هذا النهج بفن يُعتقد أنه قادر على وقف التدفقات التي تتعارض مع

جمهورية إندونيسيا ودستور عام ١٩٤٥ وبنكاسيلا. من خلال الفن بالإضافة إلى الحفاظ على التقاليد الجاوية ، ولكن وراء كل ذلك ، زراعة الشعور بالقومية ، فضلا عن الروح الوطنية في أبناء الأمة. بيني سنجار كمكان فني مجتمعه من خلال ثلاثة مكونات مهمة ؛ (١) تنظيم المجتمع في شكل استوديو ، (٢) العروض الفنية أو الفنون الأدائية ، (٣) تعزيز القطاع الاقتصادي من خلال المساعدة وتمكين المجتمعات الريفية. تعالج المعارض الفنية التطرف المتجذر من أسفل ، أي الوعي المشترك الذي ينمو من فكرة مجتمع «من أسفل إلى أعلى». من ناحية أخرى لتمكين المجتمع في مجموعة متنوعة من أنشطة المساعدة في مختلف قطاعات الحياة في شكل أنشطة. على سبيل المثال: التدريب وورش العمل في مجال المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ، والزراعة ، وتربية الحيوانات ، ومصايد الأسماك ، والمزارع ، وتنظيم المشاريع. يمكن لهذه الخطوة أن تقاوم وتدفع التطرف الذي يدخل إلى الريف.

Abstrak: *Tulisan ini bermaksud menjelaskan pencegahan radikalisme melalui gerakan kultural dan pemberdayaan. Pendekatan ini dilakukan dengan berkesenian yang diyakini mampu membendung aliran-aliran yang bertentangan dengan NKRI, UUD 45 serta Pancasila. Dengan berkesenian di samping untuk melestarikan tradisi Jawa, tetapi jauh di balik semua itu, menumbuhkan rasa nasionalisme, serta jiwa patriot pada anak-anak bangsa. Sanggar sebagai tempat berkesenian membangun komunitasnya melalui tiga komponen penting; 1) Pengorganisasian komunitas dalam bentuk sanggar, 2) Seni pagelaran atau pertunjukan seni, 3) Penguatan pada sektor ekonomi melalui pendampingan dan pemberdayaan masyarakat desa. Sanggar seni melakukan penanganan radikalisme yang berakar dari bawah, yakni kesadaran bersama yang tumbuh dari ide masyarakat yang bersifat 'bottom up'. Pada sisi lain melakukan pemberdayaan pada masyarakat dalam berbagai kegiatan pendampingan di berbagai sektor kehidupan dalam bentuk kegiatan. Misalnya: pelatihan dan workshop pada bidang Usaha Kecil Menengah, pertanian, peternakan, perikanan, perkebunan dan kewirausahaan. Langkah ini dapat menangkal dan membendung arus radikalisme yang masuk di pedesaan.*

Keywords: gerakan kultural, pemberdayaan, radikalisme, sanggar.

PENDAHULUAN

Pasca reformasi perkembangan dan pertumbuhan paham keagamaan semakin marak. Berbagai kelompok keagamaan utamanya dalam tubuh masyarakat Muslim tumbuh dengan subur. Kebebasan yang semakin terbuka merupakan prakondisi yang kondusif bagi munculnya kelompok-kelompok Islam radikal.¹ Ideologi radikal mengalami perubahan yang cukup signifikan dan menyita perhatian banyak kalangan. Keberadaan kelompok atau organisasi Islam radikal ini tidak pernah statis, tetapi terus mengalami perkembangan sejalan dengan dinamika di dalam dan luar negeri.²

Dilihat dari sudut tipologi gerakan sosial, gerakan radikalisme keagamaan dapat dikategorikan sebagai *transformative movements* (gerakan yang bersifat mengubah secara total), yakni gerakan keagamaan yang ingin mengubah tatanan sosial secara radikal.³ Gerakan keagamaan yang cenderung radikal dan menggunakan kekerasan jelas tidak mempertimbangkan kompleksitas kelompok, suku, etnis, dan agama. Mereka berusaha merubah keadaan secara radikal melalui cara kekerasan yang sering dibenarkan oleh ‘ideologi’ berbau apokaliptis yang mereka percayai.⁴

Federal Bureau Investigation (FBI) membagi proses radikalisasi ke dalam empat tahapan, yaitu: *pre-radicalization, identification, indoctrination, and action*.⁵ Radikalisme sebagai aliran atau paham, muncul melalui proses pengenalan, penanaman, penghayatan, dan penguatan. Proses inilah yang disebut dengan radikalisasi. Jika

¹Imam Tolkhah, “Paham Dan Pemikiran Islam Radikal Pasca Orde Baru Dalam Dimensi Baru,” in Direktori Kasus-Kasus Aliran, Pemikiran, Paham Dan Gerakan Keagamaan Di Indonesia, Wakhid Sugiyarto (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan dan Maloho Jaya Abadi Perss, 2010), 8.

²Syamsul Arifin, “Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia,” in *Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems*. (Proceeding AICIS XIV, Jakarta: Diktis & STAIN Samarinda, 2014), 162.

³Nuhrison M. Nuh, “Faktor-Faktor Penyebab Munculnya Paham/Gerakan Islam Radikal Di Indonesia,” *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius* 8, no. 30 (September 2009): 37.

⁴Ngainun Naim, “Demokrasi, Fundamentalisme, Dan Pluralisme: Rekonstruksi Habitus Yang Memberdayakan,” in *Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems*. (Proceeding AICIS XIV, Jakarta: Diktis & STAIN Samarinda, 2014), 85.

⁵Federal Bureau of Investigation Counterterrorism Division, “*The Radicalization Process: From Conversion to Jihad*,” *Washington DC*, May 10, 2006, 4.

radikalisasi berjalan dengan baik maka radikal menjadi paham atau *isme* sehingga menjadi radikalisme.⁶

Untuk membendung radikalisasi, tidak cukup hanya mengandalkan pada keberadaan pada aktor tunggal, katakanlah pihak keamanan semata yang cenderung pada penggunaan pendekatan keamanan (*security approach*), tetapi juga perlu didesain suatu pendekatan semesta di mana semua pemangku kepentingan (*stakeholders*) bergerak secara bersama-sama.⁷ Mengatasi dampak gerakan kelompok Islam radikal, aparat keamanan tidak bisa bertindak sendirian, perlu keterlibatan masyarakat sipil. Sebab tanpa keterlibatan masyarakat sipil, terorisme tidak bisa dibasmi sampai ke akar-akarnya.⁸

Darmaji menjelaskan salah satu pendekatan persuasif bentuk dukungan program pemberdayaan masyarakat untuk memutus rantai gerakan. Pendekatan ini dinilai lebih efektif dalam jangka panjang karena akan meminimalisir ruang bagi persemaian pemikiran radikal.⁹ Muqoyyidin menjelaskan radikalisasi dapat dibendung dengan melakukan reorientasi visi pendidikan agama (Islam) yang berbasis eksklusif-monolitik ke arah penguatan visi inklusif-multikulturalis.¹⁰ Syaiful Arif menegaskan salah satu institusi yang perlu didorong terlibat lebih aktif dalam membendung arus radikalisasi adalah pendidikan. Institusi pendidikan terutama yang mengakar secara kuat di kalangan umat Islam dapat mengembangkan peran kultural dalam proses deradikalisasi.¹¹ Namun perlu disadari bahwa persoalan

⁶Karwadi Karwadi, "Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (May 1, 2014): 139.

⁷Arifin, "Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia," 162.

⁸Hasyim Muzadi, "Terorisme Adalah Musuh Islam," in *Fatwa Tentang Terorisme Dan Bunuh Diri*, Muhammad Tahir-ul-Qadri" (Jakarta: LPPI dan Minhaj-ul-Qur'an International, 2014), 16.

⁹Ahmad Darmaji, "Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia," *Millah: Jurnal Studi Agama* 11, no. 1 (Agustus 2011): 238.

¹⁰Andik Wahyu Muqoyyidin, "Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural Untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam," *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (Desember 2013): 148–166.

¹¹Syaiful Arif, *Deradikalisasi Islam: Paradigma Dan Strategi Islam Kultural* (Depok: Koekosan, 2010), 121.

radikalisme dan terorisme tidak mudah diurai apalagi dituntaskan sampai keakarnya. Meraka terus ada dan bermetomorfosis.¹²

Tulisan ini akan menjelaskan ada pendekatan lain yang digunakan untuk penanganan radikalisasi melalui gerakan kultural dan pemberdayaan. Melalui gerakan kultural dengan berkesenian di samping untuk melestarikan tradisi Jawa, tetapi jauh di balik semua itu, menumbuhkan rasa nasionalisme, serta jiwa patriot pada anak-anak bangsa. Berkesenian menjadikan media dalam membangun kebersamaan, toleransi, saling menghargai dan guyub rukun.

REFLEKSI DERADIKALISASI

Zachary Abuza menjelaskan Islam di Indonesia, sebenarnya merupakan Islam yang toleran, modern, dan pluralistik.¹³ Pergeseran tampilan Islam ke arah yang militan, keras, bahkan tidak jarang diselingi dengan aksi teror, mengundang sejumlah akademisi untuk menelisik secara mendalam tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi pergeseran tersebut, serta langkah-langkah strategis berkelanjutan yang dapat membendunginya.¹⁴

Syamsul Arifin menjelaskan pemahaman terhadap konsep deradikalisasi belakangan ini mengalami perluasan makna.¹⁵ Yang dimaksud dengan perluasan makna, deradikalisasi tidak hanya dipahami sebagai proses moderasi terhadap keyakinan dan perilaku seseorang yang sebelumnya terlibat dalam organisasi radikal, tetapi sebagai: “Deteksi secara dini, menangkal sejak awal, dan menyasar berbagai lapisan potensial dengan beragam bentuk dan varian yang relevan bagi masing-masing kelompok yang menjadi sasaran.”¹⁶ Pemaknaan seperti ini mulai berkembang di Indonesia sehingga deradikalisasi tidak hanya terbatas dilakukan pada bekas kombatan

¹²Mukhibat, “Deradikalisasi Dan Integrasi Nilai-Nilai Pluralitas Dalam Kurikulum Pesantren Salafi Haraki Di Indonesia,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (May 1, 2014): 181.

¹³Arifin, “Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia,” 166.

¹⁴Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: ISEAS, 2013).

¹⁵Arifin, “Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia,” 167.

¹⁶Ismail Hasani and Bonar Tigor Naispospos, eds., *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi Dan Transformasi Organisasi Islam Radikal Di Jawa Tengah & D.I. Yogyakarta* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012), 191.

yang ditangkap dan dimasukkan ke dalam penjara,¹⁷ tetapi juga dapat dilakukan di berbagai ruang publik serta melalui berbagai media.

Dalam konteks inilah deradikalisasi pemahaman Alquran dan hadis menjadi sangat signifikan karena diharapkan mampu memberi solusi bagi ketegangan yang terjadi di tengah-tengah isu terorisme yang menyudutkan Islam. Zuhdi menegaskan pendekatan agama nampaknya menjadi pendekatan yang paling tepat dibandingkan model pendekatan lain. Sisi lain ada yang menjadikan agama sebagai upaya deradikalisasi pemahaman sebagian kelompok Muslim. Berkaitan dengan penafsiran kembali konsep *jihād*, *dār al-ḥarb*, konsep *kāfir ḥarbi* dan *kāfir dhimmī* diharapkan mampu memberi solusi bagi ketegangan yang terjadi di tengah-tengah isu terorisme yang menyudutkan Islam.¹⁸

Nasaruddin Umar dengan menerbitkan buku bertajuk, *Deradikalisasi Pemahaman Alquran & Hadis*,¹⁹ patut diapresiasi karena bisa dijadikan acuan dalam mendekonstruksi dan merekonstruksi terhadap beberapa doktrin Islam yang dipahami secara radikal dan memicu terjadinya aksi terorisme.²⁰ Apa yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar dan Muhammad Harfin Zuhdi merupakan kerja intelektual yang dalam skema deradikalisasi dengan pendekatan “*soft power*” disebut “*winning hearts and minds*,” atau “*winning the war of ideas*.”²¹

Syamsul Arifin menawarkan pendidikan sebagai salah satu institusi yang dapat dioptimalkan untuk melakukan apa yang disebut dengan deradikalisasi. Peran pendidikan terutama yang dikelola oleh umat Islam diharapkan dapat melakukan peran tersebut

¹⁷Farid Septian, “Pelaksanaan Deradikalisasi Narapidana Terorisme Di Lembaga Pemasyarakatan Kelas I Cipinang,” *Jurnal Kriminologi Indonesia* 7, no. 1 (Mei 2010): 108.

¹⁸Muhammad Harfin Zuhdi, “Fundamentalisme Dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Alquran Dan Hadis,” *Religia* 13, no. 1 (April 2010): 81–102.

¹⁹Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Alquran & Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), 34.

²⁰Zuhairi Misrawi, *Alquran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme Dan Multikulturalisme* (Pondok Indah: Fitrah, 2007), 35; Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alquran* (Depok: Kata Kita, 2009), 45.

²¹James J. F. Forest, ed., *Countering Terrorism and Insurgency in the 21st Century: International Perspectives*, vol. 1 (London: Praeger Security, 2007), 15.

bersama institusi lainnya sehingga wajah Islam di Indonesia tetap terlihat ramah, toleran, moderat, namun tetap memiliki martabat di mata dunia. Dengan tahap *Pertama*, cara pembacaan yang moderat dan toleran terhadap Islam. *Kedua*, materi pendidikan yang memuat hasil-hasil pembacaan ulang terhadap doktrin-doktrin dalam Islam yang selama ini disalahpahami oleh organisasi Islam radikal. *Ketiga*, model pembelajaran aktif, interaktif, dan persuasif untuk menanamkan hasil pembacaan ulang terhadap doktrin-doktrin tersebut.²² *Keempat*, penanganan radikalisme dapat dilakukan dengan merekonstruksi bahan ajar²³ dan menggunakan pembelajaran toleransi.²⁴

Hasani menegaskan perlu membangun kesadaran masyarakat. Kesadaran dan kebutuhan untuk hidup rukun antara sesama pemeluk agama merupakan kunci utama bagi terwujudnya kerukunan umat beragama. Cara pandang masyarakat yang demikian semakin menegaskan pandangan bahwa kerukunan bukanlah desain negara yang ‘dipaksakan’ kepada warga negara. Kerukunan otentik akan tercipta manakala masyarakat telah tumbuh kesadaran dan kebutuhannya atas kerukunan itu sendiri.²⁵

INTERAKSI SENIMAN DENGAN PAHAM DAN GERAKAN RADIKAL

Interaksi Seniman dengan paham garis keras dimulai pada tahun 2007. Joko Ngadimin (Ketua Sanggar Sekar Jagad Sukoharjo) menyebutnya sebagai kasus Pancot, nama sebuah desa yang berada di kabupaten Karanganyar. Pada saat itu ada panitia tahunan *mondosia* (bersih desa) yang diculik oleh FPI (Front Pembela Islam). Pada saat itu Joko Ngadimin menjadi fasilitator untuk meredam konflik antara masyarakat penganut tradisi dengan kelompok Islam

²²Arifin, “Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia,” 190.

²³A. Jauhar Fuad, “Rekonstruksi Buku Ajar Pendidikan Agama Islam Bermuatan Paham Radikal Di Sekolah,” in *PROCEEDINGS: Annual Conference for Muslim Scholars*, 2017, 663–672.

²⁴A. Jauhar Fuad, “Pembelajaran Toleransi: Upaya Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Menangkal Paham Radikal Di Sekolah,” in *PROCEEDINGS: Annual Conference for Muslim Scholars*, 2018, 561–571.

²⁵Ismail Hasani, *Radikalisme Agama Di Jabodetabek Dan Jawa Barat: Implikasinya Terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan* (Jakarta: Jakarta, 2011), 60.

garis keras. Forsa (Forum Kebangsaan) melakukan pendekatan dengan mendatangi lokasi kegiatan, dengan menemui korban penculikan yang bernama Sukarni sebagai ketua panitia dan sebagai Bayan Desa. Setelah dilacak persoalannya adalah ada beberapa gelintir orang yang tidak setuju dengan diadakannya tradisi desa (*mondosia*).²⁶

Pada tahun 2010 diadakan kegiatan *Kenduri* Wayang, yang dilaksanakan di desa Tanjunganom Sukoharjo, desa ini dekat dengan pondok pesantren al-Mukmin Ngruki. *Kenduri* sendiri dimaknai sebagai perjamuan makan untuk memperingati peristiwa, meminta berkah dan sebagainya. *Kenduri* atau yang lebih dikenal dengan sebutan *Selamatan* atau *Kenduren* (sebutan *Kenduri* bagi masyarakat Jawa) telah ada sejak dahulu sebelum masuknya agama Islam ke Nusantara. *Kenduri* merupakan sebuah acara berkumpul, yang umumnya dilakukan oleh laki-laki, dengan tujuan meminta kelancaran atas segala sesuatu yang dikehendaki dengan mengundang orang-orang sekitar untuk datang yang dipimpin oleh orang yang dituakan atau orang yang memiliki keahlian di bidang tersebut.

Sedangkan kata 'wayang' berarti '*bayangan*'. Jika ditinjau dari arti filsafatnya, 'wayang' dapat diartikan sebagai bayangan atau merupakan pencerminan dari sifat-sifat yang ada dari dalam jiwa manusia. Sifat-sifat yang dimaksud antara lain seperti watak angkara murka, kebajikan, serakah, dan lain sebagainya. Wayang dimainkan oleh seorang dalang yang dibantu oleh beberapa orang penabuh gamelan dan satu atau dua orang waranggana sebagai vokalisnya. Fungsi dalang di sini adalah mengatur jalannya pertunjukan secara keseluruhan. Dalang memimpin semua komponen pertunjukan untuk luluh dalam alur ceritera yang disajikan. Wayang yang dimaknai sebagai pagelaran wayang. Dengan demikian *Kenduri* wayang diartikan sebagai kegiatan berkumpulnya jenis-jenis wayang dalam bentuk pertunjukan. Jenis wayang yang mengikuti *Kenduri* wayang tersebut meliputi; Wayang Kulit (Purwa), Wayang Klithik, Wayang Golek, Wayang Beber, Wayang Orang dan Wayang Suket.

Latar belakang diadakan *Kenduri* wayang sebagai sarana komunikasi budaya dengan masyarakat sekitar untuk mengantisipasi munculnya gerakan radikal. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa kata

²⁶Joko Ngadimin, Wawancara: Interaksi Sanggar dengan Kelompok Radikal, January 8, 2015.

Kenduri saja mengandung banyak tafsir, karena selalu dikaitkan dengan tradisi Jawa berupa kegiatan *selamatan* yang dilihat secara miring oleh kelompok radikal.

Joko Ngadimin beserta panitia yang lain melakukan persiapan dan koordinasi dengan berbagai pihak, terutama polsek dan intel. Pihak kepolisian menyarankan agar tema kegiatan tersebut dirubah, tidak menggunakan istilah *Kenduri*, karena makna *Kenduri* sering dikaitkan dengan kegiatan keagamaan. Namun panitia tetap mempertahankan nama kegiatan itu dengan '*Kenduri wayang*'.

Kegiatan *Kenduri wayang* dapat berjalan dengan lancar dengan dukungan dari berbagai pihak. Kegiatan ini dijaga oleh aparat kepolisian sebanyak dua truk, mendapatkan dukungan dari Badan Intelijen Negara, mendapatkan dukungan dari masyarakat dan pemuda sekitar. Yang menarik acara ini mendapatkan dukungan dari Bangun Agung salah seorang dari pengajar di Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki sekaligus saudara dari penyandang dana kegiatan *Kenduri wayang*.

Pada tahun 2010, ada upacara kematian salah satu saudara dari Joko Ngadimin. Warga desa membentuk blok-blok antara satu kelompok dengan kelompok lain. Jenazah diurus dengan menggunakan cara-cara yang berbeda, tidak seperti pada umumnya yang dilakukan oleh masyarakat. Misalnya, Sebelum mayat dibawa ke kuburan, ada ritual spesifik yang dilakukan oleh seluruh anggota keluarga dari si mayat. Ritual yang biasa dilakukan ialah *brobosan*, yaitu melintas di bawah mayat yang sudah ditandu dengan cara berjongkok. Ritual lain yang menyertai kematian ini juga disebut dengan istilah *slametan*. Slametan ini dilakukan selama tujuh hari berturut-turut dan dilakukan di malam hari. Pada setiap malam dibuat aneka jenis makanan yang nantinya dibagi kepada orang-orang yang datang. Ritual ini juga memiliki tujuan buat mendoakan si mayat yang telah meninggal.

Mereka Jamā'ah Majelis Tafsir Alquran merubah tradisi pengurusan mayat dari sebelum pemakan sampai sesudah pemakaman. Mereka menghilangkan beberapa tradisi yang dilakukan oleh masyarakat desa pada umumnya, sehingga peristiwa ini menimbulkan kesenjangan antara warga desa. Joko Ngadimin menuturkan, MTA akan memecah belah persatuan dan kerukunan yang dapat menimbulkan banyak persoalan sosial, interaksi antara

warga akan menimbulkan gesekan dan ketidakharmonisan. Ia mengatakan sebagai ketua RW “kemajuan desa juga terhambat karena warga tidak bisa guyub. Mereka tidak bisa diajak bersama untuk membangun desa semisal kegiatan kerja bakti, selamatan, tahlilan dan lainnya.”²⁷

PERAN DAN APRESIASI MASYARAKAT

Sanggar sebagai tempat belajar, kegiatan pendampingan dan pemberdayaan. Sanggar Sekar Jagad menjadi tempat berkumpul dan belajar seniman yang ada di Sukoharjo dan sekitarnya (Surakarta, Karanganyar, Klaten, Wonogiri) dan seniman yang ada di Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Keberadaan Sanggar Sekar Jagad memberikan sumbangsih besar pada masyarakat desa. Sumbangsih tersebut diwujudkan dalam bentuk psikis maupun fisik. Misalnya, keberadaan sanggar jika dilihat dari peran psikis menjadi sarana hiburan, tempat mengekspresikan ide-ide, tempat berkumpulnya anggota sanggar dan simpatisan (penonton). Sedangkan dalam bentuk fisik secara langsung dapat bersinergi dengan sumbangsih psikis, karena jika psikisnya sehat (jiwanya sehat), maka fisiknya juga sehat. Sanggar ini berperan banyak dalam melakukan pemberdayaan pada masyarakat sekitarnya, setidaknya penguatan di sektor ekonomi dalam berbagai kegiatan ekonomi kerakyatan. Contoh: anggota sanggar sesekali dilibatkan dalam berbagai festival dan pagelaran seni di dalam kota maupun luar kota; pemberian pinjaman lunak dari perbankan; pembinaan di sektor usaha kecil dan menengah; penyuluhan di sektor pertanian, perkebunan, peternakan dan pengairan; keterampilan menjahit; workshop melukis; gebyar budaya nusantara dan lain sebagainya.²⁸

Sisi lain, keberadaan Sanggar Sekar Jagad menjadikan desa Bakalan sebagai desa wisata, baik kunjungan wisatawan domestik maupun internasional. Alasan kedatangan wisatawan ke sanggar adalah karena sanggar ini memiliki ciri yang berbeda dengan sanggar-sanggar pada umumnya. Ciri yang menonjol dari sanggar

²⁷Joko Ngadimin, Wawancara: Interaksi Sanggar dengan Kelompok Radikal, January 7, 2015.

²⁸Ngadimin, Wawancara: Interaksi Sanggar dengan Kelompok Radikal, January 8, 2015.

ini adalah perpaduan gamelan dengan perangkat yang tidak umum digunakan sebagai instrumen dalam pagelaran seni musik, misalnya: lesung, kentongan, batu, dan lain-lain. Di samping itu, sanggar ini selalu melakukan gubahan seni dan melaraskan makna dari kesenian, misalnya: tari kebo kinul, tayub beras kencur, pentas wayab beber, gamelan maker festival, ngaji budaya bedah serat *kalatida* dan lainnya.

Tari Tayub yang berkonotasi negatif dirubah menjadi lebih positif. Tari Tayub adalah tari pergaulan di masyarakat Jawa. Tari ini sering diadakan pada acara hajatan pernikahan, khitanan, dan lain-lain. Secara etimologi Tari Tayub dalam bahasa Jawa bermakna '*ditata ben guyub*' (ditata agar tercipta kerukunan). Sayang dalam perkembangannya tari ini mendapat stereotipe negatif, identik dengan minuman keras dan pornografi. Perempuan penari dalam Tari Tayub mempunyai daya magnet untuk mengajak pria menari. Kecantikan dan lenggokan tubuh perempuan penari menjadi daya pikat, sehingga membuat esensi makna kerukunan Tari Tayub sering lepas. Tradisi kaum pria menyisipkan uang di bagian dada penari perempuan ketika menari (*saweran*) yang biasanya berkostum *kemben* dan minum minuman keras inilah yang membuat stigma negatif pada tari Tayub.

Mereka melestarikan Tari Tayub dengan membuat inovasi, mengadakan pentas Tari Tayub bertajuk '*Tayub Bambu Plus Beras Kencur*'. Tari Tayub diiringi kentongan bambu dan kadang digabung dengan gamelan. Para penari diperbolehkan minum beras kencur. "Ini usaha kami melestarikan tari Tayub. Menari membuat tubuh sehat dan minum beras kencur membuat tubuh segar agar citra Tari Tayub tidak negatif dan kembali kepada makna kerukunan."²⁹

Sanggar Seni Sekar Jagad mengadakan Tari Tayub di kawasan Sukoharjo yang mereka anggap rawan dengan konflik kekerasan. Dengan berkesenian mereka ingin merubah citra kawasan Sukoharjo sebagai sarang teroris. Banyak potensi seni tradisi yang belum dihidupkan di kawasan ini. Acara ini untuk menggugah semangat toleransi dan menghargai keberagaman. Tari tayub dan beras

²⁹Ngadimin, Wawancara: Interaksi Sanggar dengan Kelompok Radikal, January 7, 2015.

kencur, keduanya adalah kekayaan pusaka tak terhingga Indonesia (*Indonesian Intangible Heritage*).³⁰

Joko Ngadimin melakukan gubahan lagu, lirik dan makna seni yang menjadikan sanggar Sekar Jagad memiliki keunikan. Di antaranya Serayu, Suwe Ora Jamu dan Sego Thiwul. Nilai edukatif terkandung dalam tembang yang berisi tentang petuah para orang tua kepada generasi berikutnya.

Gubahan itu dilakukan mengingat banyaknya tradisi dan budaya yang dimiliki oleh masyarakat mulai bergeser bahkan punah dari peredaran. Kemudian digantikan oleh tradisi dan budaya baru. Tampaknya tidak begitu dianggap oleh sebagian masyarakat dan tak jarang orang menganggap hal tersebut merupakan sesuatu yang lumrah. Peralpnya, karena memang sesuatu yang lama itu kuno dan sudah sepatutnya digantikan dengan budaya yang baru.

Sisi lain, Sekar Jagad menjadi tempat kegiatan pendampingan dan pemberdayaan masyarakat. Misalnya: pemberdayaan pada PSK (Pekerja Seks Komersial), mereka mengikuti pelatihan keterampilan dalam program kewirausahaan dari PT Pertamina. Program positif yang dimiliki oleh salah satu BUMN (Badan Usaha Milik Negara) ini dilakukan dengan harapan bisa merubah nasib serta menjadikan para PSK tersebut hidup mandiri. Dipilihnya para PSK ini untuk diberi pelatihan sendiri bukan tanpa alasan. Sebab sangat sedikit bentuk perhatian yang diberikan oleh pemerintah baik dari pusat, provinsi hingga daerah diberikan kepada para PSK. Sanggar Sekar Jagad sendiri saat digandeng oleh PT Pertamina untuk mencari peserta pelatihan langsung melirik para PSK. Mereka yang menjadi kaum pinggir perlu digandeng untuk diberi kegiatan positif.

Bentuk pelatihan yang diberikan kepada para PSK di antaranya berupa keterampilan kuliner membuat kue, menjahit dan berkesenian, yang menjadi harapan mereka dapat berubah dan tidak lagi kembali menjadi PSK. Selain pelatihan PT Pertamina juga memberikan bantuan hibah berupa peralatan. Seperti mesin jahit, kompor gas, alat pencetak kue. Peralatan tersebut diberikan secara gratis kepada para PSK sebagai bagian upaya meneruskan kemampuan pelatihan yang baru saja diterima.

³⁰Joko Ngadimin, Wawancara: Sejarah Sanggar, Desember 2014.

SEKAR JAGAD MEMILIKI SEMBOYAN ‘GURU NGAJI’

Sanggar Sekar Jagad memiliki semboyan ‘guru ngaji’. Konsep ini kepanjangan dari *guyub*, *rukun*, *ngajeni* dan *netepi*. *Guyub* dimaknai kebersamaan sedang, satu rasa, satu kekuatan dan satu harmoni. *Guyub* adalah kehendak untuk bersama dalam kebersamaan. Bila dalam suatu komunitas semua orang memiliki rasa ‘*guyub*’ ini, alangkah indahnyanya hidup di dunia. Sifat *guyub* ini masih belum hilang dari kehidupan bermasyarakat di negara ini, paling tidak di desa-desa, khususnya di desa yang masih termasuk kategori ‘*desa kluthuk*’, desa yang terpencil, desa yang menamakan dirinya ‘*adoh ratu cedhak watu*’ (jauh dari ratu dekat dengan batu). Dalam kehidupan kota mungkin sifat *guyub* sudah terkikis oleh hiruk-pikuk kehidupanurban. Membantu memang tetap membantu, tetapi lebih praktis membantu dengan uang.³¹

Rukun dimaknai keselarasan; tanpa pertikaian atau menghindari pertikaian, kedamaian. Rukun adalah hidup tanpa pertikaian. Tidak ada orang bertengkar, atau berbeda pendapat. Kalau terjadi sesuatu semuanya diselesaikan melalui musyawarah yang pasti mufakat. Bahkan kalau perlu mufakat tanpa musyawarah. Dalam bahasa Jawa ada ungkapan ‘*Rukun agawe santosa, crah agawe bubrah*’ (Rukun membuatnya kuat, pertentangan membuatnya bubar).

Guyub rukun sejatinya merupakan ruh kehidupan. Bisa dibayangkan andaikan kata *guyub rukun* ini terjalin diseluruh Indonesia, maka mantra sakti persatuan yang pernah diucapkan Sang Patih Gajah Mada akan hidup kembali. Tetapi sayang *guyub rukun* ini semakin sulit ditemui dalam kehidupan. Masyarakat mungkin saja *rukun* akan tetapi tidak *guyub*, artinya tidak ada kebersamaan yang terjalin. Terwujudnya masyarakat yang *guyub rukun* didasari oleh sikap saling menghormati, empati, tepo seliro, dan lain-lain. Dengan kata lain, jargon ini membentuk Persatuan dan Kesatuan NKRI. Serta dengan bersama-sama mengajak bangsa Indonesia mewujudkan tujuan negara Indonesia.

Ngajeni dimaknai menghargai, menghormati. Istilah ini banyak dijumpai dalam beberapa bentuk seperti *ajine*, *ngajeni*, *diajeni*. Menurut arti kata dasarnya, *aji* bisa diartikan berharga atau *rega* dalam kaidah bahasa Jawa. Dalam konteks-konteks tertentu

³¹Joko Ngadimi and Nyono Selamat Tukul, Focus Group Discasen (FGD), January 7, 2015.

kata ini bisa mengandung makna menghargai seseorang atau *ngajeni*, berharga atau sepentasnya atau *aji*, dan juga sesuatu yang dipandang berharga dan layak dalam konteks diajani. Sikap *ngajeni* ini merupakan suatu perilaku yang sangat menghargai persahabatan sehingga eksistensi orang lain sangat dijunjung sebagai sesuatu yang sangat penting. Mereka tidak ingin orang lain atau diri mereka mengalami sakit hati atau tersinggung oleh perkataan ataupun perbuatan yang dilakukan.

Netepi dimaknai komitmen diri sebagai bagian dari komunitas. Komitmen adalah janji pada diri sendiri atau pada orang lain yang tercermin dalam tindakannya. Komitmen merupakan pengakuan seutuhnya, sebagai sikap yang sebenarnya yang berasal dari watak yang keluar dari dalam diri seseorang. Komitmen akan mendorong rasa percaya diri, dan semangat kerja, menjalankan tugas menuju perubahan ke arah yang lebih baik. Hal ini ditandai dengan peningkatan kualitas fisik dan psikologi dari hasil kerja, sehingga segala sesuatunya menjadi menyenangkan bagi seluruh warga masyarakat.

Komitmen mudah diucapkan. Namun lebih sukar untuk dilaksanakan. Mengiyakan sesuatu dan akan melaksanakan dengan penuh tanggungjawab adalah salah satu sikap komitmen. Komitmen sering dikaitkan dengan tujuan, baik yang bertujuan positif maupun yang bertujuan negatif. Sudah saatnya selalu berkomitmen, karena dengan komitmen seseorang mempunyai keteguhan jiwa. Stabilitas sosial tinggi, toleransi, mampu bertahan pada masa sulit, dan tidak mudah terprovokasi.

Pandangan mereka bahwa konsep '*guru ngaji*' akan termanifestasi dalam perilaku yang berproses melalui kegiatan berkesenian. Melalui seni budaya akan membentuk jiwa-jiwa yang *luwes*, *nerimo*, *lunak*, toleran, hilangnya prasangka, kebersamaan, kedamaian, ketentraman, keadilan dan kemakmuran hidup sebagai warga sebuah negara bangsa Indonesia.

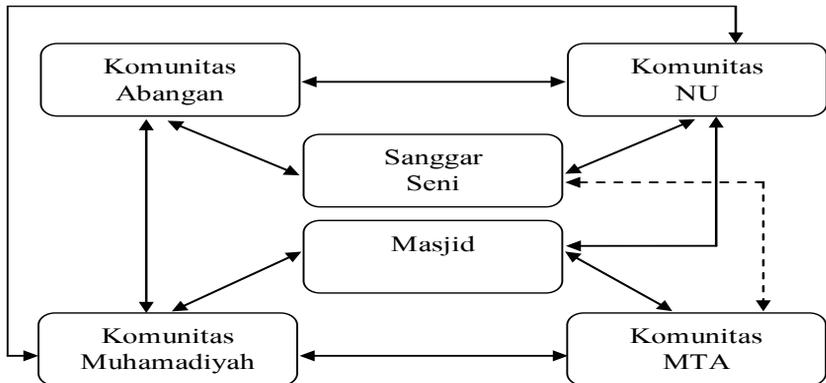
RELASI ANTARA KELOMPOK DALAM MASYARAKAT

Masyarakat desa Bakalan mayoritas beragama Islam. Mereka tergabung dalam organisasi NU, Muhammadiyah dan MTA dan beberapa simpatisan organisasi Islam radikal. Dari sekian organisasi yang ada MTA dan organisasi simpatisan radikal mendapatkan

perhatian berbeda, karena organisasi ini anti tradisi dan budaya. Mereka memiliki slogan '*Kembali kepada Alquran dan Hadis*' yang sering disampaikan oleh kelompok MTA, dan JI (*Jamā'ah Islamiyah*). Berangkat dari slogan kelompok tersebut mereka berusaha untuk mengalihkan pemahaman umat Islam terhadap Alquran dan Hadis sebagaimana pemahaman mutlak. Mereka ingin mengagas Islam yang autentik: Islam yang murni dan terbebas dari berbagai campuran tradisi lokal sabagaimana dilakukan kaum Wahabi.

Jika menggunakan istilah Geertz maka masyarakat, Bakalan terbagi dalam komunitas abangan dan muslim taat. Abangan adalah mereka mengaku beragama Islam tetapi dari mereka belum konsisten menjalankan rukun Islam. Sedangkan muslim taat tergabung dalam organisasi NU, Muhammadiyah, MTA dan beberapa orang sebagai simpatisan dari organisasi Islam radikal. Penulis dapat menggambarkan relasi sebagai berikut:

Bagan 1. Relasi Antara Kelompok dalam Masyarakat



Komunitas Muhammadiyah memiliki persamaan dan dekat dengan komunitas MTA. Keduanya memiliki slogan yang sama '*kembali kepada Alquran dan Hadis*'.³² Namun ada beberapa prinsip yang keduanya tidak dapat bersama. NU dan Muhammadiyah pada aspek tertentu memiliki persamaan misal pada masalah kebangsaan.

³²Muhammad Wildan, "Radical Islamism in Solo: A Quest of Muslims' Identity in a Town of Central Java Indonesia" (Institut of Islamic World and Civilization, Universitas Kebangsaan Malaysia, 2009), 87.

NU membangun relasi dengan komunitas abangan dalam persoalan dakwah, sosial, ekonomi, pemberdayaan dan kebangsaan. NU menjadikan masjid dan Sanggar Seni sebagai medan budaya. Sanggar menjadi medan budaya antara NU dan Abangan, sedangkan masjid menjadi medan budaya antara NU dan Muhammadiyah.

Sunarwoto menyimpulkan tentang MTA, bahwa: 1) Dakwah kultural MTA adalah mobilitasi simbolik-kultural terhadap budaya Jawa, 2) Mobilisasi ini dilandasi pemahaman atas teks-teks agama, yakni Alquran dan hadis, serta kaedah usul fikih, 3) MTA melakukan mobilisasi simbolik-kultural tidak hanya hal bahasa, pakaian dan adat, tetapi juga terhadap produk budaya semisal seni.³³ Dengan demikian kelompok ini juga menggunakan seni sebagai cara dakwah akomodatif yang dilakukan oleh MTA.

NU memandang kalangan penyebar Islam awal telah berhasil mengintegrasikan antara ke-Islaman dan ke-Indonesia-an, sehingga tradisi lokal yang telah ada tetap dipertahankan bentuknya, tapi diubah isi/ruhnya dengan ajaran Islam. Nilai Islam dianggap sesuai dengan adat setempat, tidak perlu diubah sesuai selera, tradisi, adat, atau ideologi Arab, sebab jika itu dilakukan akan menimbulkan kegoncangan budaya, sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur budaya yang ada jauh lebih penting dan efektif ketimbang mengganti kebudayaan itu sendiri.

GERAKAN KULTURAL SEBAGAI IMUN RADIKALISASI

Sanggar Sekar Jagad menjadikan seni sebagai imun/perisai dalam menetralsir gerakan radikal yang masuk di pedesaan. Mereka melakukan beberapa kegiatan seperti; pentas seni, festival seni budaya, dan workshop melukis. Lewat kacamata fungsional, seni dapat dilihat antara lain untuk: 1) Memperlihatkan bahwa unsur-unsur kebudayaan yang masih hidup dalam suatu masyarakat pada dasarnya memenuhi fungsi tertentu dalam keseluruhan kehidupan masyarakat dan kebudayaan itu sendiri; 2) Memperlihatkan saling keterkaitan antara unsur-unsur tertentu dalam masyarakat yang diteliti dengan unsur-unsur yang lain, yang sepiantas lalu tidak memperlihatkan saling hubungan sama sekali; 3) Saling keterkaitan dan hubungan fungsional antar unsur tersebut juga telah membuat

³³Sunarwoto, "Gerakan Religio-Kultural MTA: Dakwah, Mobilitas Dan Tafsir-Tandingan," *Jurnal Ilmu Keislaman Afkaruna* 8, no. 2 (July 2012): 103–1118.

perubahan-perubahan tertentu pada satu unsur kebudayaan tertentu akan menghasilkan perubahan-perubahan pada berbagai macam unsur yang lain.³⁴

Di samping itu, Sanggar Sekar Jagad juga melakukan penguatan pada masyarakat melalui kegiatan perekonomian, seperti: pendampingan dan bantuan pada UKM (Usaha Kecil Menengah) yang bekerja sama dengan BRI; pembinaan dan pendampingan pada sektor pertanian, perkebunan, peternakan dan pengairan; pembinaan dan pendampingan pada sektor lingkungan hidup. Alasan yang disampaikan Joko Ngadimin bahwa paham radikal juga melakukan aktifitas yang sama untuk menjaring sebanyak mungkin simpatisan.

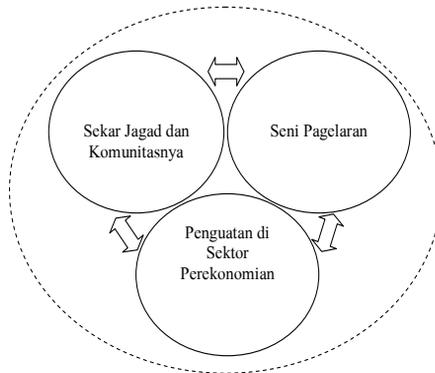
Joko Ngadimin menegaskan bahwa berkesenian hanyalah sebagai media untuk menarik masyarakat agar dapat berkumpul dan *guyub, rukun, ngajeni* dan *netepi*. Keempat komponen itu sesaat dapat terbentuk melalui seni dan budaya. Ketika mereka tidak sejah tera secara fisik, kehidupan ekonominya tidak baik maka yang terjadi tidak sesuai yang diharapkan. Dengan demikian, Sekar Jagad juga melakukan penguatan pada sektor ekonomi.

Kesenian sebagai suatu gejala sosial yang muncul dalam konteks tertentu dapat dihubungkan atau memiliki hubungan dengan berbagai fenomena lain dalam masyarakat. Kesenian dapat dikaitkan dengan situasi atau aktivitas politik, dengan ekologi, dengan berbagai perubahan yang tengah terjadi, dan sebagainya.³⁵ Secara visual penulis dapat menggambarkan bahwa peran Sekar Jagad pada komunitasnya sebagai pada bagan 2.

³⁴Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Antropologi Dan Seni: Sebuah Pengantar*, Diklat Kuliah (Yogyakarta: UGM, 2000), 45.

³⁵Ahimsa-Putra, 30.

Bagan 2. Peran Sanggar Sekar Jagad



Sanggar Sekar Jagad membangun komunitasnya melalui tiga komponen penting; 1) Pengorganisasian komunitas dalam bentuk sanggar, 2) Seni pagelaran atau pertunjukkan seni, 3) Penguatan pada sektor ekonomi melalui pendampingan dan pemberdayaan. Sedangkan lingkaran besar menunjukkan bentuk imun/penangkal dan penetralisir radikalisisasi pada masyarakat pedesaan.

Apa yang dilakukan oleh Sekar Jagad merupakan penanganan radikalisisasi yang berakar dari bawah, yakni kesadaran bersama yang tumbuh dari ide masyarakat yang bersifat '*bottom up*'. Pada sisi lain melakukan pemberdayaan pada masyarakat. Sekar jagad melakukan penangan radikalisisasi melalui pendekatan persuasif. Darmasji menegaskan salah satu pendekatan persuasif bentuk dukungan program pemberdayaan masyarakat untuk memutus rantai gerakan. Pendekatan ini dinilai lebih efektif dalam jangka panjang karena akan meminimalisir ruang bagi persemaian pemikiran radikal.³⁶

Apa yang dilakukan pada Sekar Jagad memiliki persamaan jika meninjau sejarah Islam di Indonesia. Sunan Kalijaga dalam berdakwah dengan menggunakan pendekatan kesenian dan kebudayaan ini sangat efektif diterapkan pada masyarakat Jawa saat itu. Kondisi masyarakat Jawa sebelum memeluk Islam sangat kental dengan kebudayaan Hindu dan Budha. Oleh karena penyebaran Islam dilakukan secara damai dan menyentuh hati, tidak heran jika saat ini mayoritas penduduk Jawa beragama Islam.

Cara dakwah yang dilakukan oleh Walisongo telah menjadikan pulau Jawa berpenduduk mayoritas Islam. Mereka berislam dengan

³⁶Darmasji, "Pondok Pesantren Dan Deradikalisisasi Islam Di Indonesia," 238.

tetap tidak meninggalkan tradisi para leluhurnya. Pendekatan para Walisongo lebih mengedepankan pendekatan rasa. Proses penyebaran Islam melewati jalan budaya,³⁷ para pendakwah Islam dulu, memang lebih luwes dan halus dalam menyampaikan ajaran Islam kepada masyarakat yang heterogen setting nilai budayanya. Islam yang berdialektika dengan budaya lokal tersebut pada akhirnya membentuk suatu varian Islam yang khas dan unik, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya atau lebih populer dengan Islam Nusantara. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar kemurniannya, tapi Islam yang di dalamnya telah berakulturasi dengan budaya lokal. Dalam istilah lain, telah terjadi inkulturasi.

Dalam studi kebudayaan lokal, inkulturasi mengandaikan sebuah proses internalisasi sebuah ajaran baru ke dalam konteks kebudayaan lokal dalam bentuk akomodasi atau adaptasi. Inkulturasi dilakukan dalam rangka mempertahankan identitas. Dengan demikian, Islam tetap tidak tercerabut akar ideologisnya, demikian pun dengan budaya lokal tidak lantas hilang dengan masuknya Islam di masyarakat.

Yang membedakan antara keduanya adalah Sekar Jagad menggunakan seni dan pemberdayaan ekonomi dalam rangka membendung gerakan radikalisme Islam yang anti tradisi dan budaya. Sedangkan Sunan Kalijaga menggunakan seni dan pemberdayaan ekonomi dalam rangka mengislamkan penduduk nusantara yang suka dengan tradisi dan budaya.

Cara pandang tersebut, diharapkan mampu menciptakan dan membangun perilaku-perilaku egaliter terhadap budaya dan atribut yang lain. Pandangan yang demikian memberikan implikasi pada tumbuh kembangnya pola pikir adanya kesetaraan budaya, sehingga antara satu entitas budaya dengan budaya lainnya tidaklah berada di dalam suasana bertanding untuk memenangkan pertarungan.³⁸

PENUTUP

Tulisan ini menyimpulkan bahwa, radikalisisasi dapat dibendung dengan melakukan gerakan kultural. Gerakan kultur ini dapat berupa

³⁷Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 13.

³⁸Nur Syam, *Tantangan Multikulturalisme Indonesia: Dari Radikalisme Menuju Kebangsaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 79.

kegiatan keagamaan yang berupa tradisi masyarakat di sekitar dan kegiatan berkesenian. Jika kedua gerakan ini mendapatkan perlawanan dan tentangan dari beberapa orang atau beberapa kelompok maka dapat diindikasikan bahwa paham dan gerakan radikalisme mulai masuk dalam masyarakat. Akan tetapi dengan melakukan gerakan kultural paham dan gerakan keagamaan radikal juga mengalami penurunan dan pengurangan.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Antropologi Dan Seni: Sebuah Pengantar*. Diktat Kuliah. Yogyakarta: UGM, 2000.
- Arif, Syaiful. *Deradikalisasi Islam: Paradigma Dan Strategi Islam Kultural*. Depok: Koekosan, 2010.
- Arifin, Syamsul. "Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia." In *Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems*. Jakarta: Diktis & STAIN Samarinda, 2014.
- Bruinessen, Martin van. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*. Singapore: ISEAS, 2013.
- Darmaji, Ahmad. "Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia." *Millah: Jurnal Studi Agama* 11, no. 1 (Agustus 2011).
- Federal Bureau of Investigation Counterterrorism Division. "The Radicalization Process: From Conversion to Jihad." *Washington DC*, May 10, 2006.
- Forest, James J. F., ed. *Countering Terrorism and Insurgency in the 21st Century: International Perspectives*. Vol. 1. 13 vols. London: Praeger Security, 2007.
- Fuad, A. Jauhar. "Pembelajaran Toleransi: Upaya Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Menangkal Paham Radikal Di Sekolah." In *PROCEEDINGS: Annual Conference for Muslim Scholars*, 2018.

- . “Rekonstruksi Buku Ajar Pendidikan Agama Islam Bermuatan Paham Radikal Di Sekolah.” In *PROCEEDINGS: Annual Conference for Muslim Scholars*, 2017.
- Ghazali, Abd. Moqsih. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alquran*. Depok: Kata Kita, 2009.
- Hasani, Ismail. *Radikalisme Agama Di Jabodetabek Dan Jawa Barat: Implikasinya Terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*. Jakarta: Jakarta, 2011.
- Hasani, Ismail, and Bonar Tigor Naispospos, eds. *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi Dan Transformasi Organisasi Islam Radikal Di Jawa Tengah & D.I. Yogyakarta*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012.
- Karwadi, Karwadi. “Deradikalisasi Pemahaman Ajaran Islam.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (May 1, 2014).
- Misrawi, Zuhairi. *Alquran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme Dan Multikulturalisme*. Pondok Indah: Fitrah, 2007.
- Mukhibat, Mukhibat. “Deradikalisasi Dan Integrasi Nilai-Nilai Pluralitas Dalam Kurikulum Pesantren Salafi Haraki Di Indonesia.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, no. 1 (May 1, 2014).
- Muqoyyidin, Andik Wahyun. “Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural Untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam.” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (Desember 2013).
- Muzadi, Hasyim. “Terorisme Adalah Musuh Islam.” In *Fatwa Tentang Terorisme Dan Bunuh Diri*, Muhammad Tahir-Ul-Qadri. Jakarta: LPPI dan Minhaj-ul-Qur’an International, 2014.
- Naim, Ngainun. “Demokrasi, Fundamentalisme, Dan Pluralisme: Rekonstruksi Habitus Yang Memberdayakan.” In *Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems*. Jakarta: Diktis & STAIN Samarinda, 2014.
- Ngadimi, Joko, and Nyono Selamat Tukul. Focus Group Discasesen (FGD), January 7, 2015.
- Ngadimin, Joko. Wawancara: Interaksi Sanggar dengan Kelompok

Radikal, Januari 7, 2015.

———. Wawancara: Interaksi Sanggar dengan Kelompok Radikal, Januari 8, 2015.

———. Wawancara: Sejarah Sanggar, Desember 2014.

Nuh, Nuhrison M. “Faktor-Faktor Penyebab Munculnya Paham/ Gerakan Islam Radikal Di Indonesia.” *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius* 8, no. 30 (September 2009).

Septian, Farid. “Pelaksanaan Deradikalisasi Narapidana Terorisme Di Lembaga Pemasyarakatan Kelas I Cipinang.” *Jurnal Kriminologi Indonesia* 7, no. 1 (Mei 2010).

Sunarwoto. “Gerakan Religio-Kultural MTA: Dakwah, Mobilitas Dan Tafsir-Tandingan.” *Jurnal Ilmu Keislaman Afkaruna* 8, no. 2 (July 2012).

Syam, Nur. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

———. *Tantangan Multikulturalisme Indonesia: Dari Radikalisme Menuju Kebangsaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Tolkhah, Imam. “Paham Dan Pemikiran Islam Radikal Pasca Orde Baru Dalam Dimensi Baru.” In *Direktori Kasus-Kasus Aliran, Pemikiran, Paham Dan Gerakan Keagamaan Di Indonesia.*, Wakhid Sugiyarto. Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan dan Maloho Jaya Abadi Perss, 2010.

Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman Alquran & Hadis*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.

Wildan, Muhammad. “Radical Islamism in Solo: A Quest of Muslims’ Identity in a Town of Central Java Indonesia.” Disertasi, Institut of Islamic World and Civilization, Universitas Kebangsaan Malaysia, 2009.

Zuhdi, Muhammad Harfin. “Fundamentalisme Dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Alqur’an Dan Hadis.” *Religia* 13, no. 1 (April 2010).

POTENSI RADIKALISME ISLAM FUNDAMENTAL DI DAERAH TUJUAN WISATA DI KABUPATEN WAKATOBI

La Ode Anhusadar

IAIN Kendari

email: sadar.wanchines@gmail.com

Abstract: *This research was conducted to know the determine of socio-historical background of the reason fundamentalist growing and movement in tourist destinations wakatobi. It is also to know denominations growing up in Wakatobi and to know and understand the religious groups activities in Wakatobi. This research was using qualitative research methods that is in Wakatobi. The technique of data collecting is interviewing, observations and documentation. The results of this study describe that the social historical background of the development of radicalism in wakatobi are: political pressure factor, emotional factors of religion, cultural factors, ideological of syariah, government policy, mass media, religion comprehension, the religious and nationalist factor, back to as the qur'an and the sunnah, and factors jihad. Religious groups that fall into radical islam is a group of HTI Wakatobi. Wakatobi denominational schools such as DPD 2 Hisbut Tahrir Indonesia (HTI) Wakatobi is that based islamic missionary movement within the unitary state of Indonesia is based on Pancasila and the constitution of 1945.*

المخلص: تم إجراء هذا البحث بهدف التعرف على الخلفية الاجتماعية والتاريخية لما تطورت عليها الحركة الأصولية في الوجهة السياحية في واكاتوبي ولمعرفة نوع الجماعات الدينية التي ظهرت في واكاتوبي. ولمعرفة فهم وأنشطة الجماعات الدينية في واكاتوبي. يتم إجراء هذا البحث باستخدام طريقة البحث النوعي، ويتم هذا البحث في واكاتوبي ريجنسي. التقنيات التي يمكن استخدامها لجمع البيانات في هذه الدراسة هي: المقابلة والملاحظة والتوثيق. توضح نتائج هذه الدراسة أن الخلفية الاجتماعية التاريخية للراديكالية في

واكاتوبي هي عامل الضغط السياسي والعوامل العاطفية الدينية والعوامل الثقافية والعوامل الإيديولوجية للشريعة الإسلامية وعامل سياسة الحكومة وعامل الإعلام الجماهيري والفهم الديني وعوامل الدين و الدولة وعامل العودة إلى القرآن والسنة ، وعوامل الجهاد .اما عن المجموعة الدينية المتضمنة في الإسلام الراديكالي هي مجموعة حزب التحرير إندونيسيا فرع واكاتوبي.وهي حركة الدعوة القائمة على الإسلام في دولة جمهورية إندونيسيا القائم على أساس بنجاسيلا ودستور ١٩٤٥.

Abstrak: *Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk mengetahui latar belakang sosio historis mengapa gerakan fundamentalis berkembang di daerah tujuan wisata di Wakatobi. Juga bertujuan untuk mengetahui kelompok-kelompok keagamaan seperti apa yang muncul di Wakatobi dan untuk mengetahui paham dan aktifitas kelompok-kelompok keagamaan di Wakatobi. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode penelitian kualitatif yang berlokasi di Kabupaten Wakatobi. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan wawancara, observasi dan dokumentasi. Penelitian ini menyimpulkan bahwa latar belakang sosial historis berkembangnya paham radikalisme di Wakatobi adalah faktor tekanan politik, faktor emosi agama, faktor kultural, faktor ideologis syariat islam, faktor kebijakan pemerintah, faktor media massa, pemahaman agama, faktor agama dan negara, faktor kembali kepada Alquran dan Sunah, dan faktor jihad. Kelompok agama yang masuk dalam Islam radikal adalah kelompok Hisbut Tahrir Indonesia (HTI) Wakatobi. Paham kelompok keagamaan di Wakatobi, seperti DPD II HTI Kabupaten Wakatobi, merupakan gerakan dakwah yang berazaskan Islam di dalam negara kesatuan republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.*

Keywords: fundamentalis, kelompok keagamaan, HTI, Wakatobi.

PENDAHULUAN

Fundamentalisme dan kekerasan agama merupakan isu paling hangat belakangan ini dalam wacana percaturan global yang mendorong peneliti untuk melakukan kajian terhadap dua persoalan ini yakni

fundamentalisme identik dengan kekerasan. Bahkan sampai saat ini, Eropa memahami fundamentalis identik dengan teror yang dilakukan oleh kelompok militan Islam dengan agenda utama jihad. Inilah stereotip yang dilestarikan Barat selama berabad-abad. Islam fundamentalis merupakan penyebab terjadinya berbagai tindakan kekerasan, bom bunuh diri, pembunuhan, pembantaian, peperangan dan penghancuran. Doktrin perang suci atau jihad yang menjadi keyakinan yang diusung fundamentalisme memperkuat stereotip itu.

Di Indonesia, ada dua warisan Barat yang direaksi keras oleh kelompok fundamentalis (dalam hal ini Hizbut Tahrir Indonesia/HTI). *Pertama*, liberalisme, sekularisme, dan pluralisme. *Kedua*, demokrasi yang Eropa sentris yang dianggapnya bertentangan dengan sistem yang dikehendaki Tuhan. Mereka menginginkan diterapkannya kembali sistem khilafah untuk dapat menjawab berbagai persoalan bangsa yang tidak kunjung selesai. “Selamatkan Indonesia dengan syariat”, kata mereka.

FAHAM RADIKALISME

Radikalisme berasal dari bahasa Latin, *radix yang berarti akar*. Istilah yang digunakan pada akhir abad ke 18 di barat untuk merujuk cita-cita, ide, dan gagasan pendukung gerakan yang menuntut perubahan yang mendasar. Sedangkan radikalisasi merupakan proses dimana seseorang individu atau kelompok mulai mengadopsi cita-cita dan aspirasi politik, sosial, atau agama yang ekstrim. Radikalisasi bisa pula diartikan sebagai proses lanjutan dari ekstrimisme, yakni perubahan pemahaman dari pandangan moderat atau pandangan umum ke arah pandangan ekstrim.

Di Indonesia kelompok radikal banyak macamnya, mulai dari sekedar berpandangan radikal hingga aksi radikal, kekerasan. Setidaknya, kelompok radikal itu dapat dikelompokkan menjadi 6 kategori, yaitu:

1. Kelompok radikal gagasan

Kelompok ini gencar mengemukakan gagasan, ide dan pikiran yang radikal dan ekstrim baik terkait isu politik, ekonomi maupun keagamaan yang berbeda dengan pandangan kebanyakan. Walaupun kelompok ini tidak terlibat langsung dalam aksi kekerasan, kelompok ini juga berbahaya karena gagasan-gagasannya yang

radikal dan ekstrim, misalnya ingin merubah dasar negara melalui tulisan atau mimbar bebas yang mengancam pandangan anak muda dan kita semua tentang wawasan bernegara.

2. Kelompok radikal kekerasan non terorisme

Kelompok ini radikal secara tindakan dalam wujud aksi kekerasan seperti residivisme, gangsterisme, vandalisme, atau kelompok kekerasan yang mengatasnamakan agama dengan melakukan intimidasi, kekerasan fisik dan perusakan. Kelompok ini juga berbahaya karena mengganggu keamanan dan ketertiban masyarakat. Dalam prakteknya mereka cenderung merusak hubungan toleransi dan kerukunan antar masyarakat yang berbeda agama.

3. Kelompok radikal milisi

Gerakan dalam bentuk milisi yang terlibat dalam konflik komunal, seperti laskar jihad, laskar mujahidin dan laskar jundullah, dll. Layaknya tentara, mereka dilengkapi dengan persenjataan dan semakin memperkeruh suasana di wilayah konflik.

4. Kelompok radikal separatistis

Kelompok ini merupakan gerakan terorganisir yang mengusung misi separatisme atau pemisahan diri dari negara. Contoh gerakan ini misalnya kelompok radikal NII, GAM, OPM, dan RMS. Tentu saja gerakan ini berbahaya untuk keutuhan dan kesatuan negara.

5. Kelompok radikal terorisme

Kelompok yang menafsirkan ajaran keagamaan secara salah melalui pemahaman yang ekstrim dan mewujudkan dalam aksi teror dan kekerasan.

6. Kelompok radikal lainnya.

7. Kelompok yang menyuarakan kepentingannya secara radikal dan ekstrim baik dalam isu politik, sosial, budaya, ekonomi dll.

ISLAM FUNDAMENTALIS

Sebenarnya istilah Fundamentalisme Islam bukanlah murni dari khazanah masyarakat Muslim. Istilah ini pertama kali dimunculkan oleh kalangan akademisi Barat dalam konteks sejarah keagamaan dalam masyarakat Barat sebagai reaksi dan negasi terhadap modernisme. Kalangan Muslim tertentu sebenarnya berkeberatan dengan penggunaan istilah “fundamentalisme”, karena konteks historis istilah ini berawal dari “fundamentalisme” Kristen. Sebagai gantinya, mereka menggunakan

istilah *uṣūliyyūn* untuk menyebut “orang-orang fundamentalis”, yakni mereka yang berpegang kepada fundamen-fundamen pokok Islam sebagaimana terdapat dalam Alquran dan Hadits. Istilah lain yang digunakan adalah *Al-Uṣūliyah al-Islāmiyah* (fundamentalis Islam) yang mengandung pengertian : kembali kepada fundamen-fundamen keimanan; penegakan kekuasaan politik ummah; dan penguatan dasar-dasar otoritas yang absah (*shar’iyah al-ḥukm*). Formulasi ini, terlihat lebih menekankan dimensi politik gerakan Islam dari pada aspek keagamaannya.

Sementara Syafi’i Ma’arif mengemukakan tiga teori berkenaan dengan munculnya kelompok fundamentalis dalam Islam; *pertama*, kegagalan umat Islam dalam menghadapi arus modernitas yang dinilai menyudutkan Islam kemudian berbalik mengadakan perlawanan terhadap modernitas dengan berbagai cara. *Kedua*, munculnya solidaritas Islam terhadap nasib yang menimpa saudara-saudara mereka di Palestina, Kashmir, Afganistan dan Irak. *Ketiga*, khusus untuk Indonesia, maraknya fundamentalisme di Nusantara lebih disebabkan oleh kegagalan negara mewujudkan cita-cita kemerdekaan berupa tegaknya keadilan sosial dan terciptanya kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat.

Menurut Tholkhatul Khoir, karakter Islam fundamentalis¹ adalah: 1) Fundamentalis Islam, dapat menekan sistem politik di negara lain, atas nama Islam (*penetrate the political system of other countries*). 2) Fundamentalis mereka memang para aktifis dan cukup bertenaga (*activist and vigorous enough*). 3) Fundamentalis menganggap Islam memang sebuah gerakan protes (*protest movement*) dunia ketiga melawan apa yang dianggap sebagai tradisi demokrasi Barat warisan imperialis dan kolonial Yahudi-Kristen. 4) Fundamentalis menganggap adanya kepatuhan total (*total adherence*) yang dituntut oleh Islam kepada semua pemeluknya. 5) Fundamentalis Islam tidak sekedar agama yang lebih politis, tetapi juga agama yang mempunyai sebuah orientasi kuat terhadap ajaran kolektif dan kelompok (*a strong orientation towards collective matters and groups*). 6) Fundamentalis Islam melakukan doktrin tentang jihad atau holy war menurut istilah yang sering digunakan. 7) Fundamentalis Islam menganggap perintah-perintah dan akidah

¹Tholkhatul Khoir, “Tujuh Karakter Fundamentalisme Islam,” *Jurnal Al-Tahrir IAIN Ponorogo* 14, no. 01 (2014): 47–71.

Islam mempunyai pengertian tergesa-gesa (*sense of immediacy*) lebih besar dibanding agama-agama lain. Kasus paling ekstrim adalah tentang akhirat dan mati syahid.

LATAR BELAKANG SOSIO HISTORIS PERKEMBANGAN GERAKAN FUNDAMENTALIS DI TUJUAN WISATA WAKATOBI

Berubahnya sistem pemerintahan pasca berpisahnya Kabupaten Wakatobi dari Kabupaten Buton pada tahun 2003 membawa pengaruh yang sangat besar bagi perkembangan berbagai elemen terutama dalam bidang pariwisata yang begitu mendunia. Daya tarik wisata Wakatobi ini bisa menarik para wisatawan, baik wisatawan luar negeri maupun wisatawan dalam negeri untuk berkunjung ke Wakatobi. Selain perkembangan wisata, elemen yang lain juga berkembang seperti pendidikan, ekonomi, termasuk di dalamnya perkembangan Islam. Bentuk Islam di Wakatobi menjadi sangat beragam.

Masyarakat Wakatobi bisa di bagi menjadi dua kekuatan Islam pasca otonomi daerah di Wakatobi, yaitu; modernis dan tradisional. Kelompok modernis ini sudah bisa memahami ajaran agama secara mendalam dan bisa memisahkan antara ajaran agama dan budaya yang di karenakan oleh pendidikan mereka sudah lebih bagus. Sedangkan kelompok Islam tradisional ini masih memahami ajaran agama seadanya dan belum bisa memisahkan antara ajaran agama dan budaya. Selain kelompok ini ditakutkan di daerah Wakatobi semakin berkembang kelompok-kelompok agama seperti kelompok islam liberal moderat dan radikal atau fundamental. Islam liberal dan moderat dengan penafsiran terbuka terhadap ajara Islam, sekalipun tidak sama persis, sedangkan Islam radikal atau fundamentalis memiliki paham penafsiran tertutup. Beberapa kelompok Islam seperti Jaringan Islam Liberal (JIL) adalah beberapa kelompok Islam yang dapat dikategorikan ke dalam kelompok Islam yang beraliran terbuka, seperti Ahmadiyah, Gafatar, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir Indonesia, Laskar Mujahidin, dan Ikhwanul Muslimin Indonesia.

Radikalisme atau fundamentalisme tidaklah muncul dari ruang hampa. Dalam teori sosial, Radikalisme adalah sebuah gerakan yang terkait atau disebabkan oleh fakta lain. Dalam fakta sosial,

ada tiga asumsi yang mendasari keseluruhan cara berpikirnya, yaitu keteraturan sosial (*social order*), terdapat perubahan sekali waktu dan tidak ada fakta yang berdiri sendiri kecuali ada fakta penyebabnya. Karena radikalisme dapat dilihat dari beberapa penyebab. Masuknya paham radikalisme di Wakatobi dapat dilihat dari beberapa sebab, antara lain:

1. Adanya tekanan politik penguasa terhadap keberadaannya. Di beberapa daerah yang ada di Indonesia, termasuk Wakatobi fenomena radikalisme atau fundamentalisme muncul sebagai akibat otoritas pemerintah. Keberadaan kelompok-kelompok ini di Wakatobi selalu mengalami kesulitan dari pihak Pemda baik dalam hal pendanaan maupun kepengurusan yang lainnya.
2. Faktor emosi keagamaan. Harus diakui bahwa salah satu penyebab gerakan radikalisme adalah faktor sentimen keagamaan, termaksud di dalamnya adalah solidaritas keagamaan untuk kawan yang tertindas oleh kekuatan tertentu. Lebih tepat dikatakan hal itu sebagai faktor emosi keagamaannya dan bukan agama (wahyu suci yang absolut), karena gerakan radikalisme selalu megibarkan bendera dan simbol agama seperti dalih membelah agama, jihad, dan mati syahid.
3. Faktor kultural ini juga memiliki andil yang cukup besar yang melatar belakangi munculnya radikalisme. Hal ini wajar karena memang secara kultural, di dalam masyarakat selalu ditemukan usaha untuk melepaskan diri dari jeratan jaringan-jaringan kebudayaan tertentu yang dianggap tidak sesuai. Budaya Barat merupakan sumber sekularisme yang dianggap sebagai musuh yang harus dihilangkan dari bumi. Sedangkan fakta sejarah memperlihatkan adanya dominasi Barat dari berbagai aspeknya atas negeri-negeri dan budaya Muslim.

Pendapat lain dikemukakan oleh seorang tokoh agama dan tokoh masyarakat:

1. Faktor ideologis Syariat Islam. Ideologis ini merupakan suatu pemikiran yang membahayakan muslim dalam mengaplikasikan syariat Islam, sehingga simbol-simbol Barat harus dihancurkan demi penegakan syariat Islam. Walaupun motivasi dan gerakan anti-Barat tidak bisa disalahkan dengan alasan keyakinan keagamaan, tetapi jalan kekerasan yang ditempuh kaum radikalisme justru menunjukkan ketidakmampuan mereka dalam

memosisikan diri sebagai pesaing dalam budaya dan peradaban. Munculnya terorisme disebabkan karena tidak berjalannya *sense of conception of justice*. Demokrasi dianggap sebagai sistem negara kafir. Dengan banyaknya wisatawan yang berdatangan ke Wakatobi

2. Faktor kebijakan pemerintah. Ketidak mampuan pemerintah dinegara-negara Islam untuk bertindak memperbaiki situasi atas berkembangnya frustrasi dan kemarahan sebagian umat Islam disebabkan dominasi ideologi, militer maupun ekonomi dari negara-negara besar. Dalam hal ini, elit-elit pemerintah di negeri-negeri muslim belum atau kurang dapat mencari akar yang menjadi penyebab munculnya tidak kekerasan (radikalisme) sehingga tidak dapat mengatasi problematika sosial yang dihadapi umat.
3. Faktor media masa (pers) barat yang selalu memojokkan umat Islam juga menjadi faktor munculnya reaksi dengan kekerasan yang dilakukn oleh umat Islam. Propaganda-propaganda lewat pers memang memiliki kekuatan dahsat dan sangat sulit untuk ditangkis sehingga sebagian “ekstrim” yaitu perilaku radikal sebagai reaksi atas apa yang ditimpakan kepada komunitas muslim. Lihat misalnya film *Fitna*, penggambaran tentang kiamat (film 2012), dan lainnya.
4. Secara umum faktornya adalah bentuk pemahaman terhadap ajaran Islam yang perlu untuk dirumuskan dan digunakan sebagai alternatif terhadap sistem yang berlaku sekarang, penerapan ajaran Islam secara praktis tidak hanya sebagai konsep yang abstrak, kelemahan Islam dalam politik dan lengsernya masa Orde Baru yang menyebabkan umat Islam frustrasi sehingga menjadi mayoritas yang diam. Islam dalam politik tahun 1980-an telah sampai kepada jalan buntu, beberapa intelektual Islam telah mengajukan jalan lain dengan membawa Islam ke jalan politik, Islam telah terdistorsi karena Islam telah dipahami secara parsial.

Pendapat lain dikemukakan oleh Sekretaris Daerah Kabupaten Wakatobi bahwa masuknya paham-paham fundamentalis di daerah Wakatobi bisa jadi disebabkan oleh:

1. Konsep *Din wa Daulah* (agama dan negara). Dalam konsep ini Islam dipahami sebagai sistem hidup total, yang secara

universal dapat diterapkan pada semua keadaan, waktu, dan tempat. Pemisahan antara agama dan negara tidak dapat diterima oleh kelompok fundamentalis, sehingga agama dan negara dipahami secara integralistik.

2. Kembali pada Alquran dan Sunah. Dalam konsep ini umat Islam diperintahkan untuk kembali kepada akar-akar Islam awal dan praktik Nabi yang sungguh-sungguh dalam mencari keaslian (otentitas) dan pembaruan. Jika umat Islam tidak kembali ke jalan yang benar dari para pendahulunya maka niscaya tidak akan selamat. Kembali kepada Alquran dan Sunah dipahami secara skriptual dan totalistik.
3. Keadilan sosial, nilai-nilai budaya Barat ditolak karena dianggap sesuatu yang asing bagi Islam. Media masa diupayakan untuk menyebarkan nilai praktik Islam yang otentik dari pada menyebar pengaruh budaya asing yang sekuler. Hal ini mensyaratkan penegakkan keadilan sosial ekonomi sehingga doktrin tentang zakat sangat ditekankan sehingga mampu memajukan kesejahteraan sosial dan mampu memperbaiki kesenjangan kelas di kalangan umat Islam.
4. Berpegang teguh pada kedaulatan syariat Islam. Tujuan utama umat Islam adalah menegakkan kedaulatan Tuhan di muka bumi ini. Tujuan ini bisa dicapai dengan membangun tatanan Islam yang memposisikan syariat Islam sebagai undang-undang tertinggi. Dari pemahaman ini, maka agenda formalisasi syariat Islam menjadi landasan dasar bagi terbentuknya negara Islam sehingga syariat Islam benar-benar dapat diperlakukan dalam hukum positif, baik hukum perdata maupun jinayat.
5. Menempatkan jihad sebagai instrumen gerakan. Umat Islam diperintahkan untuk membangun masyarakat ideal sebagaimana telah digariskan dan sesuai dengan syariat Islam. Oleh sebab itu diperlukan adanya upaya menghancurkan kehidupan jahiliyah dan menaklukan kekuasaan-kekuasaan duniawi melalui jihad atau perang suci.
6. Perlawanan terhadap barat yang hagemonik dan menentang keterlibatan mendalam dari pihak Barat untuk urusan dalam negeri negara-negara Islam. Kelompok ini merasa harus mendeklarasikan perlawanan terhadap Barat karena umat Islam sudah

diperlakukan dengan tidak adil, baik secara politik, ekonomi maupun budaya.

Di Wakatobi terdapat destinasi wisata segitiga terumbu karang di dunia yang menjadi daerah potensial dengan perkembangan paham-paham fundamental. Hal ini dikarenakan oleh banyaknya wisatawan asing yang berkunjung ke daerah Wakatobi. Tentu dengan masyarakat Wakatobi dengan pemeluk agama Islam 100%, tidak menginginkan budaya-budaya barat berkembang di daerah Wakatobi. Sehingga bisa mengakibatkan paham-paham radikal ini tumbuh dan berkembang di Wakatobi untuk membendung arus budaya barat yang di bawah oleh para wisatawan manca negara. Di sisi lain kebijakan bupati sebelumnya yang ingin mendirikan tempat ibadah seperti gereja dan wihara untuk menarik wisatawan yang beragama non muslim untuk berwisata di Wakatobi, sehingga wisatawan bisa beribadah di gereja dan wihara. Kebijakan ini menimbulkan penolakan di masyarakat dan kelompok-kelompok keagamaan. Perlawanan inilah yang bisa berpengaruh pada kelompok-kelompok keagamaan yang radikal untuk menentang kebijakan dan paham-paham barat yang muncul di Wakatobi.

KELOMPOK-KELOMPOK KEAGAMAAN DI WAKATOBI

Dari 71 organisasi masyarakat yang ada di Kabupaten Wakatobi, organisasi keagamaan yang ada di Kabupaten Wakatobi sedikit yang mendaftarkan lembaganya. Sebaliknya lembaga-lembaga keagamaan seperti Islamic Center Muaz Bin Jabal tidak mendaftarkan lembaganya. Organisasi-organisasi yang terkait dengan kelompok-kelompok keagamaan yang ada di Wakatobi adalah: Lembaga Muslimah Nahdatul Ulama WAKATOBI, Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim, Wahda Islamiyah, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), Yayasan NUR ILAYHI Pusat Wangi-Wangi, Lembaga Adat Kadie Mandati, Lembaga Adat mandati Besar (LEAMA), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), dan DPD II Hisbut Tahrir Indonesia (HTI) Kabupaten Wakatobi².

²RB Kesbangpol Kab. Wakatobi, Wawancara, Agustus 2016.

Lembaga keagamaan yang baru diresmikan oleh Menteri Agama Republik Indonesia pada 14 Februari 2016, yaitu Islamic Center Muaz Bin Jabal (ICM) belum mendaftarkan secara resmi kelembagaannya di Dinas Kesbangpol Kabupaten Wakatobi. Pihak Dinas Kesbangpol Kabupaten Wakatobi sudah menyampaikan kepada pengurus ICM Kabupaten Wakatobi untuk mendaftarkan lembaganya, namun sampai pada saat ini pihak dari ICM Kabupaten Wakatobi belum mendaftarkan diri. Keberadaan lembaga ICM Kabupaten Wakatobi menjadikan semakin beragamnya kelompok-kelompok Islam yang ada di Wakatobi yang menjadi salah satu daerah tujuan wisata. Di berbagai kegiatan yang dilakukan oleh Kesbangpol selalu mengundang pengurus ICM untuk mengikuti kegiatan namun para pengurus tidak hadir untuk mengikuti kegiatan tersebut.

Bukan berarti lembaga-lembaga keagamaan yang lain yang sudah memiliki Surat Keterangan Terdaftar di Dinas Kesbangpol Kabupaten Wakatobi dapat memenuhi syarat-syarat seperti yang dipersyaratkan dalam Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 33 tahun 2012. Secara yuridis lembaga-lembaga keagamaan ini seharusnya tidak dikeluarkan surat keterangan terdaftar apabila tidak memenuhi syarat. Pada Permendagri No 33 tahun 2012 ayat 10 Permohonan pendaftaran Orkemas ditolak apabila dokumen kelengkapan Orkemas sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9, terdapat antara lain:

1. Organisasi kemasyarakatan tersebut termasuk organisasi terlarang berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan;
2. Memiliki asas organisasi yang bertentangan dengan Pancasila;
3. Tidak sesuai ruang lingkup Orkemas;
4. Terjadinya konflik kepengurusan;
5. Berafiliasi secara kelembagaan dengan partai politik atau Orkemas sayap partai politik;
6. Nama, lambang, bendera, tanda gambar, simbol, dan/atau atribut yang mengandung unsur permusuhan, penodaan, penghinaan, bertentangan dengan norma kesusilaan dan ketertiban umum;
7. Menggunakan nama, lambang, bendera, tanda gambar, atribut, simbol, cap stempel, kop surat, yang sama atau menyerupai dengan aparatur negara atau lembaga negara atau instansi pemerintahan atau negara lain atau lembaga/badan internasional

atau organisasi gerakan separatis; dan/atau

8. Nama Orkemas yang menggunakan bahasa daerah dan/atau bahasa asing, dan tidak mencantumkan arti nama dalam bahasa Indonesia³.

Persyaratan-persyaratan ini seharusnya dijadikan dasar untuk melegalkan sebuah lembaga di dalam sebuah wilayah. Sehingga lembaga-lembaga ini bisa bersinergi dengan pemerintah daerah dalam mengembangkan daerah. Verifikasi data harus dilakukan sebelum mengeluarkan Surat Keterangan Terdaftar (SKT) sehingga bisa dipertanggungjawabkan kebenaran lembaga tersebut. Berdasarkan data di lapangan, lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi masih banyak persyaratan administrasi yang belum dipenuhi oleh lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi. Dalam form pengisian persyaratan administrasi masih ada persyaratan yang belum terpenuhi seperti:

1. Tujuan dan program kerja organisasi;
2. Surat keterangan domisili organisasi dari Kepala Desa/Lurah/Camat atau sebutan lainnya;
3. Nomor Pokok Wajib Pajak atas nama organisasi;
4. Foto kantor atau sekretariat Orkemas, tampak depan yang memuat papan nama;
5. Keabsahan kantor atau sekretariat Orkemas dilampiri bukti kepemilikan, atau surat perjanjian kontrak atau ijin pakai dari pemilik/pengelola;
6. Surat pernyataan kesediaan menertibkan kegiatan, pengurus dan/atau anggota Organisasi;
7. Surat pernyataan tidak terjadi konflik kepengurusan, yang ditandatangani oleh ketua dan sekretaris atau sebutan lainnya;
8. Surat pernyataan bahwa nama, lambang, bendera, tanda gambar, simbol, atribut, cap stempel yang digunakan belum menjadi hak paten dan/atau hak cipta pihak lain, yang ditandatangani ketua dan sekretaris atau sebutan lainnya;
9. Surat pernyataan bahwa sanggup menyampaikan laporan perkembangan dan kegiatan Orkemas setiap akhir tahun yang

³Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia, "Peraturan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2012 Tentang Pedoman Pendaftaran Organisasi Kemasyarakatan Di Lingkungan Kementerian Dalam Negeri Dan Pemerintah Daerah," n.d.

- ditandatangani ketua dan sekretaris atau sebutan lainnya;
10. Surat pernyataan bertanggungjawab terhadap keabsahan keseluruhan isi, data dan informasi dokumen/berkas yang diserahkan dan bersedia dituntut secara hukum, yang ditandatangani oleh ketua dan sekretaris atau sebutan lainnya;
 11. Rekomendasi dari kementerian agama untuk Orkemas yang memiliki kekhususan bidang keagamaan;
 12. Rekomendasi dari kementerian dan SKPD yang membidangi urusan kebudayaan untuk Orkemas yang memiliki kekhususan bidang kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa;
 13. Rekomendasi dari kementerian/lembaga dan/atau SKPD yang membidangi urusan tenaga kerja untuk Orkemas serikat buruh dan serikat pekerja; dan
 14. Surat pernyataan kesediaan atau persetujuan, untuk Orkemas yang dalam kepengurusannya mencantumkan nama pejabat negara, pejabat pemerintahan, dan tokoh masyarakat.

Dari persyaratan administrasi yang belum dipenuhi oleh lembaga DPD HTI Kabupaten Wakatobi salah satunya adalah mengenai Surat keterangan domisili organisasi dari Kepala Desa/Lurah/Camat atau sebutan lainnya memang belum terpenuhi. Peneliti mencoba mencari alamat sekretariat lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi yang sesuai alamat yang tertulis dalam kop surat beralamatkan Jl. La Ode Tindoi No. 6 Kelurahan Wanci, Kecamatan Wangi-Wangi.

Fakta di lapangan bahwa alamat sekretariat lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi memang ada, tetapi tidak dijadikan sekretariat. Hal ini dibenarkan oleh Camat Wangi-wangi bahwa selama ini belum pernah ada yang memohon untuk surat keterangan domisili baik itu pengurus maupun simpatisan lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi⁴. Salah seorang warga yang bertempat tinggal di depan sekretariat lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi menjelaskan bahwa pada tahun 2015 memang di sekretariat tersebut ada yang menempati, memasang papan nama dan bendera lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi tapi hanya beberapa minggu saja dan yang bersangkutan kurang bersosialisasi dengan masyarakat. Mereka bertemu dengan masyarakat hanya ketika di masjid saja,

⁴ HD Pejabat Kecamatan, Wawancara, Agustus 2016.

mereka sering berceramah dan mengajak untuk mengaji tiap selesai solat magrib.

Data di atas menunjukkan bahwa dikeluarkannya Surat Keterangan Terdaftar (SKT) oleh Dinas Kesbangpol tidak sesuai dengan Peraturan Menteri Dalam Negeri No.33 Tahun 2012. Para pengurus lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi melakukan berbagai cara untuk bisa memenuhi persyaratan tersebut dengan cara-cara yang tidak baik, dengan memalsukan sekretariat. Sehingga bisa dikatakan bahwa lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi masih ilegal secara yuridis.

PAHAM DAN AKTIFITAS KELOMPOK-KELOMPOK KEAGAMAAN DI WAKATOBİ

Gerakan yang dilakukan organisasi keagamaan ini meliputi pendidikan dan pembinaan umat dengan wawasan Islam, melancarkan pertarungan pemikiran, dan aktivitas politik. Dalam rangka menjalankan agenda politiknya, HTI menempatkan diri sebagai kekuatan oposisi yang menentang para penguasa yang tidak menerapkan sistem politik Islam, syariah dan hukum-hukum Islam menurut konsepsi mereka, mengkhianati amanat rakyat dan melakukan penindasan. Pemikiran inilah yang mendasari pilihan strategi perjuangan mereka dengan tidak melibatkan diri dalam proses-proses politik resmi.

AD/ART lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi memiliki faham gerakan dakwah yang berazaskan Islam di dalam negara kesatuan republik Indonesia yang berdasarkan pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Perkumpulan ini bersifat pemikiran, peka terhadap urusan umat, tanpa kekerasan, mandiri, non partisan dan nirlaba. Maksud dan tujuan lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi adalah melanjutkan kehidupan Islam dengan menegakan syariat Islam sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenarnya (*kaffah*).

Kalau dilihat secara kasat mata lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi memang konsisten dalam menyebarkan syariat Islam. lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi selalu berdakwah disetiap masjid yang mengundang para pengurusnya untuk berdakwah. Namun disisin lain secara terang-terangan dalam setiap dakwahnya mereka selalu meneriakkan kata jihad dan menolak

pancasila serta mengkafirkan pemimpin yang dipilih melalui sistem demokrasi. lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi selalu meneriakan negara Khilafah dan pemberlakuan sistem hukum Islam secara kaffah serta syariat Islam harus ditegakkan dan mengkatikan hukum-hukum yang diciptakan oleh manusia.

Hal ini dikemukakan oleh salah satu jamaah masjid al-Maidah yang menjadi pusat lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi menjalankan dakwah: Pengajian-pengajian HTI sudah tidak bisa dimaklumi dengan alasan demokrasi. Orator mereka jelas selalu melakukan upaya makar terhadap NKRI. Mereka menganggap hormat pada bendera merah putih adalah dosa atau syirik. Melarang menyanyikan lagu kebangsaan dan sebagainya. Mereka dengan terbuka menolak demokrasi dan pancasila. Pada banyak kesempatan, ceramah pimpinan HTI juga sudah sangat mengkhawatirkan. Ada banyak seruan “jihad” dengan suara menggelegar. Pada intinya mereka ingin mengubah sistem demokrasi menjadi khilafah, apapun caranya.

Di sisi lain cara-cara perekrutan kader-kader baru selalu dilakukan dengan beragam modus. Bukan sekali dua kali saya mendengar cerita rekreasi jebakan ala HTI. Warga, umumnya ibu-ibu, diajak rekreasi ke pantai gratis, transportasi mobil dan makan disediakan. Namun setelah sampai di lokasi, ternyata acaranya ceramah atau pengajian HTI. Setelah itu mereka diberi buletin atau majalah tentang negara khilafah dan menjelek-jelekkan pemerintah yang ada. Namun dari beberapa tulisan yang saya baca, semuanya materi mentah yang sangat mudah dibantah, bahkan cenderung gagal paham. Tapi semua hal tersebut dikemas sedemikian rupa untuk membentuk persepsi bahwa negara demokrasi itu salah total, harus dirubah ke sistem khilafah.

Satu-satunya alasan mengapa HTI sampai saat ini belum berontak atau perang terbuka, karena mereka tahu jumlah anggotanya masih sedikit. Pada saat kasus pencarian terduga teroris Santoso dan kejadian bom tamrin city, dari pihak kepolisian resort Kabupaten Wakatobi selalu mengawasi beberapa anggota pengurus lembaga DPD II HTI Kabupaten Wakatobi. Hal ini dilakukan untuk mengantisipasi teror bom tidak masuk ke wilayah Wakatobi. Pengawasan itu dilakukan sampai tiga kali dari pihak intel Polres Wakatobi mencari data ke kantor Dinas Kesbangpol

kabupaten Wakatobi. Yang dicurigai ada kelompok-kelompok keagamaan yang ada di Kabupaten Wakatobi yang bersifat radikal yang menjurus pada terorisme.

Penegakkan syariat Islam sudah seharusnya diperjuangkan oleh umat muslim, namun dalam pelaksanaannya tidak dibenarkan untuk memaksakan hal itu. Rasulullah Saw. menyampaikan dakwahnya dengan hikmah. Sehingga banyak kaum Nasrani dengan sendiri masuk ke dalam ajaran agama Islam. Islam merupakan agama yang damai, tidak mengenal kekerasan. Islam merupakan agama yang selalu mengajar umatnya untuk selalu mengingatkan dijalan kebenaran.

Gerakan yang dilakukan oleh salah satu kelompok keagamaan ini meliputi pendidikan dan pembinaan umat dengan wawasan Islam, melancarkan pertarungan pemikiran, dan aktivitas politik. Dalam rangka menjalankan agenda politiknya menempatkan diri sebagai kekuatan oposisi yang menentang para penguasa yang tidak menerapkan sistem politik Islam, syariah dan hukum-hukum Islam menurut konsepsi mereka, menghinai amanat rakyat dan melakukan penindasan. Pemikiran inilah yang mendasari pilihan strategi perjuangan mereka dengan tidak melibatkan diri dalam proses-proses politik resmi.

Pengajian-pengajian kelompok keagamaan ini sudah tidak bisa dimaklumi dengan alasan demokrasi. Orator kelompok keagamaan ini jelas selalu melakukan upaya makar terhadap NKRI. Mereka menganggap hormat pada bendera merah putih adalah dosa atau syirik. Melarang menyanyikan lagu kebangsaan dan sebagainya. kelompok keagamaan ini dengan terbuka menolak demokrasi dan Pancasila. Sehingga mereka ingin mengubah Pancasila sebagai dasar negara Indonesia menjadi negara Khilafah. Inilah yang menjadi potensi radikal yang terjadi di Wakatobi karena kelompok keagamaan ini mulai berkembang di Wakatobi dengan misi untuk merekrut pengikut yang lebih banyak lagi. Sehingga bisa dikategorikan kelompok ini radikal dalam ideologi yang ingin mengubah Pancasila dengan syariat Islam sebagai dasar negara.

PENUTUP

Latar belakang sosio historis mengapa gerakan fundamentalis berkembang di daerah tujuan wisata di Wakatobi adalah faktor tekanan politik penguasa terhadap keberadaannya, faktor emosi

keagamaan, faktor kultural ini juga memiliki andil yang cukup besar yang melatar belakangi munculnya radikalisme, faktor ideologis syariat Islam, faktor kebijakan pemerintah, faktor media massa (pers) Barat yang selalu memojokkan umat islam juga menjadi faktor munculnya reaksi dengan kekerasan yang dilakukn oleh umat Islam. Faktor umumnya adalah bentuk pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam yang perlu untuk dirumuskan dan disodorkan sebagai alternatif terhadap sistem yang berlaku sekarang, konsep *Dīn wa Dawlah* (agama dan negara), kembali pada Alquran dan sunnah, keadilan sosial, nilai-nilai budaya barat ditolak karena dianggap sesuatu yang asing bagi Islam, berpegang teguh pada kedaulatan syariat Islam, menempatkan jihad sebagai instrumen gerakan. Perlawanan terhadap Barat yang hegemonik dan menentang keterlibatan pihak Barat untuk urusan dalam negeri negara-negara Islam.

Potensi radikal di Kabupaten Wakatobi sudah nampak dengan adanya kelompok keagamaan yang radikal dalam ideologi. Kelompok keagamaan ini dengan terbuka menolak demokrasi dan pancasila. Sehingga mereka ingin mengubah pancasila sebagai dasar negara Indonesia menjadi negara Khilafah. Inilah yang menjadi potensi radikal yang terjadi di Wakatobi karena kelompok keagamaan ini mulai berkembang di Wakatobi dengan misi untuk merekrut pengikut yang lebih banyak lagi. Di sisi lain kelompok ini hadir untuk membendung budaya-budaya Barat yang dibawa oleh wisatawan asing ke Wakatobi. Sehingga bisa dikategorikan kelompok ini radikal dalam ideologi yang ingin mengubah Pancasila dengan syariat Islam sebagai dasar negara.

DAFTAR RUJUKAN

- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- BNPT. *Diary Perdamaian (Menenal, Mewaspada, Dan Mencegah Terorisme Di Kalangan Generasi Muda*. Jakarta: BNPT, 2014.
- Burhanudiin, ed. *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal and the Asia Foundation, 2003.

GM Kesbangpol Kab. Wakatobi. Wawancara, Agustus 2016.

HD Pejabat Kecamatan. Wawancara, Agustus 2016.

Khoir, Tholkhatul. "Tujuh Karakter Fundamentalisme Islam."
Jurnal Al-Tahrir IAIN Ponorogo 14, no. 01 (2014).

La D Warga Masyarakat. Wawancara, Agustus 2016.

La S Warga Masyarakat. Wawancara, Agustus 2016.

Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia. "Peraturan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2012 Tentang Pedoman Pendaftaran Organisasi Kemasyarakatan Di Lingkungan Kementerian Dalam Negeri Dan Pemerintah Daerah," n.d.

RB Kesbangpol Kab. Wakatobi. Wawancara, Agustus 2016.

SH Tokoh Masyarakat dan Tokoh Agama. Wawancara, Agustus 2016.

SJ,. Wawancara, Agustus 2016.

SR Tokoh Masyarakat dan Tokoh Agama. Wawancara, Agustus 2016.

U Warga Negara. Wawancara, Agustus 2016.

Wahid, Abdurrahman. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional Di Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute, 2009.

FUNDAMENTALISME PENDIDIKAN AGAMA DI JEJARING SOSIAL

Muhamad Tisna Nugraha

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak

Email: tisananugraha2014@yahoo.com

Abstract: *Social Media is like two sides of the same coin; has positive and negative sides. As for a positive side, it is used to share information, technology and scientific issues as well as maintain social relationship; on the other side, it may be a means of spreading intolerant notions toward diversity. Furthermore, these notions may become exclusive fundamentalism which is anti-criticism, especially when it contains political, economic, and legal interests, and even worst, if it involves an interpretation of religious verses. This paper is a library research based on social phenomenology approach which aims to give solution to problems of religious fundamentalism before turning into radicalism and vandalism. There are two possible solutions. Firstly, social media should provide balance information in order to avoid old orientalism prejudice; second, it should show Islam objectively; it should be according to Islamic law not western thought and culture (ghazw al-fikr wa ghazw al-thaqafi).*

المخلص: يمكن تشبيه وسائل التواصل الاجتماعية بعملة ذات الوجهين، الايجابية والسلبية. من الجانب الإيجابي فتكون وسائل الإعلام الاجتماعية مكانا لمشاركة المعلومات والتكنولوجيا والمناقشة العلمية ومحا لصلة الرحم بين مستخدميها في الفضاء السبراني. ومع ذلك، من ناحية أخرى، فقد تجعل هذه الوسائل محلا لغرس المفاهيم الدينية الالآتسامحية. وإذا اتصل الجانب السلبي المصالح السياسية والاقتصاد والقانون وحتى في مجال تفسير النصوص المقدسة فإنه سيُولد أيديولوجية «الأصولية» (fundamentalisme) الحصرية والمعادية للنقد. من خلال المدخل الاجتماعي - الظواهري والدراسة المكتبية (library research) تقدم هذه الورقة البسيطة حلاً للتغلب على إشكالية الأصولية الدينية قبل أن تتطور إلى

التطرف والتخريب. فهناك شيآن يمكن القيام بهما للتغلب على المشكلات الموجودة. أولا، أن تتخذ وسائل الإعلام موقفا متوازنا أكثر مايمكن حتى لا تنزلق إلى تحيز المشتشرقين القديم. ثانيا، لابد أن ينظر الإسلام موضوعيا. وأن يتمسك كل من يستخدم وسائل الإعلام الاجتماعية بمصادر الشريعة الإسلامية وأن يكون حازما ضد الأفكار والثقافة الغربية (غزو الفكر والثقافي) للتغلب على الآثار السلبية من وسائل الإعلام الاجتماعية الحالية.

Abstrak: *Media sosial adalah seperti mata uang yang memiliki dua sisi yang sama: sisi positif dan negatif. Sebagai sisi positif, media sosial digunakan untuk berbagi informasi, teknologi dan isu-isu ilmiah serta menjaga hubungan sosial. Di sisi lain, media sosial bisa menjadi sarana untuk menyebarkan gagasan-gagasan intoleran terhadap paham keberagaman. Lebih jauh lagi, gagasan-gagasan ini dapat menjadi fundamentalisme eksklusif yang anti-kritik, terutama ketika mengandung kepentingan politik, ekonomi, dan hukum, dan bahkan akan menjadi lebih buruk, jika melibatkan penafsiran ayat-ayat agama. Tulisan ini merupakan penelitian pustaka berdasarkan pendekatan fenomenologi sosial yang bertujuan memberikan solusi terhadap masalah fundamentalisme agama sebelum berubah menjadi radikalisme dan vandalisme. Ada dua solusi: pertama, media sosial harus menyediakan informasi yang seimbang untuk menghindari prasangka orientalisme lama; kedua, media sosial harus menunjukkan Islam secara obyektif; ia harus sesuai dengan hukum Islam bukan pemikiran dan budaya barat (ghazw al-fikr wa ghazw al-thaqafi).*

Keywords: media sosial, informasi, fundamentalisme, pendidikan agama.

PENDAHULUAN

Semakin pesatnya kemajuan teknologi digital mendorong terjadinya transformasi sistem kerja manusia dari manual ke otomatis. Kemajuan ini juga turut berimbas pada peningkatan aksesibilitas teknologi informasi yang ditandai dengan ketersediaan berbagai fitur layanan internet untuk berkomunikasi dan mengakses informasi.

Kemajuan ini juga secara telak mendorong perilaku interaksi sosial manusia dari pola kontak primer (berhadapan langsung) ke pola kontak skunder (melalui perantara).¹

Salah satu dari kemajuan teknologi digital tersebut ialah adanya jejaring sosial atau media sosial. Ada beberapa jejaring sosial yang disediakan oleh berbagai provider di dunia, yang populer bagi masyarakat Indonesia di antaranya ialah *Facebook*,² *Youtube*, *Twitter*, *Line*, *Instagram*, *Kaskus*, *Myspace*, *Path*, *Google Plus*.³ Faktor kemudahan layanan, kecepatan mengirim pesan, *upload* materi yang padat, dan sistem kerjanya yang sederhana (*simple*), menciptakan hubungan sosial di dunia maya menjadi lebih *intens* dengan jangkauan luas, terkendali dan terukur. Inilah sebagian alasan kenapa masyarakat milineal lebih memilih menggunakan berbagai fitur tersebut dan menanggalkan segala bentuk komunikasi konvensional.⁴

Melalui sosial media, waktu, jarak dan tempat tidak lagi menjadi kendala bagi setiap orang maupun kelompok dalam berinteraksi. Selain itu, dengan kemajuan teknologi ini, paradigma pemikiran terhadap berbagai persoalan yang ada di dunia, tidak lagi dipandang berdasarkan tema maupun studi kawasannya. Di sini, pembicaraan permasalahan, heterogenitas sosial, ras, agama dan sosial kehidupan di sekitar wilayahnya adalah suatu yang telah usang. Lebih jauh, mereka sudah berdialog tentang apa yang saat ini sedang viral, *trend*, *hashtag* dan *booming*. Meskipun itu bisa saja berada di belahan dunia yang lain. Inilah konsep dunia di desa yang sempit yang disebut oleh Marshall McLuhan sebagai desa global (*global village*).⁵ Dari sistem kerja ini, terbentuklah

¹Tidak semua kontak atau interaksi dari komunikator ke komunikan diiringi dengan komunikasi secara lisan (oral). Ada juga yang hanya sebatas formalitas dan ada pula yang menggunakan kontak lain seperti isyarat, gerak, gambar atau komunikasi datar.

²Facebook didirikan oleh Mark Zuckeberg dan diluncurkan pertamakali ke publik pada tanggal 4 Februari 2004. Mata Maya Studio, "Perang Browser" (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2010), 197.

³Ega Dewa Putra, *Menguak Jejaring Sosial* (Serpong, 2014), 5.

⁴Tim Pusat Humas Kementerian Perdagangan RI, "Panduan Optimalisasi Media Sosial Untuk Kementerian Perdagangan RI" (Jakarta: Kementerian Perdagangan RI, 2014), 31–32.

⁵Muhammad Hisyam and Cahyo, *Indonesia, Globalisasi dan Global Village* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2016), 139.

apa yang disebut oleh Alexis de Tocqueville (1805-1859) sebagai “*The Power of Civil Society*” sebuah kekuatan politik masyarakat sipil yang dapat menyeimbangkan kekuatan negara. Syarifuddin Jurdi menyebut, bahwa kekuatan *civil society* dapat merespons sejumlah distorsi politik bangsa, mulai dari persoalan klasik hingga persoalan manipulasi.⁶ Dalam dunia maya, *civil society* adalah kekuatan warganet (*the power of people*) yang mampu menggesar wewenang pendelegasian kekuasaan syah (pemerintah) terhadap suatu perkara. Perang urat saraf ini, menjadikan kebenaran tidak lagi soal apa atau siapa yang benar, tetapi ditentukan dari berapa banyak warganet yang menganggap hal itu adalah benar. Mengutip pandangan Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, demokrasi mengandalkan suara terbanyak sebagai suara rakyat dengan membawa konsekuensi kebenaran ditentukan oleh suara terbanyak.⁷ Bahkan dalam praktiknya, sebagaimana diungkap oleh Abdul Manan, keputusan majelis *syura* (legislatif) umumnya diambil atas dasar suara terbanyak.⁸

Di balik kesuksesan teknologi, ada di antara mereka yang justru memanfaatkannya untuk kepentingan pribadi maupun golongan. Salah satunya adalah untuk menanamkan ideologi dan faham-faham yang bertentangan dengan prinsip dan kontrak sosial. Sebagai contoh, jika di masa modernisme pemikiran Barat melalui bingkai imperialismenya sanggup menggugat proyek Islam tradisional, di masa Islam pasca-modernisme keadaan ini berbalik. Proyek modernisme Barat yang mencengkram Timur Tengah beberapa kali tumbang. Hal ini disebabkan oleh rezim yang berkuasa mengekang kebebasan masyarakat mendapatkan informasi terutama melalui media massa formal, gerakan-gerakan oposisi di Timur Tengah kemudian menggunakan kekuatan perlawanan melalui sarana alternatif yang dipandang efektif, efisien dengan biaya murah terutama melalui jejaring sosial. Inilah contoh bagaimana sebuah isu yang bersifat lokal bisa menjadi global karena pengaruh

⁶Syarifuddin Jurdi, *Kekuatan-Kekuatan Politik Indonesia: Konsistensi Ideologi dan Kepentingan* (Jakarta: Kencana, 2016), 281.

⁷Muhammad Iqbal and Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2017), 154.

⁸Abdul Manan, *Politik Hukum: Studi Perbandingan dalam Praktik Ketatanegaraan Islam dan Sistem Hukum Barat* (Jakarta: Pren Media, 2016), 122.

perkembangan teknologi informasi.⁹ Dengan demikian, jika dahulu penyebaran agama dan paham fundamentalisme dilakukan melalui surat kabar, buku, pamflet, televisi dan radio. Di zaman milineal sosial media menjadi alternatif pilihan yang lebih menjanjikan.

Pasca-modernisme masyarakat yang menganggap dirinya sebagai Neo-Muslim melakukan perlawanan dengan melepas identitas-identitas asing yang seolah melekat pada dirinya ke identitas asal (dasar) sebagai bentuk penolakan terhadap modernitas berbasis westernisasi. Langkah ini, ditunjukkan dengan adanya pembentukan masyarakat Muslim yang telah memasuki apa yang disebut dengan “Era Kebangkitan”. Era Kebangkitan ini kemudian dipandang oleh Barat sebagai “Fundamentalisme Islam”.

Langkah yang diambil tersebut adalah salah satu contoh dari gerakan agama samawi dan juga dilakukan oleh penganut agama lainnya. Artinya selain fundamentalisme Islam, telah lahir juga gerakan fundamentalisme pada agama lain seperti fundamentalisme di agama Kristen yang bermuara dengan terbentuknya Asosiasi Fundamental Kristen se-Dunia dengan tokohnya William B. Riley tahun 1919¹⁰ atau fundamentalisme Hindu sebagaimana yang disebutkan oleh Abdullahi Ahmed An-Naim, bahwa ada faktor yang berkontribusi terhadap fundamentalisme Hindu, misalnya rangkaian kejadian peristiwa penghancuran masjid Babri pada 6 Desember 1992 di Ayodhya yang dipicu oleh gerakan nasionalis Hindu untuk meluncurkan gerakan protes politik untuk mendirikan candi Ram di atas situs masjid Babri.¹¹ Melalui fakta tersebut, maka gerakan ini memang tersebar pada ajaran-ajaran agama dan merupakan perlawanan terhadap hegemoni dunia modern yang cenderung sekuler serta menghilangkan identitas dan simbol keagamaan.

Penanaman ideologi dan paham-paham fundamentalisme tidak dapat berjalan begitu saja. Ada beberapa aspek kehidupan yang

⁹Ajar Triharso, “Arab Spring aalam Tinjauan Globalisasi dan Demokratisasi” (Laporan Akhir Penelitian BOPTN, Universitas Airlangga, 2013), 3.

¹⁰Wilcon dan Larson menyebutkan bahwa pada era 1980-an muncul aliran fundamentalisme Kristen yang disebut dengan “*Christian Right*” (Kristen Kanan), yaitu “*A Social Movement that Attempt to Mobilize Evangelical Protestants and Other Orthodox Christians into Conservative Political Action*”. Lihat, Richard M. Daulay, *Amerika Vs Irak: Bahaya Politisasi Agama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 9.

¹¹Abdullahi Ahmed An-Naim, *Muslim dan Keadilan Global*. Terj. Jawahir Thontowi (Cianjur: IMR Press, 2013), 341.

mesti dilewati dan menjadi pertimbangan. Berdasarkan kajian awal sosial-fenomenologi dan penelitian pustaka (*library research*). Pendidikan memiliki peran efektif serta multifungsional dalam menjembatani kepentingan ideologi fundamentalisme. Jika dahulu kaderisasi dan doktrinisasi ideologi dihadapkan dengan persoalan jarak tempuh, akses masuk melalui jalur birokrasi, dan ketersediaan sumber daya, maka di era digital penyebaran ideologi dan faham-faham intoleransi dapat menyebar dengan mudah hingga ke berbagai pelosok dunia.

JEJARING SOSIAL MEDIA DAN GERAKAN FUNDAMENTALISME

1. Jejaring Sosial dan Pemanfaatannya dalam Kegiatan Akademis
Hanni Sofia dan Budhi Prianto menyebutkan bahwa jejaring sosial atau *social networking* adalah struktur sosial yang terdiri dari elemen-elemen individual atau organisasi.¹² Dalam praktiknya, kontak awal warganet dalam jejaring sosial terbentuk atas dasar relasinya di kehidupan nyata. Pada fase selanjutnya, kontak ini terbentuk atas dasar persamaan nasib, ide, nilai dan simpul-simpul sosial lainnya. Bahkan dari persamaan ini, mereka membentuk komunitas yang dikenal sebagai *group* jejaring sosial.

Jejaring sosial identik dengan media berbasis jaringan internet yang bergerak di dunia maya. Aktivitas ini, memungkinkan para penggunanya untuk dapat berinteraksi secara langsung melalui perantara teknologi canggih. Keberadaan jejaring sosial tidak sekedar memenuhi kebutuhan interaksi sosial manusia, tetapi juga wadah bagi setiap orang untuk berekspresi sekaligus mengembangkan kepribadian. Jejaring sosial juga dapat membantu diri sendiri dan orang lain memahami dinamika persoalan dalam kehidupan. Seperti halnya di dunia nyata, menjalin hubungan persahabatan dapat juga dilakukan di dunia maya (internet), bedanya tidak bisa melakukan kontak fisik secara langsung.¹³

Keberadaan jejaring sosial tidak dapat dipandang remeh. Kementerian Informasi dan Komunikasi dalam situs resminya www.kominfo.go.id.

¹²Hanni Sofia and Budhi Prianto, *Panduan Mahir Akses Internet* (Jakarta: Kriya Pustaka, 2015), 158.

¹³Darma. Jarot S and Sehnia Ananda, *Buku Pintar Menguasai Internet* (Jakarta: PT. Trans Media, 2009), 223.

kominfo.go.id tahun 2013, menulis bahwa terdapat 63 juta orang pengguna internet di Indonesia, dari angka tersebut, 95 persennya digunakan untuk mengakses jejaring sosial.¹⁴ Data ini kemudian dilaporkan mengalami peningkatan, di mana *We are Social* tahun 2015, menyatakan bahwa di tahun 2015 terdapat 72 juta pengguna media sosial aktif di Indonesia, 62 juta diantaranya mengakses melalui telpon genggam, dengan hampir 99 % menggunakan kartu Prabayar.

Seperti kebanyakan produk teknologi, jejaring sosial memiliki sisi positif dan negatif. Dari sisi positif, jejaring sosial dapat menjadi ajang untuk seseorang bersilahturahmi, mengirim data, menyimpan data, mengetahui informasi yang sedang menjadi viral, termasuk membuka peluang pekerjaan. Jejaring sosial juga merubah sistem belajar konvensional menjadi sistem belajar digital. Sistem belajar model ini menghendaki proses belajar tidak lagi berpusat pada guru, melainkan memanfaatkan teknologi informasi dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Menurut Maryono dan Istiana, pemanfaatan jejaring sosial memiliki banyak manfaat. Para siswa dapat memperoleh bahan-bahan pembelajaran melalui perpustakaan elektronik (*e-library*) atau buku elektronik (*e-book*) untuk mendapatkan koleksi perpustakaan berupa buku, modul, jurnal, majalah atau surat kabar.¹⁵

Belajar online tidak mengenal jarak dan waktu, sistem belajarnya bebas dan liberal tanpa tema dan alokasi waktu yang mengikat seperti sistem belajar konvensional. Siswa dalam pola ini dapat memilih dan belajar apa saja yang ia sukai. Mereka dapat mengulang rekaman materi pembelajaran jika tidak dipahami. Bahkan lebih dari itu mereka menjadi lebih senang dan tidak perlu merasa takut dengan adanya sosok guru dalam bentuk lahiriah atau nyata.

Keberadaan sistem belajar *online* ini pada beberapa dekade ke depan dipastikan dapat mengganti peran guru dan dosen konvensional. Lembaga pendidikan tidak lagi berbentuk fisik seperti bangunan sekolah, media pembelajaran, dan ijazah. Bahkan teman-teman sekelas pun dapat di *setting* sesuai dengan kebutuhan belajar *online* tanpa harus menampilkan bentuk fisik. Oleh karena itu, dapat

¹⁴“<https://kominfo.go.id>, Diakses Tanggal 24 Februari 2018, Pkl. 18.45 WIB,” n.d.

¹⁵Maryono Y and B. Patmi Istiana, *Teknologi Informasi dan Komunikasi*, Edisi Pertama, 1 (Jakarta: Yudhistira, 2007), 34.

dikatakan bahwa belajar di masa depan adalah belajar dengan bentuk maya yang cukup dilihat pandangan mata tanpa harus benar-benar ada.

Sedangkan sisi negatif dari jejaring sosial pun tak kalah banyak dari sisi positifnya. Ada yang menggunakan fasilitas tersebut untuk melakukan kegiatan mata-mata, penipuan, pemerasan dan tindakan kriminal yang dikenal sebagai *cyber crime*, dan bahkan sampai penuluran pemahaman agama yang mengarah pada radikalisme. Berdasarkan hasil penelitian Iman Fauzi Ghifari tentang Radikalisme di Internet, media sosial memegang peran penting dalam memberikan informasi ke publik terhadap isu-isu radikalisme yang menyebabkan masyarakat terpropaganda terhadap isu-isu radikal yang disebarkan melalui media tersebut. Ini dibuktikan bahwa sejumlah kelompok teroris yang menggunakan media sosial untuk media dakwah dan membangun situs khusus sebagai medium untuk melakukan mengkoordinasi semua kegiatan yang terkait dalam pelaksanaan aksi teror.¹⁶

2. Gerakan Fundamentalisme

Fundamentalisme yang diambil dari bahasa Latin *fundamentum* atau *fundamental* mempunyai makna *basic and important* (mendasar dan penting). Ketika fundamentalisme dibandingkan dengan agama, maka ia merupakan usaha untuk mempertahankan dan mengamalkan ajaran-ajaran pokok suatu agama. Sama halnya dengan arti fundamentalisme yang terdapat dalam *Kamus Induk Istilah Ilmiah* yang menyebutkan bahwa fundamentalisme adalah faham kepatutan teguh/penuh pada pokok atau ajaran dasar.¹⁷

Sejak peristiwa runtuhnya gedung *World Trade Center* (WTC) tahun 2001 di Amerika Serikat, pemikiran dan gerakan fundamentalisme Islam banyak mendapat sorotan publik karena banyak disangka sebagai pihak yang bertanggung jawab terhadap aksi-aksi radikalisme.¹⁸ Meskipun *stereotype* tersebut tidak lebih hanya merupakan isu yang sengaja digulirkan untuk kepentingan kelompok tertentu. Oleh karena

¹⁶Iman Fauzi Ghifari, "Radikalisme di Internet," *Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya* 1, no. 2 (March 2017): 123.

¹⁷M. Dahlan Y. Al-Barry and L. Lya Sofyan, *Kamus Induk Istilah Ilmiah* (Surabaya: Target Press, 2003), 229.

¹⁸Agus Setiawan, "Peristiwa Teror 9/11 Dan Fitnah Besar Bagi Umat Islam Dunia," n.d., <https://nusantaranews.co>.

itu, tidaklah rasional menuduh suatu agama sebagai biang dari suatu permasalahan yang dibuat penganutnya.

Badarussyamsi, menyebutkan mengingat perannya dalam penyelamatan agama dari proses marginalisasi, fundamentalisme secara tidak terelakan terlibat dalam proses politik yang berlangsung.¹⁹ Fundamentalisme sendiri merupakan akibat benturan antara peradaban Islam dan peradaban Barat sebagai dua entitas peradaban yang berbeda. Keduanya merupakan sistem kehidupan yang mempunyai standar dan mekanisme hidup sendiri-sendiri, dan mempunyai claim kebenaran sendiri-sendiri pula. Dari eksplorasi tersebut kemudian berlangsung hubungan-hubungan konfliktual, dan benturan yang tak terhindarkan, terutama ketika kesadaran akan peradaban masing-masing sebagai identitas menguat.

Sejarah awal lahirnya aliran fundamentalisme sulit untuk dilacak keakuratannya. Namun dalam Islam ada yang mengaitkan faham ini dengan slogan *Al-Uṣūliyah al-Islāmiyah* (akar/ dasar/ fundamentalisme Islam). Sedangkan sumber lain seperti Soetarman, dkk., menyatakan bahwa gerakan fundamentalisme ini muncul di dalam gereja pada abad XIX dan awal abad XX.²⁰

Berkaitan dengan fundamentalisme agama, Karen Amstrong menyebutkan:

Fundamentalisme agama muncul dalam setiap tradisi-tradisi agama besar di dunia, seperti: Islam, Nasrani, Budha, Hindu dan Yahudi, di mana kelompok-kelompok fundamentalisme cenderung menolak budaya sekulerisasi, melakukan kekerasan atas nama agama, maupun membawa sakralitas ke dalam ranah politik suatu negara.²¹

Dari dua pernyataan tersebut, tampak jelas bahwa fundamentalisme agama terjadi di dalam berbagai ajaran agama. Gerakan fundamentalisme memiliki hubungan yang erat dengan kepentingan politik kelompok dalam rangka mencapai tujuan

¹⁹Badarussyamsi, "Perbedaan Corak Pemahaman Antara Fundamentalisme dan Liberalisme Serta Dampaknya Bagi Timbulnya Konflik Keagamaan," *Jurnal Al-Tahrir IAIN Ponorogo* 14, no. 01 (Mei 2014): 77.

²⁰Soetarman S P, Weinata Sairin, and Loanes Rakhmat, *Fundamentalisme Agama-Agama dan Teknologi* (Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 1996), 17.

²¹Indriana Kartini, *Demokasi dan Fundamentalisme Agama: Hindu di India, Budha di Sri Lanka dan Islam di Turki* (Yogyakarta: CV Andi Offset, 2015), 22.

tertentu. Selain itu, gerakan fundamentalisme juga muncul dari rasa intimidasi dan cita-cita untuk mengembalikan akar keagamaan yang original dan bersifat absolut. Akibatnya, muncul individu dan sekelompok orang mencari solusi alternatif persoalan agama dengan menunjukkan sikap “penegasan diri” (*self-assertion*) yang lebih keras, radikal dan bahkan vandal.

Marty, menyatakan ada empat prinsip yang menjadi pengganggu dari gerakan fundamentalisme; *Pertama*, *oppositionalism* (paham perlawanan), *Kedua*, penolakan terhadap hermeneutika. *Ketiga*, penolakan terhadap pluralism dan relativisme. *Kempat*, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis.²² Keempat prinsip tersebut lahir sebagai jawaban bahwa apa yang bersifat baru, modern dan kekinian adalah hasil pemahaman yang keliru dalam memahami substansi pesan-pesan Tuhan dalam kitab suci. Dari penjelasan tersebut, fundamentalisme tergolong kelompok konservatif, bercorak *literalism*, dan menekankan pada pemurnian doktrin-doktri ajaran agama.

Adapun fundamentalisme dalam Islam menurut Musa Keilani didefinisikan sebagai gerakan sosial keagamaan yang mengajak umat Islam kembali kepada “prinsip-prinsip yang fundamental”, yakni kembali kepada kemurnian etika dengan mengintegrasikan secara positif (dengan doktrin agama), kembali kepada keseimbangan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan masyarakat, dan manusia dengan kepribadiannya sendiri.²³ Sedangkan menurut Yusuf Qardhawi, istilah fundamentalisme Islam sebenarnya disodorkan oleh media Barat supaya diadopsi oleh kalangan umat manusia melalui media massa dan dianggap sebagai kebenaran.²⁴ Apabila kebohongan sering kali disampaikan, terlebih lagi di media massa, maka pada akhirnya kebohongan tersebut akan dianggap sebagai kebenaran.

Pandangan dasar gerakan fundamentalisme yang bersifat anarkis menganggap bahwa umat Islam hendaknya tertuju pada

²²Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang: Yayasan Indonesiatara, 2001), 24.

²³Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'ah Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), 16–17.

²⁴Yusuf Qardhawi, *Masa Depan Fundamentalisme Islam* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997), 15.

konsolidasi kekuatan, karena tanpa kekuatan, kemungkaritan tak dapat disingkirkan, kebenaran tak mungkin dapat ditegakkan, dan Islam pun tak mungkin dapat diterapkan. Hal ini di mana Tuhan yang disebut-sebut oleh kebanyakan pengikut gerakan, sudah tidak lagi hanya Maha Pengasih dan Penyayang seperti termaktub pada setiap surah dalam Alquran. Tetapi juga penghancur tirani dan kezaliman. Ini adalah keyakinan di mana negara-negara Barat dan sekutunya, bahwa meskipun mereka tidak melakukan campur tangan dengan kekerasan, namun negara ini melakukan penyusupan melalui “Pena”. Sehingga dalam pemikiran fundamentalis bentuk imperialisme dan kolonialisme baru merujuk pada transformasi sisi kultural dan ekonomi yang jelas lebih berbahaya dan merupakan ancaman yang paling serius bagi dunia Islam.

Fundametalisme juga merupakan jawaban dari kegagalan sistem agama yang terorganisir (*organized religions*) terhadap figur pemimpin agama dalam memberikan respon terhadap dinamika persoalan umat yang bersifat transenden dan kekinian. Sebagaimana dinyatakan Stephen Humphyers, yang berpendapat bahwa faktor-faktor sosial dan politik turut serta sebagai faktor-faktor yang membidangi lahirnya fundamentalisme agama, misalnya adanya perasaan tidak berdaya karena tekanan dan penindasan, dan sebagainya.²⁵ Selain itu, fundamentalisme nampak lebih menonjol dengan slogan-slogan revolusionernya dibandingkan dengan upayanya mengemukakan gagasan secara sistematis dan terperinci. “Jihad”, “perang suci”, “memurnikan ajaran yang kudus” dan “menegakkan hukum Allah”, adalah salah slogan-slogan penting kaum fundamentalis.

Terlepas dari itu semua, kaum fundamentalisme cenderung menafikan segala bentuk pluralisme. Menurut mereka, di dunia ini hanya ada dua jenis masyarakat, yaitu *al-Niḍām al-Islāmī* (tatanan masyarakat yang Islami) dan *al-Niḍām al-Jāhili* (tatanan masyarakat jahiliyah). Kedua hal ini tidak mungkin terdapat titik temu, karena yang satu adalah *haq* (benar) dan bersifat *Ilahiyyah* (ketuhanan), sedang yang lain adalah bathil (sesat) dan bersifat *tāghūt* (berhala).²⁶

²⁵Qardhawi, *Masa Depan Fundamentalisme Islam*.

²⁶Muhamad Tisna Nugraha and Samura, *Islam Historis dan Sosial Kultural* (Pontianak: STAIN Press, 2010), 121.

Lebih lanjut Untuk memberikan label fundamentalisme Islam nampaknya tidak mudah karena beragamnya batasan-batasan istilah tersebut. Dengan demikian, untuk memotret hal tersebut ada beberapa variabel yang harus diperhatikan, yaitu siapa, bagaimana, kondisi, dan situasi serta tempat gerakan itu diimplementasikan.²⁷

PENDIDIKAN AGAMA DI JEJARING SOSIAL MEDIA

Pada awal abad milineal ini banyak ditemukan benih-benih keberagamaan dan kepercayaan baru. Umat dari agama samawi dan agama tradisonal mulai beralih ke bentuk-bentuk keagamaan baru yang lebih populer serta diakui keberadaannya. Di Jepang agama-agama baru ini disebut dengan “*shinshukyo*”. Di Eropa seperti Inggris dan Belanda mengenal Kepercayaan Druidry²⁸ dan Kepercayaan Agnostic.²⁹ Sedangkan Indonesia muncul fenomena kolektif ritual baru keberagamaan, seperti berdoa kepada Tuhan lewat sosial media, mengaminkan dan menyukai status doa seseorang sesuai arahan penyebar berita, melakukan pengakuan dosa di sosial media, serta memviralkan berita-berita yang belum tentu kebenarannya. Tidak mengherankan ada ceramah seperti yang disampaikan Abdul Somad di youtube ketika menjelaskan tentang peringatan agar tidak berdoa di facebook.³⁰ Kecenderungan ini, seolah melahirkan pola beragama yang baru di sosial media, di mana kebenaran ditentukan oleh pengiringan opini, suara mayoritas, dan kebenaran hati nurani.

Melalui teknologi internet, masyarakat banyak yang belajar materi-materi agama lewat sosial media. Praktik pembelajaran agama di sosial media sangat bergantung pada ketersediaan teknologi penerima informasi seperti laptop dan android, termasuk kuota dan signal internet. Keberadaannya bersifat sporadis dan bergeriliya di dunia maya, sehingga sulit untuk dikendalikan. Bagi mereka yang candu dengan hal-hal online, belajar dengan sistem ini dianggap praktis untuk memperoleh informasi tentang apa yang mereka kehendaki.

²⁷Kunawir Basyir, “Menimbang Kembali Konsep dan Gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia,” *Jurnal Al-Tahrir IAIN Ponorogo* 14, no. 01 (2014): 32.

²⁸Ajaran druidy adalah aliran kepercayaan yang menyembah kepada kekuatan dan segala sesuatu yang berkaitan dengan alam

²⁹Agnostic adalah ajaran yang mempercayai kebenaran tentang adanya Tuhan, tetapi tidak mempercayai satu ajaran agama manapun.

³⁰<https://www.youtube.com/watch?v=...> *Diakses Tanggal 01 Mei 2018, Pkl. 12.30 WIB.*, n.d.

Pada beberapa kasus *phobia* terhadap guru agama konvensional. Pertimbangan biaya, ketersediaan waktu, serta enggannya memiliki keterikatan sosial kontrak dengan guru, menjadikan warganet eksklusif model ini memilih belajar agama lewat sosial media ketimbang belajar di dunia nyata. Mereka tidak memiliki pembimbing manusia selain mengandalkan basis data. Tidak ada latihan kesabaran, penghargaan terhadap waktu, orang lain dan sisi-sisi kemanusiaan sebagaimana pembelajaran konvensional yang ada di kelas. Perhatian dan kasih sayang menjadi pudar ketika konsep belajar berubah dari sistem konvensional menuju sistem digital.

Di sinilah kelompok-kelompok fundamentalisme agama mulai memasuki wacana pemikiran mereka, di mana gerakan ini telah nyata dibangun di tengah-tengah warganet. Gerakan ini bergeriliya mengincar pemuda-pemuda usia remaja antara 18-24 tahun, yang dicirikan dengan upaya pencarian jati diri, kenekatan dan rasa keingintahuan yang tinggi. Tidak mengherankan jika kemudian muncul di permukaan fenomena perekrutan anggota organisasi terlarang semisal Islamic State of Iraq and Syiria (ISIS) dan Jamah Islamiyah (JI) melalui sosial media. Fundamentalisme pendidikan agama adalah ideologi doktrinal yang menekankan militansi ijtihad ketimbang bertabayun dalam suatu agama. Zuhair Misrawi menyebutkan bahwa fundamentalisme tidak hanya sekedar membawa paham keagamaan, melainkan juga menyimpan ideologi intoleransi. Fundamentalisme telah memproduksi tafsir keagamaan yang semestinya bernuansa toleransi, tetapi pada akhirnya lebih menonjolkan intoleransi.³¹ Tidak mengherankan jika kelompok ini bersikap konservatif dan eksklusif dalam hubungan sosialnya, namun akan bersifat reaksioner dalam mempertahankan tradisi intelektualnya.

Fundamentalisme ekstrimis telah menyadari kegagalan mereka di beberapa dekade terakhir oleh dikarenakan sikap eksklusif dan pemaksaan doktrin ajarannya. Untuk itu melalui propaganda jejaring sosial, mereka kemudian menciptakan *uthopia* tentang gambaran Islam ideal versi mereka. Untuk memuluskan jalan ini, mereka menggunakan berbagai cara termasuk melakukan rekayasa penafsiran terhadap ayat-ayat suci.

³¹Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil Alamin* (Jakarta: Pustaka Oasis, 2010), 168.

Menyebarkan konten yang tidak sah (*illegal contents*) dengan memasukan data atau informasi ke sosial media tentang sesuatu yang tidak benar, tidak berimbang, dan menyimpang merupakan metode paling awam digunakan gerakan ini. Ketika seseorang mengalami stimulus dengan perasaan emosional terhadap reperesentasi auditori dan visualisasi ketidakadilan, seperti berupa penyiksaan, pembunuhan dan perilaku vabdalisme lainnya. Maka disitu pula seseorang mulai bersifat subjektif terhadap lawan gerakan fundametalisme. Biasanya mereka yang sudah termakan isu akan mudah bangkit untuk melakukan perlawanan, sehingga dengan berbagai pertimbangan ia akan ber-*bai'at* pada gerakan yang dianggap membuka pemikirannya. Di sinilah, *amaliyah* dengan berjihad dengan menghalalkan berbagai jalan akan dilakukan oleh mereka.

Gerakan fundamentalisme pendidikan agama di jejaring sosial media dibagi dalam tiga kelompok. *Pertama*, fundamentalisme moderat, yaitu faham atau gerakan fundamentalisme yang masih membuka relasi dengan kehidupan yang bersifat kekinian. Gerakan fundamentalisme model ini juga bersifat terbuka untuk dialog dan hal-hal yang berkaitan dengan universalitas pesan-pesan agama dalam teks suci. Mereka mengenal juga *ijtihad fard* (perorangan) dan *ijtihad jamā'i*. Mereka juga cenderung memperbaharui pemahaman akan teks-teks yang lama dan menggunakan pemahaman yang baru. Bagi mereka, perubahan dan prulalitas adalah hal yang alamiah serta bukan merupakan musuh bersama. Husein Ja'far al-Hadar menyebutkan bahwa fundamentalisme moderat Kristen teridentifikasi didirikan pada tahun 1979 dengan nama kelompok *Moral Majority* dan tokohnya Jerry Falweel.

Kedua, fundamentalisme reformis. Gerakan ini memiliki perbedaan ideologi dengan gerakan fundamentalisme moderat. Jika fundamentalisme moderat menerima hal-hal kekinian menjadi bagian dari kehidupan agama dan keagamaan, maka dalam tradisi Islam reformis mereka tetap menghendaki perubahan secara bertahap hingga sesuai dengan aslinya. Meskipun ada persamaan mendasar bagi dua kelompok ini, seperti sama-sama menjaga keotentikan kitab suci, memperhankan ritus suci, kemurnian aqidah dan konsolidasi antar *habl min Allah* dan *habl min al-nās*. Kedua kelompok ini ada kalanya mengalami gesekan dan benturan. Namun karena adanya persamaan mendasar sebagaimana telah

disebutkan, hal ini mampu menekan benturan keras dari kedua kelompok ini.

Ketiga, fundamentalisme revolusioner, adalah gerakan fundamentalisme yang menghendaki perubahan secara menyeluruh dan radikal. Tidak ada istilah pluralitas, hal-hal yang bersifat kekinian dan berbagai peluang dialog. Karena kebenaran adalah apa yang tertulis di teks suci bukan dari hasil pemahaman manusia. Richard M. Daulay menyebutkan bahwa Kristen Zionis menolak segala upaya untuk memperdamaikan Israel dan Palestina, karena hal itu dianggap bertentangan dengan kehendak Tuhan.³² Selain itu, adapula aliran Wahabisme dalam Islam yang menurut Husein Hafar al-Hadar, tergolong sebagai fundamentalis militan.³³ Wahabi sendiri dalam sejarahnya banyak dikaitkan dengan era kebangkitan dunia Islam abad ke-18.

Berdasarkan kajian sosial-fenomenologi dan penelitian pustaka (*library research*), maka tiga macam gerakan fundamentalisme di atas, jika dilihat dari tujuannya, maka gerakan fundamentalisme terbagi ke dalam dua golongan, yaitu gerakan positif dan negatif, bentuk persamaan dan perbedaannya dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel I
Persamaan dan Perbedaan antara Fundametalisme Positif
dengan Fundametalisme Negatif

Indikator	Persamaan	Perbedaan
Teks-Teks Suci	Menggunakan alat legitimasi dan justifikasi yang berasal dari teks-teks suci	<ul style="list-style-type: none"> - Fundametalisme positif, sumber hukum tidak terbatas pada kebenaran tekstual melainkan juga kontekstual dengan mempertimbangkan aspek pluralitas, perubahan zaman dan kemaslahatan umat. - Fundamentalisme negatif, mengangap kebenaran hakiki adalah kebenaran berdasarkan hal-hal yang bersifat tekstual dari kitab suci

³²Daulay, *Amerika Vs Irak: Bahaya Politisasi Agama*, 52.

³³Husein Jafar al-Hadar, *Menyegarkan Islam Kita: Dari Ibarhim Sampai Hawking, dari Adam Hingga Era Digital* (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2015), 216.

	Teks suci tidak dapat dirubah dan menjadi otoritas tertinggi	<ul style="list-style-type: none"> - Fundamentalisme positif, teks suci tidak dapat dirubah, namun pemahaman dan penafsiran kebenaran teks hendaknya disesuaikan dengan hal-hal yang bersifat kekinian atau perkembangan zaman. - Fundamentalisme negatif, kebenaran teks suci bersifat mutlak dan tidak membuka peluang penafsiran baru. Jikapun ada tentunya bersifat rigid (kaku), sempit dan literalis (kaku).
Keyakinan dan Dasar-Dasar Keimanan	Mengimani seluruh subtansi kitab suci, baik yang tampak, abstrak maupun tidak dapat ditangkap seluruh panca indera tetapi dapat diterima akal.	<ul style="list-style-type: none"> - Fundamentalisme positif, sumber hukum tidak terbatas pada kebenaran tekstual melainkan juga hal-hal kontekstual. - Fundamentalisme negatif, menganggap kebenaran hakiki adalah kebenaran berdasarkan kitab suci.
Hubungan antar sesama manusia	Manusia dikelompokkan dalam tiga golongan, yaitu orang beriman, kafir dan munafik Amaliyah perbuatan	<ul style="list-style-type: none"> - Fundamentalisme positif, mereka yang kafir diperlakukan sesuai kedudukannya, yaitu <i>dzimmi</i>, <i>mu'ahad</i>, <i>musta'min</i> dan <i>harbi</i>. - Fundamentalisme negatif, hanya mengakui dua golongan, yaitu mereka yang beriman atau mereka yang kafir. Baginya kafir adalah pendosa dan dapat diperangi - Fundamentalisme positif, amal perbuatan didasarkan kebenaran kitab suci namun disesuaikan dengan adat istiadat, budaya, norma dan lain-lain - Fundamentalisme negatif, diluar dari kebenaran kolektif kelompok adalah dosa.
Perang Suci dan Jihad	Jihad dan perang suci adalah amalan yang paling utama	<ul style="list-style-type: none"> - Fundamentalisme positif, jihad merupakan jalan terakhir yang ditempuh jika kezaliman tidak dapat diselesaikan dengan jalur diplomasi dan jalur-jalur damai lainnya. - Fundamentalisme negatif, jihad adalah kewajiban dan harga yang harus dibayar demi tegaknya kebenaran, dalam praktiknya otoritas perintah jihad sepenuhnya berada di tangan pemimpin.

Pemimpin dan Kepemimpinan	Pemimpin adalah seorang <i>khalifah</i> (pengganti) dari tugas kepemimpinan Rasul secara politik, bukan pemimpin agama yang merujuk kepada hak penunjukan Tuhan terhadap kerasulan dan kenabian.	<ul style="list-style-type: none"> - Fundametalisme positif, tidak mengenal diskriminasi, di mana pemimpin dapat berasal dari siapa saja selama berkompenten menjalankan amanah serta mampu membawa masyarakat menuju negara <i>baladun tayyibatun warrabun ghafur</i>. - Fundamentalisme negatif, tidak membuka peluang bagi pemimpin yang bukan berasal dari keturunan Quraisy atau mereka yang tidak memiliki hubungan kekerabatan dengan Rasulullah,
	Kedudukan pemimpin adalah seorang ulil amri yang menanggung amanah akan tugas-tugas kepemimpinan	<ul style="list-style-type: none"> - Fundamentalisme positif, kedudukan pemimpin hanya sebagai wakil/pengganti dan dapat ditunjuk berdasarkan pada kemampuan dan kelayakan seseorang. - Fundamentalisme negatif, kedudukan pemimpin bersifat sentralistik dan menjadi wali yang dikultuskan kebenarannya, termasuk untuk hal-hal yang transenden.
Negara dan Pemerintahan	Pemerintahan yang baik adalah pemerintahan yang berdasarkan pada aturan dan hubungan yang erat dengan agama	<ul style="list-style-type: none"> - Fundametalisme positif, teks suci - Fundmentalisme negatif, sistem pemerintahan yang benar adalah sistem kekhalifahan, kerajaan tuhan dan sejenisnya

Pola pendidikan yang dilakukan gerakan fundamentalisme revolusioner yang ekstrimis memiliki ekspresi baru dalam perilaku beragama, dengan cara kembali ke pondasi Islam yang utuh. Akan tetapi, ada juga bersifat anarkis. Saat ini ketika umat manusia telah memasuki generasi milineal, yaitu generasi yang dicirikan oleh kecanduan mereka pada teknologi. Fundamentalisme agama yang bersifat revolusioner dan global ditengarai sebagai akar penyebab kekerasan atas nama agama.

Mereka yang termasuk kategori ekonomi miskin dan lingkungan keluarga yang rapuh akan berbai'at atau setidaknya menjadi simpatisan. Fazar Riza ul Haq menyebutkan:

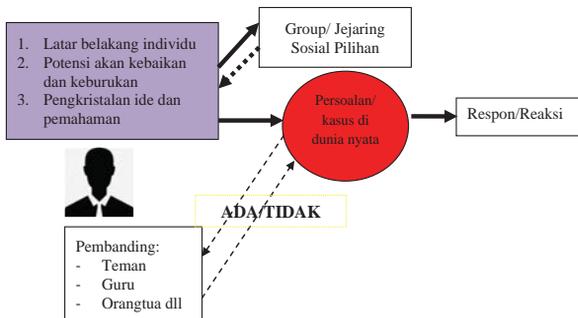
Pada kenyataannya, kelompok penobar kebencian berhaluan garis keras lebih mampu mengkonsolidasikan isu-isunya melalui media

internet ketimbang kelompok-kelompok moderat dan liberal. Situs-situs yang menyiarkan moderatisme dan liberalise Islam lebih sering diserbu komentar-komentar menyerang. Satu kondisi yang sulit ditemukan pada situs sebaliknya. Hal ini merupakan tantangan nyata bagi diseminasi pandangan toleran dan anti kekerasan di jejering sosial media.³⁴

Ada kecenderungan bahwa mendidik generasi milenial haruslah dengan pola tertentu, semisal jauh dari kekerasan, sistem belajar yang longgar dan dengan metode partisipatoris. Berbeda dengan pola pendidikan konvensional yang memiliki seperangkat norma serta aturan mengikat lainnya. Pola pendidikan di jejering sosial media berjalan secara liberal mengikuti *trend* kebutuhan pasar serta mengkaji persoalan-persoalan umat yang bersifat kekinian. Mereka hadir dengan atribut-atribut kelompoknya, sehingga pada ranah ini, pengguna sosial media akan memilih grup, situs, mana yang ia sukai. Dari pilihan ini, mereka akan memperdalam pemahaman materi terhadap apa yang menurut mereka bersifat mendasar.

Reaksi ini adalah dampak dari tidak efektifnya pola keberagaman yang terorganisir (*organized religions*). Akibatnya sekelompok orang mencari alternatif-alternatif baru dalam beragama dengan menunjukkan sikap “penegasan diri” (*self-assertion*) yang lebih keras. Pola sistem kerja tersebut dapat dilihat pada gambar berikut:

Gambar I
Sistem Kerja Respon Individu



Sumber: Dokumentasi pribadi penulis

³⁴Fazar Riza ul Haq, *Membela Islam Membela Kemanusiaan* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), 120.

Gambar di atas menunjukkan bahwa sistem kerja individu dalam memberikan respon. Di sini dapat dilihat adanya koneksi jejaring sosial dalam bentuk grup pertemanan yang menghubungkan ketertarikan individu dengan grup dan digambarkan dalam tulisan ini dengan garis tebal tanda panah. Sedangkan pengaruh jejaring sosial digambarkan dengan garis tanda panah terputus-putus, karena hakikatnya yang menjadi pelaksana aksi adalah individu tersebut bukan jejaring sosialnya. Koneksi ini selanjutnya memiliki pengaruh bagi individu tersebut dalam menjawab persoalan, kasus atau sesuatu yang dihadapi oleh orang yang mengandalkan pendidikan agama di sosial media. Dia terlebih dahulu akan berkompromi dengan dirinya sendiri dengan cara melakukan *recall* terhadap pembelajaran dan pengalaman yang sudah ia dapatkan di masa lalu sehingga terbentuklah pengkristalan ide. Jika ia memiliki pembanding semisal teman, guru, orang tua dan lain-lain, maka akan ada alternatif pilihan kedua (*second opinion*) bisa berubah dan juga tidak. Namun, jika tidak ada pembanding maka reaksi akan langsung terbentuk.

Belum ada solusi yang efektif dalam menekan fundamentalisme agama di jejaring sosial media. Gerakan ini akan tetap tumbuh meski telah dilakukan berbagai upaya pencegahan maupun tindakan tegas. Kerinduan manusia akan kebenaran yang bersumber dari agen-agen klasik, serta semangat untuk memurnikan ajaran agama. Menjadikan manusia memiliki potensi untuk berpihak pada paham-faham fundamentalisme.

PENUTUP

Gerakan fundamentalisme terbagi dalam tiga kelompok, yaitu fundamentalisme moderat, fundamentalisme reformis dan fundamentalisme revolusioner. Setidaknya ada dua langkah yang dapat dilakukan untuk membantu memahami persoalan fundamentalisme agama sebelum mengarah pada radikalisme dan fundamentalisme atas nama agama. *Pertama*, media-media perlu mengambil suatu posisi yang lebih seimbang sehingga tidak tergelincir dalam prasangka-prasangka orientalis gaya lama. *Kedua*, harus melihat agama Islam secara objektif dan tidak boleh memaksakan kerangka intelektual golongan tertentu terhadap Islam.

Berbagai persoalan yang muncul dari fundamentalisme tidak serta merta berdampak negatif. Ada sisi positif yang diibaratkan seperti sisi koin bermuka dua, yang bertolak belakang dengan sisi negatifnya. Di sini tingkat kedewasaan dan pemahaman individu dan kelompok yang memiliki doktrin pemahaman yang berbeda dengan doktrin yang lain tidak sepantasnya menyulut tindak kekerasan, apalagi ditambah dengan kepentingan-kepentingan politik praktis yang justru mengarahkan fundamentalisme ke arah radikalisme. Karena sikap berpegang teguh pada sumber-sumber hukum Islam dan sikap tegas diri dalam menyikapi pengaruh-pengaruh negatif pemikiran dan kebudayaan Barat yang negatif (*ghazw al-fikr wa ghazw al-thaqafi*) perlu juga untuk dimiliki.

Kajian dalam penelitian ini juga dihadapkan pada minimnya akses untuk memasuki ruang sempit kelompok-kelompok fundamentalisme militan, terutama bagi kelompok yang bergerilya di dunia maya mengenai ragam metode perekrutan jama'ah, pendanaan dan produk-produk tafsir kebenaran yang mereka anggap benar. Dari sini tidak mengherankan diperlukan penelitian lebih lanjut dan mendalam dengan tema besar yang sama untuk mengupas tuntas pemikiran fundamentalisme dan solusi pemecahannya.

DAFTAR RUJUKAN

- Al Hadar, Husein Jafar. *Menyegarkan Islam Kita: Dari Ibrahim Sampai Hawking, Dari Adam Hingga Era Digital*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2015.
- Al-Barry, M. Dahlan Y., and L. Lya Sofyan. *Kamus Induk Istilah Ilmiah*. Surabaya: Target Press, 2003.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Muslim dan Keadilan Global*. Terj. Jawahir Thontowi. Cianjur: IMR Press, 2013.
- Badarussyamsi. "Perbedaan Corak Pemahaman Antara Fundamentalisme dan Liberalisme Serta Dampaknya Bagi Timbulnya Konflik Keagamaan." *Jurnal Al-Tahrir IAIN Ponorogo* 14, no. 01 (Mei 2014).
- Basyir, Kunawir. "Menimbang Kembali Konsep dan Gerakan

- Fundamentalisme Islam di Indonesia.” *Jurnal Al-Tahrir IAIN Ponorogo* 14, no. 01 (2014).
- Daulay, Richard M. *Amerika Vs Irak: Bahaya Politisasi Agama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Ghifari, Iman Fauzi. “Radikalisme di Internet.” *Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya* 1, no. 2 (March 2017).
- Haq, Fazar Riza ul. *Membela Islam Membela Kemanusiaan*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017.
- Hisyam, Muhammad, and Cahyo. *Indonesia, Globalisasi dan Global Village*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2016.
- “<https://kominfo.go.id>, Diakses Tanggal 24 Februari 2018, Pkl. 18.45 WIB,” n.d.
- <https://www.youtube.com>, Diakses Tanggal 01 Mei 2018, Pkl. 12.30 WIB., n.d.
- Iqbal, Muhammad, and Amin Husein Nasution. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Jurdi, Syarifuddin. *Kekuatan-Kekuatan Politik Indonesia.: Konsistensi Ideologi dan Kepentingan*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Kamaruzzaman. *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*. Magelang: Yayasan Indonesiatera, 2001.
- Kartini, Indriana. “Demokrasi dan Fundamentalisme Agama: Hindu di India, Budha di Sri Lanka Dan Islam di Turki.” Yogyakarta: CV Andi Offset, 2015.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama’ah Islami (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Manan, Abdul. *Politik Hukum: Studi Perbandingan dalam Praktik Ketatanegaraan Islam dan Sistem Hukum Barat*. Jakarta: Prena Media, 2016.
- Mata Maya Studio. *Perang Browser*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2010.

- Misrawi, Zuahiri. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil Alamin*. Jakarta: Pustaka Oasis, 2010.
- Nugraha, Muhamad Tisna, and Samura. *Islam Historis dan Sosial Kultutral*. Pontianak: STAIN Press, 2010.
- P, Soetarman S, Weinata Sairin, and Loanes Rakhmat. *Fundamentalisme Agama-Agama dan Teknologi*. Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 1996.
- Putra, Ega Dewa. *Menguak Jejaring Sosial*. Serpong, 2014.
- Qardhawi, Yusuf. *Masa Depan Fundamentalisme Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997.
- S, Darma. Jarot, and Sehnia Ananda. *Buku Pintar Menguasai Internet*. Jakarta: PT. Trans Media, 2009.
- Setiawan, Agus. "Peristiwa Teror 9/11 Dan Fitnah Besar Bagi Umat Islam Dunia," n.d. <https://nusantaranews.co>.
- Sofia, Hanni, and Budhi Prianto. *Panduan Mahir Akses Internet*. Jakarta: Kriya Pustaka, 2015.
- Tim Pusat Humas Kementerian Perdagangan RI. "Panduan Optimalisasi Media Sosial Untuk Kementerian Perdagangan RI." Jakarta: Kementerian Perdagangan RI, 2014.
- Triharso, Ajar. "Arab Spring dalam Tinjauan Globalisasi dan Demokratisasi." (Laporan Akhir Penelitian BOPTN, Universitas Airlangga, 2013.
- Y, Maryono, and B. Patmi Istiana. *Teknologi Informasi dan Komunikasi, Edisi Pertama*. 1. Jakarta: Yudhistira, 2007.

KONTESTASI ORMAS ISLAMIS DI INDONESIA

Zulfadli

Jurusan Ilmu Politik, Universitas Andalas Padang

email: zulfadli@soc.unand.ac.id

Abstract: *This article discussed about contestation of Islamist mass groups in Indonesia. In general, Islamists or Islamism refers to an islamic organizations which based their political ideology on Islam. This study finds out what strategies used by the islamist group to attain their political agenda and its implications when they are confronting with other mainstream and islamic group. This research uses qualitative method with a descriptive analysis approach. This research used theoritical framework of Islamic Revivalism, Political Islam, Islamism and Social Movement theory. The result of the discussion shows that islamis contestation of mainstream islamic mass group in Indonesia to dominate arena through political movements: first, by taking benefits from political opportunity, including transformastion underground movement become legal movement; second, through structural mobilization, which consists of internal mobilization and external mobilization; third, using framing proces, by counter all issues and systems form the west, such as democracy, nationalism and human rights; fourth infiltration by controlling mosque, campus, student, takmir community, bureaucracy and government.*

المخلص: تناقش هذه المقالة حول صراع المنظمات الإسلامية في إندونيسيا. على سبيل العام كان الإسلاميون حركات إسلامية تجعل الإسلام أساس إيديولوجيتها السياسية. وهذه المقالة ستبحث الاستراتيجية التي تقوم بها حركة المنظمة الإسلامية لتحقيق أهدافها الاجتماعية والسياسية وكيف آثارها عندما تواجه مجموعة إسلامية أخرى من تيار المنظمة الإسلامية المعتدلة. وهذا البحث من البحث الكيفي الذي يستخدم منهج التحليل الوصفي. والنظريات المستخدمة في هذا البحث هي الصحة الإسلامية، والسياسية الإسلامية،

والنظرية الإسلامية، والحركة الاجتماعية. ونتيجة هذا البحث تدل على أن صراع الحركة الإسلامية السائدة في المجتمع الإندونيسي من خلال استراتيجية الحركة السياسية: أولاً، استفادة الفرصة السياسية أي استفادة الفرصة الإصلاحية لإنهاء الحركة السرية حتى تصبح الحركة القانونية الرسمية وقامت الحركة حرة. ثانياً، من خلال التعبئة الهيكلية التي تتكون من التعبئة الداخلية والتعبئة الخارجية. ثالثاً، تنظيم عملية الحركة أي عن طريق القيام بمعارضة جميع الأفكار والأنظمة من الغرب مثل الديمقراطية والقومية وحقوق الإنسان. رابعاً، أن تدخل هذه الحركة من خلال المساجد والجامعات وطلاب الجامعة ومنظمة المساجد والبيروقراطية والحكومة وما إلى ذلك كآثار من الصراع الإسلامي.

Abstrak: *Tulisan ini membahas tentang kontestasi ormas Islam di Indonesia. Secara umum, Islamis atau Islamisme adalah gerakan Islam yang menjadikan Islam sebagai dasar ideologi politiknya. Penelitian ini akan menjawab bagaimana strategi yang digunakan gerakan ormas Islam untuk mencapai agenda sosial-politiknya dan bagaimana implikasinya ketika berbenturan kepentingan dengan kelompok ormas-ormas Islam lainnya yang notabene merupakan ormas Islam mainstream atau moderat. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif analisis. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah konsep Revivalisme Islam, Islam Politik, Islamisme dan teori Gerakan sosial. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa kontestasi islamisme ormas Islam mainstream di Indonesia dalam menguasai arena strategis yang terdapat di masyarakat melalui strategi gerakan politik: pertama, memanfaatkan peluang politik, yaitu peluang reformasi untuk mengakhiri gerakan bawah tanah menjadi gerakan legal sehingga dapat bergerak dengan leluasa. Kedua, memobilisasi struktur, yang terdiri dari mobilisasi internal dengan melakukan pengkaderan secara intensif dan mobilisasi eksternal. Ketiga, penyusunan proses gerakan, yakni dengan cara melakukan pergolakan pemikiran dengan menentang segala pemikiran dan sistem dari Barat, seperti demokrasi, nasionalisme dan HAM. Keempat, melakukan perembesan dengan menguasai mesjid, kampus, mahasiswa, komunitas takmir, birokrasi dan pemerintahan dan sebagainya sebagai implikasi dari kontestasi islamisme.*

Keywords: kontestasi, ormas, islamisme, peluang politik, mobilisasi struktur, penyusunan proses gerakan.

PENDAHULUAN

Relasi Islam dan negara dalam lanskap percaturan politik di Indonesia selalu menarik untuk didiskusikan. Kajian tentang Islam dan negara telah banyak memikat para ilmuwan dari dalam dan maupun luar negeri. Beberapa persoalan yang dijadikan bahan kajian terkait hubungan Islam dan negara, agama dan politik, fundamentalisme dan radikalisme Islam, ekspresi politik umat Islam, parpol Islam dan dinamika gerakan politik Ormas-ormas Islam yang ada di Indonesia. Sebagai salah negara muslim terbesar dunia bentuk ekspresi dari aspirasi umat Islam tidak pernah tunggal dan monolitik melainkan melainkan plural apalagi pandangan tersebut berkaitan dengan masalah agama dan negara di Indonesia.

Kontestasi Ormas Islamis dalam percaturan politik di Indonesia tidak akan pernah surut. Agama di satu sisi seolah hanya mengatur kehidupan spritualitas manusia dengan Tuhanya tanpa sangkut pautnya dengan kehidupan sosial, politik dan bernegara di Indonesia sama halnya dengan ibarat jauh panggang dari pada api. Dinamika hubungan agama dan negara akan selalu mewarnai dalam percaturan politik Indonesia dimasa depan. Banyak hal yang bisa menjelaskan persoalan ini, mulai dari faktor sosiologis, historis, ideologis, dan politis.

Dinamika gerakan politik organisasi (Ormas) Islam di Indonesia sangat menarik untuk dikaji. Ormas Islam memiliki peran yang penting dalam kehidupan berbangsa dan negara. Kontribusi Ormas Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara seperti perjuangan kemerdekaan dalam pergerakan nasional untuk mencapai Indonesia merdeka dan lain sebagainya.¹ Wajah Ormas Islam yang ada di Indonesia juga bervariasi mulai dari konservatif, moderat, dan bahkan radikal. Masing-masing bentuk tersebut memiliki visi, ideologi, karakter gerakan, tujuan yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya.

¹Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Bandung: Mizan, 2005), 250–255.

Agenda yang dikedepankan oleh gerakan Ormas Islamis di Indonesia hampir selalu menarik perhatian banyak kalangan. Alasannya sederhana selain Islam merupakan agama yang dipeluk oleh mayoritas penduduk Indonesia, Islam juga merupakan salah satu kekuatan politik yang menentukan dalam percaturan politik bangsa. Karena itu, kaitan antara Islam dan politik senantiasa memperlihatkan catatan penting khususnya dalam sejarah perpolitikan Indonesia. Perdebatan tentang dasar negara menjelang dan pasca kemerdekaan republik ini merupakan catatan yang sulit dilepaskan dari perjalanan sejarah Islam politik di Indonesia. Ketika sejumlah pasal UUD 1945 diamandemen mengikuti era baru politik Indonesia, muncul pula ke permukaan isu sejarah lama yang menggaris bawahi cita-cita Islamisme yang pernah mengemuka hangat dalam majelis konstituante.²

Kontestasi Islamisme yang dimaksud dalam tulisan ini adalah gerakan yang menjadikan agama sebagai dasar perjuangan mereka. bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap dengan pelbagai aturan-aturan dalam segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan berpolitik dan bernegara, seperti yang termaktub dalam *al-Islām huwa al-dīn wa al-dawlah* (Islam adalah agama dan sekaligus negara). Dengan demikian, Islam tidak perlu meniru konsep ketatanegaraan di luar Islam, apalagi dari Barat. Pendapat di atas juga didasarkan pada realitas sejarah Islam yang menunjukkan bahwa kehidupan Nabi Muhammad Saw. pada periode Madīnah (622-632), oleh banyak pakar dianggap sebagai kehidupan yang bernegara. Saat itu Nabi Muhammad Saw. tidak hanya bertindak sebagai Rasūl Allah, tetapi juga sebagai kepala negara. Pendukung paradigma ini adalah antara lain seperti Imām Khomeini, Hasan al-Bannā (1906-1949 M), Abū al-A'la al-Mawdudi (1903-1979 M),⁵¹ dan Sayyid Qutb (1905-1966). Dalam kaitannya dengan masalah kenegaraan, golongan ini tetap konsisten mempertahankan sistem kenegaraan masa klasik atau pertengahan, yakni sistem kekhalifahan universal, dengan menolak apa yang dinamakan nasionalisme dan modernisme yang menurut mereka cenderung pada proses sekularisasi dan westernisasi. Bagi

²Syafi'i Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 23–25.

mereka Islam adalah agama dan negara (*Islām huwa al-dīn wa al-daulah*) yang keduanya tidak dapat dipisahkan.³

Istilah Islam politik, ada yang menyamakannya dengan sebutan istilah islamisme, atau Islam politik, yaitu gerakan yang menjadikan Islam sebagai dasar perjuangan mereka, dan memahami agama mengatur seluruh kehidupan masyarakat termasuk negara. Islam politik yang dimaksudkan adalah digunakan untuk menunjuk pada kegiatan atau organisasi-organisasi yang menggerakkan tanda dan simbol dari tradisi Islam. karena Islam sejak awal lahirnya sudah dianggap sebagai agama politik. Sebagian orang percaya bahwa pada dasarnya Islam politik tidak dapat memisahkan antara agama dan politik. Istilah ini juga dipakai untuk menunjuk pada aktivisme politik yang melibatkan kelompok-kelompok informal yang membentuk kembali *repertoire* dan bingkai-bingkai rujukan dari tradisi Islam.⁴

Keterbukaan politik dan bergesernya rezim otoritarian menuju rezim demokratis seakan menjadi karpet merah bagi menguatnya agregasi kontestasi Islam politik diranah publik. “Ruang publik” adalah ruang dimana setiap orang tanpa melihat agama, suku, ras maupun golongan dapat melakukan kontestasi secara bebas dan fair. Ruang publik adalah kesamaan dan kesetaraan pola relasi masing-masing pihak yang terlibat dalam kontestasi tersebut. Dengan demikian, dalam konteks politis, ruang publik dapat dipahami sebagai ruang untuk warga negara, yakni individu bukan sebagai anggota ras, agama atau etnis, tetapi sebagai anggota politis atau rakyat (*demos*). Ruang publik bukanlah institusi atau organisasi, tetapi lebih, mengutip terminologi Habermas, sebagai jaringan yang amat kompleks untuk mengkomunikasikan gagasan, opini dan aspirasi. Setiap komunitas dimana di dalamnya dibahas norma-norma publik, secara otomatis akan menghasilkan ruang publik. Karena itu, dalam negara demokratis, banyak terdapat ruang publik. Dalam konteks ini, makna ruang publik bisa kabur, penuh kompetisi, bahkan anarkis, meskipun hal itu tidak berarti tanpa aturan. Dengan demikian, terma “publik” sendiri meniscayakan pemilahan tema-tema dan alasan-

³Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), 1–2.

⁴Quintan Quintan and (ed), *Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012), 37.

alasan rasional dalam masyarakat. Semenjak dihapuskan asas tunggal pancasila kontestasi islamisme ormas semakin menegaskan eksistensi mereka baik melalui mekanisme formal dengan mendirikan partai politik berbasis Islam, maupun kelompok gerakan non formal dengan mendirikan ormas-ormas Islam yang bersifat islamis.⁵

Jatuhnya Soeharto merupakan momentum dalam mendirikan perkumpulan bagi kelompok islamisme. Pada masa transisi politik tidak kurang dari 200 organisasi massa dan partai politik didirikan. Mereka mewakili berbagai kelompok dan golongan dari konservatif dan puritan, moderat, sampai ke liberal dan sekuler. Selain itu, organisasi massa berbasis aktivisme agama atau bertujuan lain secara sporadis juga jamak didirikan.⁶

Kontestasi islamisme pasca reformasi bergerak dalam bentuk mekanisme formal-legal dan melalui jalur extra informal-parlementer. Gerakan mereka berada di luar kerangka mainstream proses politik, maupun wacana dalam gerakan Islam dominan. Kelompok-kelompok yang berkepentingan sebagai kontestan, dalam kontestasi ruang publik politik tersebut diantaranya, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad⁷ dan Salafi merupakan representasi generasi baru gerakan Islam di Indonesia. Organisasi-organisasi baru ini memiliki basis ideologi, pemikiran dan strategi gerakan yang berbeda dengan ormas-ormas Islam yang ada sebelumnya. Mereka ditengarai berhaluan puritan, memiliki karakter yang lebih militan, skripturalis, konservatif dan eksklusif.⁸

⁵Badrus Syamsa Fata (ed), *Agama dan Kontestasi Ruang Publik* (Jakarta: The Wahid Institute, 2012), 5. Lihat juga Hebermas, *The Structure Transformation of The Public Sphere, an Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Polity Press, 1989), 33.

⁶Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia* (Jakarta: Freedom Institute, 2011), 230.

⁷Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta: LP3ES Jakrta & KITLV-Jakarta, 2008).

⁸Diantara gerakan Islam yang layak dikelompokkan Islam militan seperti *Al-Ikhwan al-Muslimun* di Mesir, *Kelompok Islam Bersenjata (GIA)* dan *FIS* di Al-Jazair, *Jema'at al-Islam* di Pakistan, *Front Pembebasan Palestina*, *Hizbut Tahrir* dan lain-lain. Sedangkan di Indonesia juga ada gerakan keagamaan yang masuk kategori militan, yaitu *Front Pembela Islam (FPI)*, *Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)*, *Forum Komunikasi Ahlun Sunnah Waljamaah (FKAWJ)*, kemudian FKAWJ ini dibubarkan oleh panglimanya Ustadz Ja'far Umar Thalib. Pada masa Orla ada DI/TII pimpinan Kartosuwiryo yang ingin mendirikan Negara Islam Indonesia. Begitu juga *Darul*

HTI merupakan salah satu Ormas transnasionalisme Islam yang baru saja dibubarkan oleh pemerintah. Pencabutan dilakukan sebagai tindak lanjut Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang Nomor 2 Tahun 2017 yang mengubah UU Nomor 17 Tahun 2013 tentang Organisasi Kemasyarakatan. Pencabutan status badan hukum itu berdasarkan Surat Keputusan Menteri Hukum dan HAM Nomor AHU-30.AH.01.08 tahun 2017 tentang pencabutan Keputusan Menteri Hukum dan HAM nomor AHU-0028.60.10.2014 tentang pengesahan pendirian badan hukum perkumpulan HTI.

Meskipun undang-undang Ormas No 17 tahun 2013 sudah diganti dengan Peraturan Pemerintah No 2 Tahun 2017 disahkan menjadi peraturan perundang-undangan, upaya pemerintah dalam membubarkan HTI menuai kontroversi. Di satu sisi dianggap sebagai tindakan yang harus didukung, karena menganggap Ormas HTI bertentangan dengan Pancasila. Sementara di sisi lain sikap politik pemerintah dalam membubarkan Ormas HTI melalui dikeluarkannya peraturan pemerintah No 2 Tahun 2017 sarat dengan tindakan kesewenang-wenangan merupakan bentuk otoritarian pemerintah, yang bisa saja mengancam Ormas-ormas yang lainnya di Indonesia.

Ormas Islam seperti, HTI, MMI, Laskar Jihad merupakan salah satu Ormas Islam yang menjadikan Islam sebagai dasar perjuangannya. Ormas Islam tersebut dikenal sebagai Ormas yang paling solid, rapi, dan tidak hanya memiliki jaringan nasional melainkan juga internasional. HTI juga dikenal yang paling radikal, dalam arti, tidak hanya berjuang menegakkan syariat Islam tetapi lebih dari itu juga mendirikan khilafah Islam. Gerakan politik Hizbut Tahrir menjadikan Islam sebagai ideologi utama dalam menyebarkan gagasannya. Sehingga dalam menyebarkan gagasannya kerap kali menimbulkan gesekan, pertentangan antara agama di satu sisi dengan negara pada sisi lain. Isu yang sering mengemuka misalnya terkait isu umat versus bangsa, Islam versus negara, pemikiran Islam versus pemikiran sekuler gagasan seputar negara demokrasi vs negara Islam.⁹

Arqam, Abim, kelompok Republik Islam, PAS di Malaysia yang memiliki corak partai politik Islam yang berjuang untuk menegakkan Islam ke dalam kehidupan masyarakat Malaysia yang didukung kaum ulama' konservatif. Lihat Khamami Zada and Arif R. Arafah, Diskursus Politik Islam (Jakarta: LSIP, 2004), 123.

⁹Mohammad Iqbal Ahnaf, "Where Does Hizbut Tahrir Indonesia Go from Here," New Mandala, 2017.

Fenomena kontestasi Islamisme Ormas Islam mainstream di Indonesia adalah gerakan yang menjadikan Islam sebagai dasar ideologi perjuangan mereka. Gerakan Islamisme Ormas Islam, perkembangannya dalam kontestasi Islam politik menimbulkan pertentangan, gesekan, ketegangan, konflik dengan Ormas-ormas lainnya dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) pada umumnya. Kontestasi islamisme semakin menguat seiring dengan mulai terbuka kran-kran demokrasi pada masa reformasi. Di era reformasi, yang ditandai dengan *euphoria* politik dan terbukanya kran-kran kebebasan berekspresi dimanfaatkan benar-benar oleh berbagai gerakan Islamisme.¹⁰

Islam merupakan salah satu kekuatan politik dalam percaturan politik Indonesia. Pancasila sebagai *raison d'êtrenya* adalah dasar negara yang bersifat final dalam konstitusi bangsa Indonesia. Di satu sisi, keanekaragaman, agama, adat, suku, etnis, dan bahasa merupakan kekayaan dan anugerah yang bisa disatukan di bawah naungan Pancasila yang didirikan oleh para *founding father* terdahulu. Namun di sisi lain, ada kecenderungan, kontestasi islamisme Ormas Islam mainstream tetap menyimpan niat terselubung untuk menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam.¹¹

ISLAMISME DALAM PERPEKTIF GERAKAN ISLAM KONTEMPORER

Islamisme

Konsep lain yang menjelaskan fenomena Islam politik adalah Islamisme.¹² Oliver Roy menggunakan terma *Islamic* dan *neo-fundamentalisme* untuk menyebut gerakan Islam yang berorientasi pada pemberlakuan syariat Islam. Roy menyebut gerakan Islam yang menjadikan Islam sebagai ideologi politik dengan sebutan Islamisme. Sedangkan gerakan Islamisme yang telah mengalami pergeseran kearah pasivitas politik disebut dengan neo-fundamentalisme. Seperti

¹⁰Gordon P. Means, *Political Islam In Southeast Asia* (United State of America: Lunne Rienner Piblishes, 2009), 292–293.

¹¹Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2011), 402.

¹²Bassam Tibi, membedakan antara konsep Islam dan Islamisme. Islamisme, tidak hanya sekadar masalah politik. Lebih jauh, Islamisme berkaitan dengan politik yang diagamaisasikan (*religionized politics*). Lihat Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme* (Bandung: Mizan, 2016), 1.

Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jama'ati Islami, dan *Islamic Salvation Fron* (FIS) sebagai representasi dari terma yang digunakan.

Sementara Asef Bayat, misalnya menggunakan istilah islamisme untuk merujuk pada wacana dan praktik-praktik di luar kelaziman (*extra-ordinary*), yang bertujuan, baik secara kolektif maupun individual, untuk mendorong perubahan atas sistem sosial dan politik yang ada. Sambil mengingatkan pentingnya menggaris bawahi aspek-aspek “aktivisme keagamaan” yang ada di dalamnya, ia mensejajarkan Islamisme dengan “religiositas aktif” (*active religiosity*), yang secara konseptual dibedakan dengan “kesalihan aktif” (*active pity*). Jika yang pertama memiliki nuansa-nuansa politik dan berorientasi ke luar (*outward oriented*) dengan tujuan melakukan perubahan, sementara yang kedua relatif terbebas dari politik dan umumnya berorientasi ke dalam diri pribadi (*inward oriented*).¹³ Penganjur dan pengikut Islam politik disebut islamis, artinya muslim yang berkomitmen terhadap aksi politik untuk menerapkan apa yang mereka anggap sebagai agenda Islam.¹⁴

Istilah Islamisme juga menunjukkan dua fenomena sekaligus, baik politik Islamis maupun re-Islamisasi, sebuah proses pada domain yang beraneka ragam dari kehidupan sosial yang diselubungi oleh tanda dan lambang yang diasosiasikan dengan tradisi budaya Islam. Proses ini meliputi pemakain jilbab, kebutuhan yang makin besar pada bacaan Islam dan komoditi agama lainnya, penampakan simbol-simbol identitas keagamaan, pembingkai kembali aktivitas ekonomi dengan terma-terma Islam.¹⁵ Belakangan ini re-islamisasi dimaknai secara lebih luas dari Islamisme dan kadang-kadang dibedakan dengan Islamisme. Sebab Islamisme tidak semata-mata ekspresi dari proyek politik, tetapi juga meliputi penggunaan kembali bingkai dengan referensi Islam di wilayah sosial dan kebudayaan.

Bassam Tibi mengelaborasi enam ciri utama dengan ideologi Islamisme. *Pertama*, interpretasi atas Islam sebagai *nizām islamī*. Dalam pandangan kaum Islamis, Islam adalah *dīn a dawlah*; *agama*

¹³Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer, Konsep, Genealogi, dan Teori* (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2012), 9.

¹⁴James Piscatori, *Islam, Islamist and the Electoral Principle in the Middle East* (Leiden: ISIM, 2002).

¹⁵Hans Abdiel Harmakaputra, “ISLAMISM AND POST-ISLAMISM ‘Non-Muslim’ in Socio-Political Discourses of Pakistan, the United States, and Indonesia,” *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 53, no. 1 (2015): 179–204.

bersatu dengan negara. Tibi menegaskan bahwa ide dasar yang menjadi pokok dan gagasan utama kelompok Islamis terletak pada keyakinannya tentang kesatuan agama dan negara ini. *Kedua*, Yahudi sebagai musuh utama yang akan menghancurkan umat Islam. Karena umat Yahudi memiliki cita-cita akan menciptakan “tatanan dunia Yahudi,” maka tujuan ini tentu saja akan bertabrakan dengan harapan ideal umat Islam. *Ketiga*, demokratisasi dan posisi Islamisme institusional dalam sebuah negara demokratis. Di sini, Tibi menemukan banyak paradoks. Kaum Islamis pada dasarnya menghendaki mendirikan negara Islam, yang tentunya akan bertentangan dengan misi demokratisasi yang di dalamnya terkandung gagasan *civic pluralism*. Meski begitu, demokrasi harus membuka ruang bagi kelompok dengan pelbagai suara, termasuk mereka yang menyeru gagasan negara Islam. *Keempat*, evolusi jihad tradisional menuju jihadisme. Salah satu karakter dari kelompok Islamis adalah ideologi jihadisme yang merupakan reinterpretasi dari jihad. *Kelima*, syariatisasi negara. Kalangan Islamisme menafsirkan teks Alquran untuk mendukung ide politik yang telah direligionisasi. Untuk mengatasi ekspektasi kelompok Islamis ini, diperlukan fleksibilitas yang akan memperkaya hukum Islam itu sendiri. Ia menawarkan pembatasan syariat pada etika agama, sehingga syariat tidak betul-betul ditinggalkan. *Keenam*, kelompok Islamis sangat terobsesi untuk mengajukan soal kemurnian sebagai klaim atas autentisitas. Klaim ini yang nanti akan menentukan posisi Islamis terhadap sekularisasi dan desekularisasi.¹⁶

Re-islamisasi sebagai pernyataan akan hasrat untuk mewujudkan kembali keteraturan moral berdasarkan keketatan. Keteraturan ini merupakan produk kontemporer yang berusaha mengatur hubungan sosial atas dasar pengawasan tingkah laku individu. Re-islamisasi merupakan pendahuluan dari islamisme dan menyajikan sebuah kata yang dipakai, baik oleh pendukung maupun lawan Islamisme. Pandangan islamisme dicirikan oleh beberapa hal berikut: 1) masyarakat hanya bisa diislamkan melalui kegiatan sosial dan politik. 2) gerakan islamis memiliki argumen politik bahwa Islam adalah sistem pemikiran global dan menyeluruh (islamisme menerima pandangan klasik bahwa Islam merupakan sistem lengkap

¹⁶Tibi, *Islam Dan Islamisme*, 35.

dan universal sehingga tidak perlu melakukan modernisasi atau pun penyesuaian diri.¹⁷

Kelompok Islamisme mencoba mengartikulasikan sebuah versi Islam yang dapat merespons defisit politik, ekonomi, dan budaya mereka. Kelompok Islamisme ini membayangkan Islam sebagai sebuah sitem ketuhanan yang lengkap dengan model politik, kode budaya, struktur hukum, dan tatanan ekonomi yang superior. Singkatnya, sebuah sistem yang merespons semua permasalahan manusia.¹⁸

Islam Politik

Islam politik merupakan gejala sosial politik di berbagai belahan dunia yang berkaitan dengan aktivitas sekelompok individu muslim yang melakukan gerakan dengan landasan ideologi yang diyakini bersama. Dalam defenisi ini Islam politik dikonseptualisasikan terutama bukan sebagai gejala keagamaan, tetapi lebih merupakan fenomena sosial-politik yang melibatkan sekelompok individu muslim yang aktif melakukan gerakan yang didasari ideologi tertentu yang mereka yakini. Unsur terpenting yang membedakan Islam politik dengan gejala sosial-politik lain, terletak pada tiga hal 1) aktor yang terlibat, 2) aktivisme, 3) ideologi.¹⁹

Istilah ini digunakan untuk menunjukan pada kegiatan-kegiatan organisasi yang menggerakkan dan mengajak (mengagitasi) diwalayah politik, yang menggunakan tanda dan simbol-simbol dari tradisi Islam. Istilah ini juga dipakai untuk menunjukkan pada aktivisme politik yang melibatkan kelompok informal yang membentuk kembali *repertoire* dan bingkai-bingkai rujukan dari tradisi Islam, itulah yang disebut dengan *muslim politic*.²⁰

Sementara itu, Oliver Roy menyimpulkan bahwa gerakan Islamisme telah mengalami pergeseran dan kehilangan karakter revolusionernya, tidak lagi radikal dan telah menjadi sekedar pengelompokan semacam neo-fundamentalisme. Ada bukti bahwa

¹⁷M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transimisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Penerbit Elangga, 2007), 20.

¹⁸Asef Bayat, *Post-Islamisme*, terj: Faiz Tajul Millah (Yogyakarta: LKIS, 2011), 12.

¹⁹Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer, Konsep, Genealogi, dan Teori*, 3–5.

²⁰M. Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen* (Yogyakarta: LKIS, 2008), 10–15.

Islamisme telah bertransformasi menjadi proletarianisasi. Neo-fundamentalisme dalam arti aktivisme yang berpusat pada moralitas telah menjadi lazim dalam gerakan ini. Ini menandakan bahwa dikalangan Islamis berkembang pemikiran dan gerakan yang fokus pada penerapan syariat Islam dari pada upaya mewujudkan bentuk politik baru, model-model masyarakat baru, atau sebuah agenda untuk masa depan yang lebih cerah. Di Timur Tengah, kaum Islamis tidak pernah berusaha mewujudkan sebuah masyarakat baru dan apalagi landasan politik baru. Kegagalan kaum islamis berakar pada tendensi mereka untuk meyebar luaskan kebajikan dengan mewujudkan masyarakat yang baik.

Fazlur Rahman menggunakan tema revivalisme Islam (*Islamic Revivalisme*) untuk menunjuk fenomena munculnya gerakan keagamaan Islam kontemporer. Sebuah gerakan yang sesungguhnya tidak monolitik, tidak tunggal, dan bertingkat-tingkat. Menurutny keragaman, dan gradasi-gradasi aktivitas kebangkitan Islam ini tercermin dari kosa kata Arab yang digunakan untuk menggambarkan kebangkitan Islam, baik perorangan maupun kelompok. Mereka ada yang menyebut dirinya sebagai *Islāmiyah* atau *aşhliyah* (orang Islam yang asli). *Mukminīn* atau *mutadayyinīn* (orang beriman yang shaleh). Mereka juga memakai kosa-kata yang berkonotasi ajaran dan gerakan, seperti *al-Bath al-Islāmī* (kebangkitan kembali Islam), *al-Şahwah al-Islāmī* (kebangkitan Islam), *Ihya al-Dīn* (menghidupkan agama), dan *Al-Uşūliyah al-Islāmiyah* (Fundamentalisme Islam). Kosa kata ini dipakai dalam pengertian “usaha mencari keyakinan-keyakinan yang fundamental, dasar-dasar komunitas dan pemerintahan Islam dan dasar-dasar hukum syariat”.²¹

Kebangkitan Islam menggambarkan tingginya kesadaran umat Islam. Bentuk lain Islam yang merakyat ini ditunjukkan dengan menyebarnya masyarakat yang dipenuhi kebajikan dan persaudaraan serta ketaatan yang mencolok untuk mempraktekkan ajaran-ajaran Islam. Pada umumnya, kecenderungan ini ditandai pasivitas politik, kecuali ada dorongan dari pemerintah atau pihak musuh dari luar.

Akan tetapi, dalam kebangkitan Islam, terdapat serangkaian aktivisme keagamaan yang melibatkan kelompok-kelompok Islam militan. Kelompok militan ini memiliki kesadaran politik yang

²¹Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, 17–20.

sangat tinggi, berlawanan dengan negara dan unsur-unsur penguasa serta lembaga-lembaganya. Antara pendukung gerakan kebangkitan Islam yang lebih luas dengan kelompok militan ini terjadi hubungan simbiotik dimana kelompok militan akan mudah melakukan rekrutmen anggota-anggota baru dan mudah pula bersembunyi dibalik gerakan kebangkitan Islam ketika berkonfrontasi dengan penguasa. Oleh karena itu, tidak heran jika gerakan kebangkitan Islam dianggap sebagai suatu rangkaian kesatuan yang dinamis antara spritualisme pasif-apolitis dengan militansi dan radikalisme. Oleh karena itu, cakupan dan kebangkitan yang luas, istilah revivalisme, islamisme, dan fundamentalisme sering digunakan secara bergantian dalam literatur pemikiran politik.

Revivalisme Islam

Konsep revivalisme Islam merupakan suatu gambaran dari pengamat Islam tentang fenomena kebangkitan Islam kontemporer. Konsep ini relevan karena kemunculan gerakan dakwah kampus diasumsikan sebagai bagian dari gelombang kebangkitan Islam yang ditransmisikan dari Timur Tengah.

Revivalisme Islam, memiliki karakter keyakinan umum sebagai berikut: *Pertama*, Islam adalah pandangan hidup yang total dan lengkap bahwa agama integral dengan politik, hukum dan masyarakat. *Kedua*, kegagalan masyarakat muslim disebabkan oleh penyimpangan dari jalan lurus Islam dan mengikuti Jalan sekuler Barat dengan ideologi dan nilai-nilai sekuler yang materialistis. *Ketiga*, pembaharuan masyarakat, mensyaratkan kembali pada Islam. *Keempat*, untuk memulihkan kekuasaan Tuhan harus menerapkan hukum-hukum Islam. *Kelima*, meski westernisasi ditolak, tidak demikian dengan modernisasi, ilmu pengetahuan dan teknologi diterima tetapi harus tunduk pada nilai-nilai Islam. *Keenam*, proses islamisasi atau lebih tepatnya re-islamisasi memerlukan organisasi atau serikat muslim yang berdedikasi, terlatih dan mengajak orang lain untuk lebih taat dan melawan segala bentuk ketidakadilan sosial.²²

R. Hair Dekmejian menggunakan tema revivalisme Islam (*Islamic Revivalisme*) untuk menunjuk fenomena munculnya gerakan keagamaan Islam kontemporer. Sebuah gerakan yang sesungguhnya

²²Haedar Nashir, *Islam Syari'ah, Ideologi Islam Radikal di Indonesia* (Yogyakarta: PSAP, 2013), 185.

tidak monolitik, tidak tunggal, dan bertingkat-tingkat. Menurutnya, keragaman, dan gradasi-gradasi aktivitas kebangkitan Islam ini tercermin dari kosa kata Arab yang digunakan untuk menggambarkan kebangkitan Islam, baik perorangan maupun kelompok. Ada yang menyebut dirinya sebagai *Islāmiyah* atau *aşliyah* (orang Islam yang asli). *Mukminīn* atau *mutadayyinīn* (orang beriman yang shaleh). Mereka juga memakai kosa-kata yang berkonotasi ajaran dan gerakan, seperti *al-Bath al-Islāmī* (kebangkitan kembali Islam), *al-şahwah al-Islāmī* (kebangkitan Islam), *Ihyā' al-Dīn* (menghidupkan agama), dan *al-Uşūliyyah al-Islāmyah* (Fundamentalisme Islam). Kosa kata ini dipakai dalam pengertian “usaha mencari keyakinan-keyakinan yang fundamental, dasar-dasar komunitas dan pemerintahan Islam dan dasar-dasar hukum syari’at.”²³

KONTESTASI ISLAMISME DI INDONESIA

Pasca kegagalan Islam politik di parlemen tak membuat kelompok islamisme Ormas Islam mainstream surut. Mereka semakin solid dan kreatif memodifikasi perjuangan menjadikan Piagam Jakarta dan syariat Islam sebagai dasar bernegara. Perjuangan melalui organisasi politik non-parlemen pun ditempuh. Sebab di era reformasi inilah umat Islam menambatkan harapan dan peluang baru penerapan syariat Islam dan Khilafah. Momentum reformasi ternyata memantik semangat perjuangan organisasi politik Islam seperti HTI, MMI, FPI, dan Ahlus Sunnah wal Jamaah untuk memperkuat barisan kekuasaan menerapkan syariat Islam di Indonesia. Namun, dari beberapa organisasi politik Islam ideologis di atas, HTI dan MMI dianggap sebagai organisasi Islam ideologis yang cukup fenomenal dan kontroversial dalam ranah politik Islam di Indonesia saat ini. Sebab, kedua organisasi ini paling getol dalam memperjuangkan penegakan syariat Islam dengan strategi memobilisasi sumber daya yang solid dan militan di setiap arena kekuasaan demi mencapai kekuasaan simbolik dan substantif (politik). Selain itu, kedua organisasi ini juga tersebar ke seluruh nusantara.

Dengan kata lain, dasar atau fondasi yang digunakan oleh kelompok Islamis untuk membangun “Islamisme” atau “ideologi Islam politik” ini bukanlah hukum Islam atau Syariat Islam itu sendiri,

²³Shireen T. Hunter, *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 3.

melainkan sebuah pemahaman kembali, tafsir ulang atau rekonstruksi atas sejumlah diktum dalam hukum Islam yang disesuaikan dengan konteks dan kebutuhan politik dimana kaum Islamis itu berada. Itulah sebabnya kenapa visi, platform, agenda dan tujuan berbagai kelompok Islamis di berbagai negara itu berlainan antara satu dan lainnya. Meskipun berlainan, kaum Islamis ini memiliki ciri-ciri umum, yaitu mempropagandakan sekaligus memaksakan (pemahaman) keislaman versi mereka agar dipraktekkan di pemerintahan maupun masyarakat. Sebagian lagi gigih ingin mengganti sistem politik-pemerintahan yang ada dengan sistem politik-pemerintahan (ideal) yang mereka imajinasikan, baik dalam bentuk khilafah atau Negara Islam dan lainnya. Beberapa kelompok tersebut antara lain Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir, Komite Penyelenggaraan Penegakan Syariat Islam serta beberapa kelompok lain di beberapa Jawa, seperti pengikut NII/DII di Jawa Barat.²⁴

Kontestasi Islam politik pasca reformasi dilakukan dengan menggunakan mekanisme: 1) memanfaatkan peluang politik, 2) memobilisasi struktur, dan 3) melakukan framing proses gerakan.

MEMANFAATKAN PELUANG POLITIK

Dalam memanfaatkan peluang politik, tentu tidak bisa dilepaskan dari kondisi politik yang ada di Indonesia. Menurut Samuel P. Huntington, akan selalu ada sebuah kegembiraan dan semangat yang besar jika ada sebuah rezim yang telah berkuasa dengan otoriter runtuh.²⁵ Begitu juga ketika Orde Baru ambruk yang ditandai dengan berhentinya Soeharto sebagai Presiden Republik Indonesia dan kemudian memasuki masa transisi. Kegembiraan dan semangat yang besar ini didasari oleh impian akan lahirnya sebuah tatanan baru menggantikan tatanan lama yang memang rusak.

Proses terjadinya peluang atau kesempatan politik ini diawali dengan: *pertama*, adanya legitimasi terhadap negara yang berkurang sehingga rakyat mampu menyusun gerakan dan juga identitas kolektif. *Kedua*, terdapat erosi dalam tubuh kekuasaan negara itu sendiri sehingga membuat rakyat semakin tidak percaya dan kemudian memunculkan gerakan moral menentang kekuasaan

²⁴Nashir, *Islam Syari'ah, Ideologi Islam Radikal di Indonesia*, 281.

²⁵Samuel P. Huntington, *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, terj: Asril Marjohan (Jakarta: Pustaka Utama Graviti, 2001), 211.

lewat aksi protes dan demonstrasi. Dan *ketiga*, dari kondisi pertama dan kedua di atas, akan muncul berbagai mobilisasi gerakan sosial yang ikut mendorong dan memperkuat proses ke arah transisi atau perubahan yang diinginkan.

Ketiga hal inilah yang dialami oleh Orde Baru. Dengan adanya mobilisasi gerakan yang dilakukan oleh mahasiswa, Soeharto sebagai ikon Orde Baru meletakkan jabatannya sebagai presiden, dan ini kemudian menjadi pertanda bahwa rezim Orde Baru telah hancur. Kondisi inilah yang bisa disebut sebagai peluang politik yang sangat vital dan *urgen* untuk dimanfaatkan oleh berbagai pihak yang berkepentingan, tidak terkecuali kelompok Islam politik. Kelompok Islam politik bergerak dan membangun organisasi yang sanggup memobilisasi massa untuk melakukan perubahan secara sistemik.

Setelah sekian lama terkungkung dan berlutut dalam gerakan bawah tanah, gerakan Islamisme ormas Islam muncul mengemuka menjadi sebuah organisasi gerakan yang mempunyai *platform* atau ideologi yang sangat jelas dan gamblang serta diikhtisarkan secara luas, yakni menegakkan syariat Islam dan membangun khilafah islamiyah. Namun yang pasti, tahap peluang politik ini merupakan tahap penjajakan untuk membentuk sebuah organisasi yang mapan dan mampu menancapkan eksistensinya secara lebih kokoh dan terorganisir. Dan biasanya, tahap peluang politik ini selalu disertai dengan berbagai protes dan demonstrasi menentang segala hal yang menurut anggapan kelompok Islam politik bertentangan dengan ajaran Islam. Memanfaatkan peluang politik yang ada untuk memberi tekanan baik secara langsung maupun tidak langsung terhadap pemerintahan dan sistem yang ada.²⁶

Dalam melakukan aktivitas protes atau demonstrasi harus melihat unsur-unsur struktural. Jika unsur strukturalnya sangat kuat, maka aktivitas protes atau demonstrasi sebaiknya tidak dilakukan; begitu juga sebaliknya, jika lemah, maka itulah peluang politik yang harus dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya. Hal inilah yang dilakukan gerakan islamisme selama keberadaannya di Indonesia. Selama kekuasaan rezim Orde Baru yang sangat kuat, islamisme ormas Islam mainstream melakukan gerakan bawah tanah dengan berusaha mengonsolidasikan kekuatan secara internal dan penguatan

²⁶Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer, Konsep, Genealogi, dan Teori*, 3-5. Hasan,

basis massa agar menjadi kader yang militan dan penuh dedikasi. Namun setelah rezim Orde Baru tumbang, gerakan islamisme bergerak dan mengorganisasikan diri dan kekuatannya secara nyata melalui serangkaian gerakan sosial serta aksi protes namun simpatik yang terus terjalin mengikuti kondisi dan situasi yang ada. Juga bergerak untuk mensosialisasikan segala bentuk program dan visi-misi organisasi dan bertanggung jawab secara terbuka kepada publik.

Kontestasi Islamisme memanfaatkan reformasi sebagai peluang politik (*political opportunity*) dan sebuah kesempatan emas untuk menyuarakan ide-idenya tentang wajib dan pentingnya menegakkan syariat Islam dan khilafah bagi umat Islam secara massif dan terbuka. Berkat berkah reformasi, gerakan Islamisme ormas Islam mainstream tumbuh seperti cendawan di musim hujan. Mereka berkembang dengan pesat di Indonesia. Dengan adanya kebebasan berekspresi dan beraktivitas politik –berserikat dan berkumpul- di era reformasi, mereka leluasa dalam menjalankan aktivitasnya untuk berdakwah mewujudkan tegaknya syariat Islam dan khilafah, dan juga melakukan rekrutmen anggota secara terbuka.

MEMOBILISASI STRUKTUR

Mobilisasi struktur yang dilakukan Ormas HTI, dalam rangka memobilisasi gerakannya. *Pertama*, langkah pembinaan dan pengkaderan (*marḥlah tathqīf*); *kedua*, langkah interaksi dengan umat (*marḥlah tafā'ul ma'a al-ummah*). Yang masuk dalam konteks mobilisasi struktur ini adalah pembinaan dan pengkaderan dan interaksi dengan umat.²⁷

Gerakan Islamisme di Indonesia berkembang dengan pesat, dimulai pada tahap pembinaan dan pengkaderan. Pada tahap awal ini, kontestasi islamisme dipusatkan pada upaya membangun dan memantapkan kerangka organisasi, memperbanyak pendukung dan pengikut, sekaligus mengkader dan membina para pengikutnya dalam halaqah-halaqah dengan pemikiran Islam. Tahap pembinaan dan pengkaderan, bisa dikatakan bahwa pada era Orde Baru, perjuangan Islamisme baru sampai pada tahap *tathqīf* (pembinaan dan pengkaderan). Pada pasca reformasi, Islamisme memfokuskan

²⁷Taqiyuddin an-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir*, Terj: Oleh Abdullah, Cet. Ke. 6 (Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2001), 6.

aktivitasnya untuk membesarkan tubuh organisasi (penguatan basis massa) dan menyebarkan ide secara terbuka.

Dengan demikian, sesuai dengan kerangka teoritik, maka pada tahap inilah yang dinamakan dengan proses mobilisasi struktur (*mobilizing structure*), yakni tahap bahwa suatu gerakan akan mencapai keberhasilan secara efektif jika gerakan tersebut mempunyai sebuah organisasi pergerakan. Jadi, mobilisasi struktur merupakan kendaraan kolektif (organisasi pergerakan), baik formal maupun informal, yang dengan organisasi tersebut para anggota mampu memobilisasi dan melakukan aksi kolektif.

PENYUSUNAN PROSES GERAKAN

Framing merupakan proses framing merupakan identifikasi terhadap masalah-masalah sosial yang dialami kemudian diformulasikan untuk menjadi sebuah konsep untuk melakukan gerakan sosial.²⁸ Dalam menyusun proses gerakan ini, kontestasi Islamisme ormas Islam melakukan berbagai upaya untuk mewujudkan segala cita-cita dan perjuangan organisasi, yakni tegaknya syariat Islam dan bahkan tegaknya khilafah islamiyah. Dalam konteks ini, ada dua hal yang sangat penting untuk dikedepankan, yakni melakukan pergolakan pemikiran (*al-shirā' al-fikr* dan juga perjuangan politik (*al-kifah al-siyāsī*). Pergolakan pemikiran dilakukan dengan cara menentang berbagai keyakinan, ideologi, aturan, dan pemikiran yang rusak; menolak segala akidah yang batil serta pemikiran yang salah dan sesat dengan mengungkap kesesatan dan pertentangannya dengan Islam; dan membersihkan umat dari segala pengaruh pemikiran dan sistem kufur.

Pergolakan pemikiran dilakukan Islamisme melalui berbagai sarana seperti media cetak dan elektronik. Media cetak yang dijadikan sarana meliputi penerbitan berbagai buku, majalah, buletin al-Islam yang terbit mingguan, dan berbagai *leaflet* yang disebarkan kepada masyarakat. Kelompok Islamisme juga memanfaatkan media elektronik, yaitu internet dengan membuat berbagai website.

Sistem politik yang digunakan di Indonesia adalah sistem politik demokrasi. Inti sistem demokrasi adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat. Demokrasi mengajarkan bahwa

²⁸Oman Sukamana, *Konsep dan Teori Gerakan Sosial* (Malang: Intrans Publishing Malang, 2006), 5.

kedaulatan dan kekuasaan berada di tangan rakyat. Dengan kata lain, hak tertinggi untuk melahirkan hukum ada di tangan rakyat. Inilah paham yang paling bertentangan secara diametral dengan Islamisme dan sekaligus menjadi sumber malapetaka, karena jika manusia diberi kesempatan untuk membuat hukum, maka hukum yang dibuat akan senantiasa dipengaruhi oleh kepentingannya sendiri, kelompoknya, dipengaruhi oleh lingkungan, dibatasi oleh tempat, terikat oleh waktu, zaman, dan seterusnya. Dengan demikian, hukum yang dihasilkan pasti akan menimbulkan perselisihan, pertentangan, kezaliman, dan ketidakadilan sehingga pada akhirnya akan menyebabkan kehancuran pada umat manusia. Kelompok islamisme juga melakukan kontestasi dengan menguasai mesjid, kampus, anak muda, mahasiswa, komunitas takmir, birokrasi dan pemerintahan, rumah sakit, sekolah Islam terpadu dan sebagainya.

PENUTUP

Fenomena kontestasi islamisme Ormas Islam mainstream merupakan sebuah fenomena logis dalam konstelasi politik di tanah air. Kontestasi Islam politik pasca reformasi sampai saat ini merupakan bentuk kekecewaan mereka terhadap rezim-rezim sebelumnya. Dalam konteks kontestasi islamisme, Ormas Islam mainstream merasa terpenggil dan berkewajiban untuk melanjutkan perjuangan kekuasaan Islam dengan memformulasikan arah perjuangannya lewat jalur organisasi politik Islam ideologis dengan mengusung penerapan syariat Islam.

Kontestasi Islamisme yang dilakukan dengan memanfaatkan peluang politik (*political opportunities*), memobilisasi struktur (*mobilizing structures*), dan melakukan penyusunan proses gerakan (*framing process*). Hasil fenomena kontestasi Islam politik pasca reformasi, yakni: *pertama*, memanfaatkan peluang politik, yaitu peluang reformasi untuk mengakhiri gerakan bawah tanah menjadi gerakan legal sehingga dapat bergerak dengan leluasa. *Kedua*, memobilisasi struktur, yang terdiri dari mobilisasi internal dengan melakukan pengkaderan secara intensif dan mobilisasi eksternal dengan menyuarakan penegakan syariat Islam dan khilafah. *Ketiga*, framing proses gerakan, yakni dengan cara melakukan pergolakan pemikiran dengan menentang segala pemikiran dan sistem dari Barat, seperti demokrasi, nasionalisme dan HAM. Ketiga kerangka

strategis itulah yang menjadi bagian dari gerakan Islam politik dalam menegakkan syariat Islam. Dan melakukan perembesan dengan menguasai masjid, kampus, mahasiswa, komunitas takmir, birokrasi dan pemerintahan dan sebagainya.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahnaf, Mohammad Iqbal. "Where Does Hizbut Tahrir Indonesia Go from Here." New Mandala, 2017.
- Assyaukanie, Luthfi. *Ideologi Islam dan Utopia*. Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Bayat, Asef. *Post-Islamisme*, Terj:Faiz Tajul Millah. Yogyakarta: LKIS, 2011.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara, Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2011.
- Fata (ed), Badrus Syamsa. *Agama dan Kontestasi Ruang Publik*. Jakarta: The Wahid Institute, 2012.
- Harmakaputra, Hans Abdiel. "ISLAMISM AND POST-ISLAMISM 'Non-Muslim' in Socio-Political Discourses of Pakistan, the United States, and Indonesia." *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 53, no. 1 (2015).
- Hasan, Noorhaidi. *Islam Politik di Dunia Kontemporer, Konsep, Genealogi, dan Teori*. Yogyakarta: UIN Suka Press, 2012.
- . *Laskar Jihad, Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: LP3ES Jakrta & KITLV-Jakarta, 2008.
- Hebermas. *The Structure Transformation of The Public Sphere, an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Polity Press, 1989.
- Hunter, Shireen T. *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Huntington, Samuel P. *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, Terj: Asril Marjohan. Jakarta: Pustaka Utama Graviti, 2001.

- Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Bandung: Mizan, 2005.
- Maarif, Syafi'i. *Islam dan Politik di Indonesia pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Means, Gordon P. *Political Islam In Southeast Asia*. United State of America: Lunne Rienner Publishes, 2009.
- Nabhani, Taqiyuddin an-. *Mafahim Hizbut Tahrir*, Terj: Oleh Abdullah, Cet. Ke. 6. Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2001.
- Nashir, Haedar. *Islam Syari'ah, Ideologi Islam Radikal di Indonesia*. Yogyakarta: PSAP, 2013.
- Piscatori, James. *Islam, Islamist and the Electoral Principle in the Middle East*. Leiden: ISIM, 2002.
- Quintan, Quintan, and (ed). *Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012.
- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal, Transimisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Penerbit Elangga, 2007.
- . *Ideologi Politik PKS dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: LKIS, 2008.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Sukamana, Oman. *Konsep dan Teori Gerakan Sosial*. Malang: Intrans Publishing Malang, 2006.
- Tibi, Bassam. *Islam dan Islamisme*. Bandung: Mizan, 2016.
- Zada, Khamami, and Arif R. Arafah. *Diskursus Politik Islam*. Jakarta: LSIP, 2004.

KONSTRUKSI MODEL PENDIDIKAN PESANTREN:

Diskursus Fundamentalisme dan Liberalisme dalam Islam

Ahmad Fauzi

Institut Ilmu Keislaman Zainul Hasan Genggong Probolinggo
email: fauzi_nov4@yahoo.co.id

Abstract: *The role of pesantren education, since several centuries ago has contributed greatly to social reality. This view is inseparable from the role of pesantren as the last moral bastion of all models of Islamic education, even seen as the oldest Islamic education in Indonesia. From the sociological perspective, the portrait of the presence of pesantren gave birth to the values of local wisdom as a subculture of pesantren which is believed to be the core belief and core values towards the implementation of Islamic education in the midst of intense liberalism and fundamentalism. Therefore, to provide a holistic understanding of this study, the author uses the social construction theory between dialectics i.e., externalization, objectivation and internalization. According to the theoretical perspective, the process of creating the value system above is part of the externalization which is believed as objectivation by society as the internalized value system within pesantren. Such value internalization becomes a social capital of pesantren to develop a moderate-inclusive pesantren education, as a consequence of liberalism and fundamentalism. Because essentially, the dynamics of pesantren education is always in contact with the its surrounding social reality (historical determinism and practical realism). this view gives birth to two models of education namely; pesantren is seen as cultural enlightenment, and the dynamics of pesantren education can be influenced by social reality, including the birth of liberalism and*

fundamentalism which contributed to colour pesantren education portrait; more significantly pesantren education emphasized on the principle of togetherness (ijtima'iyah), justice and tolerance (tasamuh) to social liberation (taharrur).

المخلص: الدور تربية المعهد الاسلامي، منذ عدة قرون مضت إلى حد كبير في الواقع الاجتماعي، لا يمكن فصلها وجهة نظر من مشية الصعود كما معقل الأخلاقي الماضي من كافة طرازات التربية الإسلامية، حتى يعتبر أقدم التربية الإسلامية في إندونيسيا. اجتماعيًا، وجود المعهد الاسلامي توليد القيم الحكمة المحلية، وثقافة فرعية داخلية التي يعتقد أن تكون قيمة خط الأساس، لتنفيذ خضم التربية الإسلامية المتنامية الليبرالية والأصولية. لذلك، لتوفير فهم شامل لهذا البحث، يستخدم الباحث نظرية البناء الاجتماعي بين الديالكتيك (الخارجية، الداخلية، والموضوعية) في نظرية وعملية خلق القيمة في النظام المذكور أعلاه، وهي جزء من نظرة الخارجية يعتقد أن الموضوعية من قبل الجمهور كنظام معدل الاستيعاب في المعهد، قيم استيعاب أعلاه، رأس المال الاجتماعي لبناء تربية المعهد الاسلامي معتدلة شاملة لنتيجة الليبرالية، وفي الواقعية، ارتباط بين تربية معهد الإسلامية هي مع الواقع، الحتمية التاريخية مع الواقعية العملية. أعطى هذا الرأي ولادة إلى نموذجين، وهي التعليم؛ المعهد الاسلامي ينظر إليها على أنها التنوير الثقافية، والتعليمية من المعهد الإسلامي يمكن أن تتأثر بالواقع الاجتماعي، بما في ذلك ولادة الليبرالية والأصولية التي تأخذ تربية المعاهد الإسلامية، مزيد من التركيز بشكل كبير على مبادئ العمل الجماعي والعدالة والتسامح لتحرير الاجتماعي.

Abstrak: *Peran pendidikan pesantren, sejak beberapa abad yang lalu telah memberikan kontribusi besar terhadap realitas sosial, pandangan tersebut tidak lepas dari kiprah pesantren sebagai benteng moral terakhir dari segala model pendidikan Islam, bahkan dipandang sebagai pendidikan Islam tertua di Indonesia. Secara sosiologis, potret kehadiran pesantren melahirkan nilai-nilai kearifan lokal (local wisdom) sebagai subkultur pesantren yang diyakini menjadi nilai dasar (core belief and core values) terhadap penyelenggaraan pendidikan Islam di tengah gencarnya liberalisme dan fundamentalisme. Karena itu, untuk memberikan pemahaman holistik terhadap kajian ini, penulis menggunakan teori (social construction) antara dialektika (ekternalisasi, objektivasi dan internalisasi). Dalam perspektif teori, proses terciptanya sistem nilai di atas merupakan bagian*

dari eksternalisasi diyakini sebagai objektivasi oleh masyarakat sebagai sistem nilai internalisasi dalam pesantren. Internalisasi nilai-nilai di atas menjadi modal sosial (*social capital*) pesantren untuk membangun pendidikan pesantren moderat-inklusif, sebagai dampak dari liberalisme dan fundamentalisme. Karena pada hakikatnya, dinamisasi pendidikan pesantren selalu bersentuhan dengan realitas sosial yang mengitarinya antara (*determinisme historis dengan realisme praktis*). Pandangan ini melahirkan dua model pendidikan, yaitu pesantren dipandang sebagai pencerahan kultural, dan dinamika pendidikan pesantren dapat dipengaruhi oleh realitas sosial, termasuk lahirnya liberalisme dan fundamentalisme yang turut ikut mewarnai potret pendidikan pesantren, secara signifikan pendidikan pesantren lebih menekankan pada prinsip kebersamaan (*ijtima'iyah*), keadilan (*adalah*) dan toleransi (*tasamuh*) menuju pembebasan (*taharrur*) sosial.

Keywords: konstruksi, pendidikan pesantren, liberalism, fundamentalisme.

PENDAHULUAN

Dinamika kehadiran pesantren sejak abad ke-XX telah memainkan perannya di tengah-tengah kehidupan masyarakat,¹ bahkan pendidikan pesantren diyakini sebagai benteng moral terakhir dari segala model pendidikan yang dipersepsikan telah mencapai titik kritis (*critical point*) terhadap kekhawatiran akan kerobohan nilai-nilai pendidikan Islam universal, termasuk berkembangnya fundamentalisme dan radikalisme. Karena itu potret kajian pendidikan pesantren sejak beberapa tahun terakhir menjadi bagian penting dari pencerahan sosial dan kultural. Pada konteks tersebut, pendidikan pesantren tidak hanya diidentikan dengan makna keislaman, melainkan juga mengandung ke-Indonesia-an (*indigenous*),² yang berfungsi

¹Joko Sayono, "Perkembangan Pesantren di Jawa Timur," *Jurnal Bahasa dan Seni* 33, no. 1 (Februari 2005): 5.

²Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pondok Pesantren Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 3.

sebagai lembaga pendidikan dan sosial (*al-haiyah al-ta'lim wa al-tarbiyah*), bimbingan pada masyarakat (*al-haiyah al ta'awun wa al-takāful wa al-ittijāh*) dan perjuangan (*al-haiyah al-jihād li 'izz al-Islām wa al-muslimīn*). Demikian eksistensi pendidikan pesantren tetap memainkan perannya secara dinamis dan menjadi pusat pengembangan pendidikan Islam moderat sesuai dengan visi Islam yang universal (*rahmat li al-'ālamīn*).³

Seiring dengan perkembangan globalisasi,⁴ potret pendidikan pesantren dewasa ini melahirkan dua sudut pandang, yaitu pendidikan pesantren tidak lagi dimonopoli oleh sekelompok liberalis dan fundamentalis, melainkan telah diwarnai oleh kelompok Islam dengan paradigma yang berbeda,⁵ di samping pendidikan pesantren dipersepsikan menjadi embrio lahirnya kelompok aliran Islam radikal dan Islam fundamentalis,⁶ tetapi pada kelompok tersebut, potret pendidikan pesantren tergantung pada pemikiran dan tindakan serta peran seorang kiai. Penelitian Farida menjelaskan bahwa radikalisme dan fundamentalisme di kalangan pesantren dilatarbelakangi oleh pemikiran, kiai, melalui peran dan tindakan sosialnya di tengah-tengah masyarakat, cara pandang tersebut secara signifikan berpengaruh terhadap potret lulusan pesantren. Tipologi pendidikan pesantren, secara universal melahirkan tiga model paradigma dalam penyelenggaraan pendidikan pesantren, yaitu; 1) paradigma konservatif. Pandangan ini lebih memosisikan pesantren sebagai

³Ahmad Fauzi, "Persepsi Barakah di Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong Perspektif Interaksionalisme Simbolik," *Al-Tahrir IAN Ponorogo* 17, No 1, (2017): 105–32..

⁴Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi: Resistensi Tradisionalitas Islam* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2005), 44.

⁵Abd Muin, *Pendidikan Pesantren dan Potensi Radikalisme* (Jakarta: Prasasti, 2007), 90.

⁶ Terjadinya radikalisme dan terorisme sejak beberapa dekade tahun terakhir dengan atas nama agama menempatkan umat Islam sebagai pihak yang dipersalahkan, bahkan seringkali dijadikan tuduhan sebagai sumber utama terjadinya kekerasan, misalnya terjadinya kasus penyerangan Jemaah Ahmadiyah di Cikeusik, Pandeglang, Banten serta penyerangan pesantren yang diduga beraliran Syiah di Pasuruan dan Sampang, ditambah lagi dengan terjadinya bom Bali I-II, bom Kedutaan Besar Australia, bom Hotel JW Marriot I, bom Hotel JW Marriot II, bom Hotel Ritz Carlton dan bom bunuh diri di Gereja Bethel Injil Sepenuh Kepunton. Andik Wahyun Muqoyyidin, "Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam," *Jurnal Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga*, no. 2 (Juni 2013): 131.

lembaga pendidikan yang lebih mengedepankan nilai-nilai keislaman yang bersifat doktrinal. Pandangan ini sama sekali belum dapat bersentuhan dengan disiplin ilmu-ilmu sosial lainnya. Pada konteks di ini, hubungan dialogis antara ilmu-ilmu sosial dipersepsikan sebagai bentuk ancaman (*antagonistic*) terhadap otoritas keagamaan yang telah dianggap mapan, termasuk adanya pangaruh globalisasi dan liberalisme. 2) paradigma liberalism. Pada konteks tersebut, Islam lebih dipandang sebagai sistem nilai yang bersifat universal dan dipandang mampu menjadi agen perubahan serta pencerahan kultural terhadap berbagai persoalan yang sedang melanda umat Islam dewasa ini. Pandangan ini lebih banyak memfokuskan pada aspek rasionalitas dan dialogis dalam memecahkan persoalan-persoalan tersebut, dan tidak memahami Islam sebagai ajaran yang bersifat (*doktriner*), melainkan ia hadir di tengah-tengah masyarakat dengan tindakan yang praksis, melalui proses pembimbing *al-haiyah al-ta'awun wa al-takāful wa al-ittijāh*. 3) paradigma pendidikan pesantren moderat. Pada konteks tersebut peran sosial pesantren lebih mengkompromikan dirinya sebagai institusi sosial dengan cara mengintegrasikan antara liberalisme dan konservatif. Dalam pandangan tersebut, Islam memiliki hubungan dialogis dan bersifat universal serta tidak dapat terpisahkan dengan realitas sosial di sekelilingnya (*reality is socially constructed*).

Demikian realitas sosial dimaksud, secara holistik diharapkan menjadi landasan teoritik maupun praksis terhadap potret sistem pendidikan pesantren dalam melakukan rekonstruksi dengan cara menginternalisasikan nilai-nilai tersebut,⁷ sebagai pilar agama Islam yang moderat. Kerangka dasar tersebut, tentu tidak lepas dari sistem nilai-nilai sosial dalam Alquran, Hadis,⁸ dan kitab kuning sebagai dasar keyakinan dan nilai dasar (*core belief, core values*) terhadap potret pendidikan pesantren, sehingga eksistensi pendidikan Islam di pondok pesantren senantiasa bersentuhan dengan realitas sosial yang mengitarinya. Karena itu hubungan dialogis tersebut, memungkinkan sistem pendidikan Islam dapat melahirkan dua aspek; *pertama*,

⁷Abdul Munir Mulkhan, *Nalar Spiritual Pendidikan; Solusi Problem Filosofis Pendidikan Islam, cet. I* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002), 49.

⁸Mahmud Arif, "Aspek Dialogis Al-Qur'an dalam Perspektif Pendidikan; Arti Penting Nilai Pedagogis dan Pembacaan Produktif," *Jurnal al-Tahrir IAIN Ponorogo* 11, no. 2 (Nopember 2011): 282.

pendidikan Islam memberikan pengaruh terhadap lingkungan sosial di tengah-tengah masyarakat, *kedua*; pendidikan Islam dipengaruhi oleh lingkungan sosio-kultural.⁹ Demikian kajian ini, secara universal diharapkan dapat melahirkan model pendidikan pesantren yang lebih bersifat moderat, karena itu, untuk memberikan pemahaman yang mendalam dan *holistic* terhadap kajian ini, peneliti menggunakan teori konstruksi sosial (*social construction*) Peter L. Berger, mengenai dialektika (eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi).¹⁰

Dalam perspektif teori tersebut, objektivasi dipahami sebagai sebuah kenyataan yang bersifat objektif dan subjektif, yang berada di luar pesantren mengenai pengakuan masyarakat terhadap potret pesantren sebagai model pendidikan Islam yang masih eksis memberikan pengaruh bagi komunitas sosialnya melalui peran kiai di tengah-tengah masyarakat, sedangkan kenyataan subjektif merupakan peran sosial individu -kiai- yang berada di tingkat internal dan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan pendidikan pesantren. Karena itu, peran sosial kiai sebagai aktor utama dalam proses pembentukan nilai-nilai sosial dimaksud, sehingga pendidikan pesantren tetap memainkan perannya secara dinamis dan menjadi potret pendidikan Islam moderat. Konstruksi sosial atas nilai-nilai tersebut, terjadi secara dialektif melalui proses ‘eksternalisasi’ yang berkenaan dengan peran kiai untuk mengekspresikan dirinya dalam membangun dunia sosialnya, –pesantren–. Pada konteks tersebut, konstruksi nilai-nilai sosial dimaksud, keberadaannya diakui sebagai sebuah kenyataan objektif, proses ini lebih dikenal dengan ‘objektivasi’, yaitu masyarakat dengan segala bentuk dan pranata sosialnya dapat dipengaruhi, bahkan membentuk perilakunya sesuai dengan nilai-nilai di atas, proses ini lebih dikenal dengan ‘internalisasi’. Demikian bahwa, melalui proses ‘eksternalisasi’ masyarakat dapat menjadi sebuah kenyataan sosial yang diciptakan oleh individu lain-nya, melalui proses ‘objektivasi’ masyarakat menjadi kenyataan dirinya sendiri dan berhadapan dengan perilaku

⁹Uma Farida, “Radikalisme, Moderatisme dan Liberalisme Pesantren, melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan di Pesantren di Era Globalisasi,” *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* 10, no. 1 (November 2015): 145.

¹⁰Berger Peter L, *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Terj oleh J.B. Sudarmanto (Jakarta: LP3ES, 1991), 54.

individu lainnya, melalui ‘internalisasi’ manusia menjadi sebuah kenyataan yang dibentuk oleh individu dan masyarakat.

PARADIGMA PENDIDIKAN PESANTREN

Pada tataran realitas, potret pendidikan pesantren senantiasa bersentuhan dengan realitas sosial yang mengitarinya, bahkan secara sosiologis kehadiran pesantren sebagai institusi sosial yang termasuk (*nobley industry*)¹¹ diharapkan dapat memainkan perannya secara dinamis dengan membawa visi Islam universal (rahmat bagi alam semesta) dengan mengedepankan prinsip saling menghargai, menjaga kerukunan dan perdamaian, namun terlepas dari konteks di atas, potret pendidikan pesantren seringkali direduksi oleh sekelompok yang berpaham-kan radikal untuk menjustifikasi terjadinya kekerasan atas nama agama Islam. Karena itu, berbagai langkah deradikalisasi,¹² melalui peran pendidikan pesantren sangat diperlukan untuk membangun pendidikan Islam yang lebih moderat dan toleran. Demikian peran pendidikan pesantren tampaknya menjadi garda terdepan untuk mengembalikan nilai-nilai ajaran Islam yang *kaffah* sesuai dengan sosio-kultural masyarakat Indonesia, dengan melakukan rekonseptualisasi terhadap nilai-nilai sosial dalam Islam, karena kehadiran pesantren di tengah-tengah masyarakat merupakan bagian dari bentuk pembebasan (*liberation*), bukan domestikasi dan penjinakan sosial (*social and cultural domestication*). Demikian untuk melahirkan tujuan ideal dimaksud, diperlukan rekonstruksi kembali pada historisitas kultural dengan mengembangkan nilai-nilai kearifan lokal¹³ melalui potret pendidikan pesantren yang lebih moderat.¹⁴

¹¹Tobroni, *The Spiritual Leadership Mengefektifkan Organisasi Noble Industry melalui Prinsip Spiritual Etis* (Malang: UMM, 2002), 1.

¹²Radikalisme atau *al-tatharruf* secara bahasa, dimaknai sebagai sesuatu yang bersifat ekstrem dan melewati batas kewajaran, dalam teks keagamaan menyebutkan radikalisme dengan (*al-ghulw, al-tashaddud*) dan (*al-tanath*). Secara istilah, radikalisme merupakan fanatisme terhadap satu kelompok serta menegasikan pendapat orang lain, mengabaikan terhadap kesejarahan dalam Islam dan tidak bersifat dialogis suka mengafirkan kelompok lain yang tidak sesuai dengan esensi syariat (*maqashid al-shari’at*). Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan, 2012), 116.

¹³Mukhibat, “Meneguhkan Kembali Budaya Pesantren Merajut Lokalitas, Nasionalitas, dan Globalitas,” *Karsa: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* 23, no. 2 (Desember 2015): 177–192.

¹⁴Muqoyyidin, “Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam,” 131.

Pandangan ini secara holistik diharapkan menjadi landasan konseptual maupun operasional dalam proses penyelenggaraan pendidikan pesantren sesuai dengan karakter kebangsaan, sehingga dapat mengilhami tindakan sosial.¹⁵ Karena itu, potret pendidikan pesantren yang bersifat tertutup dan bercorak radikal serta eksklusif tidak lain disebabkan oleh pemahaman terhadap teks-teks keislaman secara literal dan tekstualis, kondisi ini dapat mengakibatkan lahirnya pemahaman yang sempit, berujung pada sikap anarkisme dan pengkafiran terhadap orang lain, dengan mengusung pesan suci atas nama Tuhan.¹⁶ Padahal pesan-pesan keagamaan bagaikan samudera luas yang di dalamnya terkandung untaian kalimat perlambang dan tidak jarang diungkapkan dalam kata-kata dan metafor dengan makna bersayap.¹⁷ Sebuah teks keagamaan hanya dapat dimengerti kandungannya secara pasti oleh Wujud yang maha penciptakan-Nya. Karena itu, sejak beberapa dekade tahun terakhir, terjadinya tindakan sosial atas nama agama Islam dapat ditafsirkan oleh pemahaman dan kandungan mengenai keagamaan terutama di bidang pendidikan yang kurang inklusif.¹⁸ Pandangan tersebut, sebagaimana dijelaskan Charlene Tan dalam Edi Susanto, mempertanyakan kembali transformasi potret pendidikan Islam Indonesia yang diklaim sebagai (*penetration pacifique*), bersifat dogmatis dan eksklusif. Pemahaman tersebut, semakin menguat dengan masuknya paham Islam transnasional, sebagaimana tindakan intoleransi yang menciderai keislaman di Tanah Air, melalui berbagai gerakan yang

¹⁵Zakiyuddin Baidhaw, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural* (Jakarta: Erlangga, 2005), 116–18.

¹⁶Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), 32.

¹⁷ Dalam perspektif Ibnu ‘Arabi, Alquran mengandung tujuh tingkat pengertian atau makna yang berbeda-beda. Karena itu daya tangkap malaikat Jibril ketika menerima Alquran dari Allah Swt. berbeda dengan daya tangkap Nabi Muhammad Saw., begitu juga para sahabat yang menerimanya dari Rasulullah. Begitulah seterusnya, kapasitas dan kadar kemampuan daya manusia juga berbeda, demikian semua teks suci keagamaan memiliki khazanah yang kaya dan beragam corak penafsiran. Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 78–80.

¹⁸Charlene Tan, *Islamic Education Indoctrination: The Case in Indonesia* (New York: Routledge, 2011), 91.

mengatasnamakan Islam dan mengakibatkan terjadi berbagai tindakan kekerasan sosial.¹⁹

Pandangan tersebut menjadi dasar pijakan lahirnya model pendidikan Islam moderat, melalui rekonstruksi nilai-nilai sosial pesantren. Karena pada hakikatnya model pendidikan pesantren moderat berakar dari tradisi-kultur sosial pondok pesantren, di samping untuk meneguhkan kajian ke-Islaman Nusantara, model pendidikan ini lebih mengedepankan etika sosial dan nilai-nilai kearifan lokal pesantren, dengan menghargai segala bentuk perbedaan, menjaga perdamaian, menghargai adanya kebebasan,²⁰ dengan tetap berpedoman pada nilai-nilai Alquran dan Hadis,²¹ sebagai fondasi utama dalam membangun pendidikan pesantren moderat, sehingga melahirkan (*ukhuwah islamiyyah, ukhuwah wataniyyah* dan *ukhuwah insaniyyah*) yang menggakar dalam kultur pesantren sebagai sistem nilai pendidikan Islam. Potret pendidikan Islam ini diharapkan menjadi rahmat, bukan sebaliknya difahami secara formalistik, ideologis dan otoriter. Secara sosiologis, model pendidikan pesantren dipersepsikan berpeluang menjadi benih-benih penyebar radikalisme dan fundamentalisme di Indonesia, sekaligus menjadi penangkal deradikalisasi, demikian potret pendidikan pesantren menjadi bagian penting untuk dikaji secara mendalam, sehingga dapat melahirkan model pendidikan yang bercorak toleran, universal, dan inklusif. Pandangan ini merupakan sebuah upaya untuk mengejawantahkan nilai-nilai ajaran Islam sesuai dengan kondisi sosial masyarakat di Indonesia yang pluralistik seiring dengan arus globalisasi.²²

Konstruksi model pendidikan pesantren yang berparadigma moderat dan inklusif lebih menempatkan nilai-nilai dalam Islam sebagai pilar yang (rahmat) bagi semua kalangan dengan cara membangun kesadaran setiap manusia dan mengangkat harkat nilai-nilai kemanusiaan secara universal. Di samping itu, pendidikan pesantren lebih mengedepankan etika sosial dengan membawa

¹⁹Edi Santoso, "Spritualisasi Pendidikan Agama Islam," *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam, STAIN Pemekasan* 11 (Juli 2014): 2.

²⁰Mundzier Suparta, *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refleksi atas Pendidikan Agama di Indonesia* (Jakarta: al-Ghazali Center, 2008), 14.

²¹Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam, Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama Islam di Sekolah* (Bandung: PT. Rosdakarya, 2004), 6.

²²Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi: Resistensi Tradisionalitas Islam* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2005), 44.

pesan perdamaian, sebagaimana Rachman menjelaskan bahwa pendidikan Islam di Indonesia membutuhkan cara pandang baru mengenai faham-faham keagamaan yang lebih terbuka untuk membangun kemaslahatan dan kesalehan sosial.²³ Karena itu, sistem nilai sosial pesantren diyakini sebagai kebenaran universal dengan merefleksikan kembali paradigma pendidikan Islam yang bisa diterima di tengah-tengah keberagaman masyarakat yang semakin menimbulkan keresahan sosial, melalui berbagai upaya, yaitu membangun model pendidikan pesantren dimaksud, dengan beberapa langkah sebagai berikut: 1) mengangkat nilai-nilai pesantren yang didasarkan pada etika tauhid, sebagai paradigma pendidikan Islam universal,²⁴ 2) potret guru dilingkungan pendidikan Islam diharapkan dapat memiliki kemampuan (*personality*) dengan mengembangkan kekuatan personal, mengedepankan sikap tanggung jawab, 3) proses penyelenggaraan pendidikan Islam lebih diformulasikan melalui reorientasi pendidikan yang lebih humanis dengan cara membekali peserta didik, melalui aspek kekuatan; yaitu pola 'dzikir, fikir' (kognitif) dan mampu 'beramal shaleh' (psikomotorik) sesuai dengan nilai-nilai pendidikan islam yang *kaffah*, sehingga dapat melahirkan tindakan sosial yang efektif berupa dorongan (dzikir, fikir dan amal shaleh) serta berjiwa religius-nasionalis.

LIBERALISME DAN FUNDAMENTALISME DALAM PENDIDIKAN PESANTREN

Secara teoritik, pemikiran tentang liberalisme pada hakikatnya bertujuan untuk menggagas sistem nilai yang dianggap paling ideal dalam kehidupan sosial manusia dan melahirkan sistem nilai yang berbeda, dalam pandangan mereka, setiap individu yang dilahirkan memiliki kebebasan untuk bertindak melalui logika pemikiran sesuai dengan apa yang mereka inginkan. Menurut Bolkestein, kaum liberal harus menentukan agenda perdebatan di masa yang akan datang dengan memberikan penekanan khusus terhadap kebebasan sebagai ide tertinggi dalam individu. Dalam Kamus Ensiklopedia, liberalisme dimaknai sebagai; *liberalism refers to a broad array of related ideas and theories of government that consider individual liberty to be the*

²³Budhy Munawar, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 47.

²⁴Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 70.

*most important political goal. Modern liberalism has its roots in the Age of Enlightenment. Broadly speaking, liberalism emphasizes individual rights and equality of results. Different forms of liberalism may propose very different policies, but they are generally united by their support for a number of principles including extensive freedom of thought and speech, limitations on the power of governments, the rule of law, the free exchange of ideas, a market or mixed economy, and transparent system of government. All liberals as well as some adherents of other political ideologies support some variant of the form of government known as liberal democracy, with open and fair elections, where all citizens have equal rights by law. There are many disagreements within liberalism, especially when economic freedom and social justice come into conflict. The movement called classical liberalism asserts that only real freedom is freedom from coercion.*²⁵

Dari penjelasan tersebut, liberalisme merupakan faham yang memfokuskan pada kebebasan dalam diri individu dan mendorong lahirnya kemajuan di bidang sosial, melalui sebuah pemikiran dan tindakan sosial.²⁶ Karena itu, kebebasan dipandang dapat melahirkan rasa optimis dan rasa tanggung jawab menuju pencerahan (*enlightment*) bagi kehidupan sosial masyarakat.²⁷

Liberalisme secara universal merupakan pilihan yang paling tepat dan logis dalam dunia pendidikan pesantren dewasa ini, melalui logika-pemikirannya setiap individu dan dipandang dapat membangun kesadaran sosial, termasuk untuk melahirkan pendidikan yang memiliki paradigma universal dan moderat. Pada konteks tersebut, kehadiran pesantren lebih banyak dikenal sebagai lembaga bimbingan dan pelayanan bagi masyarakat (*al-haijah al-ta'awun wa al-takāful wa al-ittijāh*). Karena itu peran pendidikan pesantren diharapkan dapat mewarnai kondisi sosial keragaman di tengah-tengah masyarakat yang pluralistik, melalui reorientasi pendidikan pesantren dengan mengajarkan sikap persaudaraan, toleran dan humanis. Demikian, pendidikan pesantren merupakan pengejawentahan dari nilai-nilai sosial yang dibangun dengan

²⁵Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co, Inc and Fress Press, 1967), 548.

²⁶Hamid Basyaib (ed), *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), 135.

²⁷Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah* (Jakarta: Sumatra Institute, 2006), 55.

kebijaksanaan untuk mewujudkan kerukunan, perdamaian di tengah-tengah keragaman masyarakat.

Pendidikan berparadigma moderat ini sebagai sistem pendidikan pesantren merupakan proses aktualisasi dari sistem nilai sosial yang dibangun oleh pesantren, di samping memiliki peranan penting untuk meneguhkan pendidikan Islam dewasa ini. Pendidikan merupakan sebuah usaha untuk mempengaruhi dan mengarahkan tindakan sosial individu,²⁸ terutama dalam menangkal deradikalisasi di Indonesia, melalui *common values* atau nilai yang dijunjung tinggi oleh pesantren.²⁹ Potret pendidikan pesantren ini diharapkan dapat menjadi perubahan sosial di tengah-tengah keragaman masyarakat sesuai dengan pandangan Alquran dan Hadis, sehingga internalisasi nilai-nilai sosial tersebut melahirkan sikap perdamaian, kerukunan dan persaudaraan dengan cara mengedepankan beberapa prinsip antara lain; kasih sayang, lahirnya kebersamaan, persamaan, terciptanya nilai keadilan dan persaudaraan.³⁰ Dengan demikian, modal sosial tersebut diharapkan menjadi kekuatan bagi penyelenggaraan pendidikan Islam di tengah-tengah keragaman masyarakat yang pluralistik, sekaligus menjadi pusat peradaban muslim di Indonesia. Untuk mencapai cita-cita ideal dimaksud, diperlukan beberapa penegasan kembali mengenai historisitas nilai-nilai sosial sebagai paradigma pendidikan pesantren, dengan beberapa langkah, yaitu: 1) merubah paradigma pendidikan Islam yang bersifat literal dan formalistik,³¹ menjadi kontekstual dialogis, 2) potret pendidikan Islam lebih banyak dikembangkan ke tataran ideologis dari pada dialogis,³² 3) mengembalikan potret pendidikan Islam melalui interpretasi sesuai dengan realitas sosial dewasa ini.³³ Dalam konteks tersebut, Malik Fadjard mengemukakan bahwa eksistensi pendidikan pesantren di dorong oleh pengejawantahan nilai-nilai sosial yang tercermin dalam

²⁸Arifin, *Ilmu Pendidikan Islam: Tinjauan Teoritis dan Praktis Pendekatan Interdisipliner* (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), 15.

²⁹Yusuf R, *Pendidikan dan Investasi Sosial* (Bandung: Alfabeta, 2011), 8.

³⁰Rahman, *Islam dan Liberalisme* (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011), 28.

³¹Suparta, *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refleksi atas Pendidikan Agama di Indonesia*, 14–15.

³² T Sumartana, *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Dian /Interfidei, 2005), 8.

³³Achmadi, *Ideologi Pendidikan Islam: Paradigma Humanisme Teosentris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 85.

Alquran dan Hadis sebagai sumber utama yang harus diwujudkan dalam kehidupan sosial.³⁴

Berangkat dari konteks tersebut, eksistensi pendidikan Islam diharapkan dapat diaktualisasikan sebagai proses bimbingan, pembinaan untuk mengarahkan terciptanya tindakan sosial individu lebih baik,³⁵ yaitu perilaku individu yang mampu beramal shaleh dalam seluruh kehidupan masyarakat.³⁶ Karena itu, potret pendidikan Islam bukan hanya difahami sebagai transfer ilmu pengetahuan, melainkan bagaimana pengetahuan dan pengalaman tersebut dapat dipraktekkan dalam kehidupan sosial. Demikian pendidikan Islam lebih menempatkan dirinya sebagai perubahan sosial dengan menjungjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan sejati.³⁷ Demikian untuk melahirkan perilaku sosial individu, secara doktrinal pendidikan pesantren mengambil beberapa bentuk pemikiran keagamaan di bidang pembelajaran, seperti halnya ilmu fiqih, tasawuf dan kalam.³⁸ Pada konteks tersebut, fiqihlah yang paling dominan mempengaruhi perilaku sosial individu dalam kehidupan sosial di masyarakat, tetapi bukan berarti aqidah, tasawuf dan kalam tidak berarti apa-apa, melainkan juga dapat mempengaruhi berbagai interaksi di masyarakat³⁹

TANTANGAN PESANTREN TERHADAP LIBERALISME DAN FUNDAMENTALISME

Potret kehadiran pesantren telah mengalami berbagai perubahan, dari tradisional menuju modern dan hal ini sebagai respon atas fundamentalisme dan liberalisme dalam Islam.⁴⁰ Kondisi tersebut,

³⁴A. Malik Fadjar, *Reorientasi Pendidikan Islam* (Jakarta: Fajar Dunia, 1999), 31.

³⁵Ali Mahfuz, *Hidayat al-Musyidin* (Kairo: al-Matba'at al-USmaniyyah al-Misiyyah, 1958), 69–70.

³⁶Abū Khalfīl Abū al-Ainain, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islāmiyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Dār al-Fikr al-'Arabi, 1980), 154.

³⁷Ki Hajar Dewantara, *Bagian Pertama Pendidikan* (Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1962), 19.

³⁸Dirjosanjoto Pradjarta, *Memelihara Ummat, Kiai Pesantren, Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 149.

³⁹Farida, "Radikalisme, Moderatisme dan Liberalisme Pesantren, Melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan di Pesantren di Era Globalisasi," 145.

⁴⁰Moh Miftahul Choiri dan Aries Fitriani, "Problematisan Pendidikan Islam Sebagai Sub Sistem Pendidikan Nasional di Era Global," *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 11, no. 2 (2011): 304.

pada tataran empirik masih banyak pendidikan pesantren yang tetap mempertahankan kesalafiah dalam mengtransformasikan nilai-nilai yang selama ini menjadi tradisi ideal bagi pesantren,⁴¹ meskipun terdapat beberapa pesantren modern yang mengabaikan nilai dimaksud dan ternyata membawa pergeseran terhadap realitas sosial secara signifikan, sebagaimana Muhaimin menjelaskan, kondisi sosial masyarakat saat ini mulai beralih dan mengarah pada model kehidupan seperti di berbagai kota di Indonesia, terdapat pergeseran nilai-nilai sosial-keagamaan dalam pesantren, misalnya; kegiatan keagamaan pada hari Jumat begitu membludak, namun demikian, harus diakui bahwa fungsi masjid dewasa ini hampir sama dengan gereja yang hanya disemarakkan pada acara mingguan, sementara pada hari lainnya atau setiap waktu salat berjamaah, justru tampak lengang, kecuali bagi masjid yang digunakan untuk kegiatan pengajian bagi santri. Bacaan Alquran yang diharapkan dapat menumbuhkan rasa keberagaman nyaris mulai ditinggalkan.⁴² Kondisi tersebut, menjadi persoalan dan deretan panjang, bahwa nilai-nilai sosial keagamaan secara lahiriah mengalami peningkatan, tetapi secara batiniah terdapat penurunan, terjadinya pergeseran nilai-nilai tersebut, telah memasuki sistem pendidikan pesantren yang secara historis menjadi benteng terakhir pendidikan, dimana pesantren selama ini diyakini menjadi benteng moral terakhir, telah mencapai titik kritis (*critical point*) dan menjadi kekhawatiran akan kerobohan pendidikan.

Pergeseran nilai tersebut, secara signifikan memberikan dampak bagi kehidupan sosial di masyarakat, dari orientasi yang bersifat esensial ke formalitas belaka. Sementara sistem nilai sosial pesantren mampu melahirkan sikap kesederhanaan, keikhlasan dan kemandirian, di samping dapat melahirkan energi positif untuk mempengaruhi tindakan sosial individu yang lebih humanis dan toleran. Kondisi tersebut telah merubah wajah pendidikan pesantren menjadi lembaga yang lebih mengutamakan bentuk luar (*formal*) dari pada bentuk dalam (*beyond the formal*). Pergeseran dari kesalihan sosial menuju kesalihan individual/ritual, sebagaimana Abd A'la menjelaskan bahwa sistem nilai pesantren sejatinya merupakan etika holistik yang menjadi landasan teoritik dan operasional menuju proses terbentuknya

⁴¹Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 112.

⁴²Muhaimin, 298.

sikap dan perilaku individu. Tetapi, akibat terjadinya gelombang modernitas dengan budaya konsumtifnya telah merambah ke dunia pesantren begitu kuat, sehingga potret pendidikan pesantren mulai kehilangan viabilitasnya dan cenderung formalitas-nya kehilangan substansialnya. Dinamika perubahan tersebut, seyogyanya pendidikan pesantren telah berusaha untuk memurnikan kembali,⁴³ dengan mempertahankan tradisi nilai-nilai sosial dimaksud. Dimana kondisi masyarakat modern dewasa ini mengalami kehampaan spiritualitas dan mendambakan kembali kehadiran nilai dimaksud. Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran nilai dalam penyelenggaraan pendidikan pesantren sebagaimana yang telah melanda masyarakat modern dewasa ini. Pada konteks di atas, Jacques Ellul mengidentifikasi beberapa alasan sosiologis akan terjadinya sekularisasi, skeptisisme, ketidakpastian, kerancuan dan moralitas, sintesa tersebut, sebagaimana difahami Faisal Ismail sebagai kutukan masyarakat barat (*curse of western society*), dan berbagai fenomena *naturist and nudist camp, group families, teenage tyranny, the flower children* (kebebasan), dan *hippie generation* (kengawuran spiritual).⁴⁴

Demikian tantangan pesantren di tengah pergulatan global memberikan peluang sekaligus menjadi tantangan bagi pendidikan pesantren, meskipun cara pandang tersebut tidak dapat menafikan dampak negatif dan positif. Era globalisasi dimaknai sebagai proses terintegrasinya bangsa di seluruh dunia dalam sistem global yang melintasi batas-batas sebuah negara (*trans-nasional*) dan terjadinya interaksi sosial diberbagai media informasi yang semakin canggih, menggerakkan perubahan sosial di antara bangsa-bangsa di dunia dalam berbagai level.⁴⁵ Di samping, pergerakan manusia di era globalisasi juga sangat dinamis dengan ditunjang oleh teknologi yang semakin canggih sebagai *run away world*, tetapi apapun iklim globalisasi secara tidak langsung telah meracuni kehidupan sosial masyarakat di Indonesia termasuk maraknya radikalisme dan terorisme dalam beberapa dekade tahun terakhir dengan

⁴³Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992), 25.

⁴⁴Faisal Ismail, *NU Gusdurisme dan Politik Kiai* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 45.

⁴⁵Ibnu Chamrin dan Asykuri, *Pendidikan Kewarganegaraan Menuju Kehidupan Demokratis dan Berkeadaban* (Yogyakarta: Majelis Diktilitbang PP. Muhammadiyah, 2006), 78.

mengatasnamakan agama Islam sebagai pihak yang dipersalahkan, pandangan tersebut seringkali dijadikan sasaran dan tuduhan utama terjadinya tindak kekerasan. Pada konteks tersebut, tantangan pendidikan pesantren menuntut kesiapan di segala bidang, termasuk dalam menagkal berkembang-nya radikalisme. Karena itu peran sosial pesantren melalui internalisasi nilai-nilai di atas sebagaimana yang dibangun sekian abad yang lalu, sekaligus sebagai ciri khas sistem pendidikan Indonesia (*indegenous*)⁴⁶ diharapkan dapat memberikan respon terhadap berkembangnya radikalisme melalui konstruksi model pendidikan pesantren moderat.

Perjalanan panjang tersebut, memberikan pengalaman bagi pendidikan pesantren untuk tetap memainkan perannya secara sosial dalam menghadapi beragam persoalan kemanusiaan, termasuk berkembangnya radikalisme dan liberslisme di Indonesia, dengan mengedepankan nilai-nilai kearifan lokal pesantren; meliputi, kasih sayang (*mahabbah*), kebersamaan (*ijtima'iyah*), persamaan (*musawah*), keadilan (*adalah*), persaudaraan bagi sesama (*ukhuwah*) sebagai fondasi utama dalam menanggulangi berkembangnya fahama radikalisme. Habitualisasi nilai-nilai sosial pesantren diyakini sebagai sistem budaya Indonesia yang tidak terbantahkan lagi, bahkan selalu dijunjung tinggi. Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan nilai pesantren bercorak toleran dan inklusif, yaitu; 1) pesantren merupakan institusi pendidikan dan sosial yang tumbuh dan berkembang bersama masyarakat sesuai kondisi sosial masyarakat di sekitar pesantren, 2) kehidupan sosial pesantren mencerminkan budaya masyarakat setempat, 3) nilai-nilai pesantren dapat beradaptasi dengan lingkungan sosial masyarakat.

MODEL TEORITIK KONSTRUKSI PENDIDIKAN PESANTREN

Dinamisasi pendidikan pesantren menuntut adanya perubahan yang mendasar di segala bidang, sesuai dengan tantangan globalisasi termasuk adanya pengaruh liberalisme dan fundamantelisme dalam realitas sosial. Peran pesantren pada umumnya, sebagai lembaga pendidikan sosial (*al-haiah al-ta'lim wa al-tarbiyah*), bimbingan (*al-haiah al-ta'awūn wa al-takāful wa al-ittijāh*) dan perjuangan (*al-haiah al-jihād li'izz al-Islaam wa al-muslimīn*) menuntut potret

⁴⁶Madjid, *Bilik-bilik Pondok Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*, 103.

pendidikan pesantren untuk memainkan perannya secara dinamis, menjadi garda terdepan untuk memberikan pencerahan secara sosial-kultural sesuai dengan Islam yang universal (rahmat bagi semesta). Pada hakikatnya, pendidikan pesantren memiliki sistem nilai berupa kearifan lokal sebagai modal sosial dalam membangun pendidikan pesantren yang berparadigma universal, yaitu moderat-inklusif dengan cara mengintegrasikan faham liberalisme-fundamentalisme dalam Islam, sehingga potret pendidikan pesantren sesuai dengan realitas sosial masyarakat Indonesia yang pluralistik. Dalam konteks tersebut, Islam menuntut adanya berbagai perubahan mendasar, dengan cara menyediakan ruang terbuka untuk melakukan dialogis, yaitu mengangkat nilai-nilai kemanusiaan universal. Berangkat dari konteks tersebut, diperlukan sebuah upaya untuk mengintegrasikan dan membangun paradigma pendidikan pesantren melalui sistem nilai dimaksud, melalui teori konstruksi sosial, antara dialektika ekternalisasi, objektivasi dan internalisasi.⁴⁷

Dalam perspektif konstruksi sosial Peter L Berger dan Luckman, mengenai dialektika antara (ekternalisasi, objektivasi dan internalisasi) digunakan untuk menginterpretasikan dan memaknai sistem nilai-nilai kearifan lokal di pondok pesantren sebagai konstruksi model pendidikan pesantren masa depan. Melalui proses ekternalisasi bagaimana sistem nilai tersebut dibangun berdasarkan tradisi keilmuan pesantren yang bermuara pada Alquran-Hadis. Melalui pemahaman seorang kiai, sekaligus menjadi landasan dalam penyelenggaraan pendidikan pesantren, karena setiap pesantren memiliki sistem nilai sebagai konstruksi atas nilai-nilai tersebut, sebagaimana halnya di Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong yang dikenal dengan istilah *Satlogi Santri* sebagai paradigma penyelenggaraan pendidikan.⁴⁸ Internalisasi nilai-nilai dimaksud, tidak lepas dari pemikiran kiai Hasan Saifouridzal yang telah mampu mengantarkan kejayaan pesantren dengan membangun tradisi besar pada masanya. Di samping itu, habitualisasi nilai-nilai tersebut sebagai cara untuk dapat membentengi pesantren dari akses liberalisme dan fundamentalisme, tetapi yang paling urgen bagaimana sistem nilai

⁴⁷Peter L Berger dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York, 1966), 44.

⁴⁸Saifouridzal, dkk, *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah* (Probolinggo: PZH Genggong Press dan PT Rakhmad Abadi Lecces, 1975), 67.

tersebut dapat berperan aktif sebagai *generator* dan *power* di dalam menghadapi pengaruh liberalisme dan fundamentalisme di Indonesia.

Demikian proses eksternalisasi di atas, merupakan konstruksi atas pemikiran kiai, melalui peran dan tindakan-nya dalam realitas sosial, sehingga menjadi sesuatu yang bersifat objektif,⁴⁹ pandangan ini kemudian dapat melahirkan sebuah sistem nilai sosial (internalisasi) dalam tradisi Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong sebagai sesuatu yang terlembagakan, berupa (satlogi santri). Dalam teori konstruksi sosial, internalisasi nilai-nilai pesantren diyakini sebagai produk sosial yang dibangun oleh kiai berdasarkan kondisi sosial di selinginya (*reality is socially constructed*). Konsepsi tersebut berakar dari paradigma konstruktivisme yang melihat realitas sosial sebagai sesuatu yang diciptakan melalui peran dan tindakan sosial individu, sehingga ia menjadi penentu dunia sosial-nya berdasarkan kehendak dan kemauannya. Interpretasi nilai-nilai satlogi santri dalam konteks sosial menunjukkan pada sesuatu yang bermakna dan bersifat istimewa.⁵⁰ Pada konteks tersebut, Milton Roceah mengemukakan bahwa nilai sebagai kepercayaan yang berada dalam ruang lingkup sosial, dimana seseorang dapat bertindak atau menghindari, terhadap sesuatu yang pantas maupun tidak pantas untuk dikerjakan.⁵¹ Dalam konteks tersebut, tindakan individu pada umumnya membutuhkan sistem nilai sebagai landasan moral untuk menuntunnya dan memberikan makna terhadap kehidupannya. Demikian konstruksi sosial tersebut, merupakan mengejewantahkan dari nilai-nilai satlogi santri, sebagai paradigma pendidikan Islam moderat dan harus difahami sebagai satu kesatuan yang kokoh dalam pendidikan pesantren. Internalisasi nilai-nilai pesantren dipandang mampu melahirkan energi positif, sehingga dapat mempegaruhi tindakan sosial individu yang lebih santun, toleran serta menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dengan cara mengedepankan beberapa prinsip, yaitu; kebersamaan, keadilan, toleransi, permusyawaratan, menuju pembebasan sesuai dengan kondisi sosial masyarakat yang pluralistik, serta mampu melahirkan (*ukhuwah islamiyyah, ukhuwah*

⁴⁹Andrew Giddings, *Elements of Sociological Theori of Religion* (Sacred Canopy, 2000), 56.

⁵⁰Piet Go. O dan WF. Maramis, *Pendidikan Nilai di Sekolah Katolik* (Malang: Dioma, 1994), 5.

⁵¹Kartawisastra, *Strategi Klarifikasi Nilai* (Jakarta: P3G, Depdikbud, 1980), 1.

wataniyyah, ukhuwah insaniyah) sesuai visi Islam yang *rahmat li al-'ālamīn*.

Dalam perspektif Berger, institusi sosial masyarakat tercipta dan dipertahankan atau dirubah melalui tindakan interaksi antara individu dan realitas sosial, karena pada hakikatnya semua dibangun dalam definisi subjektif melalui proses interaktif-dialektis. Proses objektivitas bisa terjadi melalui penegasan secara berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain, dengan definisi subyektif yang sama. Pada tingkat generalitas, manusia menciptakan dunia sosial berdasarkan makna simboliknya, yaitu mengenai pandangan hidup yang menyeluruh, memberikan legitimasi terhadap tindakan sosial melalui makna dimaksud sesuai dengan realitas sosial yang ada. Proses eksternalisasi difahami, sebagai sistem nilai yang pada kenyataannya merupakan produk dari pemikidan dan peran sosial kiai, ia melahirkan energi positif yang mampu mempengaruhi tindakan individu yang lain sekaligus sebagai modal utama untuk membangun potret pendidikan pesantren yang moderat. Di sinilah pentingnya sistem nilai sosial dimaksud yang dipandang memiliki pengaruh signifikan terhadap kehidupan sosial masyarakat yang plural. Eksistensi nilai-nilai sosial tersebut, terus berkembang dari generasi ke generasi, sebagai sebuah produk individu, meskipun keberadaan sistem nilai di atas tidak pernah tampil sempurna dalam memberikan hal yang terbaik pada manusia, maka di sinilah kemudian, dalam banyak peristiwa nilai tersebut terus berkembang dan bagaimana disatu sisi nilai yang dianggap baik dapat dipertahankan dalam kehidupan manusia.

Demikian internalisasi nilai-nilai dimaksud, menjadi modal sosial bagi pesantren untuk membangun model pendidikan inklusif-moderat. Pada kenyataannya peran pendidikan pesantren telah menunjukkan kirpahnya di tengah-tengah kehidupan sosial. Habitualisasi nilai-nilai tersebut merupakan seperangkat makna yang bersifat universal dan menjadi modal sosial untuk mendorong dan menggerakkan serta mempengaruhi dan melahirkan tindakan sosial individu yang positif melalui beberapa pendekatan, antara lain: 1) mentransmisikan keseluruhan sistem nilai sosial keagamaan tersebut ke-dalam pendidikan Islam, untuk mempengaruhi prilaku dan tindakan sosial individu, sekaligus sebagai (*culture*

domination and control) untuk menentukan lulusan pesantren,⁵² 2) mengedepankan metode dialogis dalam kegiatan pembelajaran sebagai sistem nilai yang diyakini, yang pada akhirnya dapat menjadi legitimasi perubahan sosial di tengah-tengah masyarakat, model pembelajaran tersebut tidak hanya mengedepankan (*transforms of knowledge*), melainkan juga (*transforms of attitude*), 3) merubah pola pembelajaran indoktrinasi dengan menempatkan individu sebagai objek pembelajar yang dipandang sebagai *take for granted*, 4) menghilangkan paradigma dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum, karena paradigma ilmu tidak bebas nilai, melainkan bebas untuk dinilai, mengajarkan agama lewat pengetahuan, tidak hanya mengajarkan sisi tradisional melainkan juga rasionalitas, 5) merubah paradigma pendidikan Islam dari indoktrinasi menjadi partisipatif dan memberikan ruang terbuka bagi setiap individu untuk berpikir kritis, dinamis dan inovatif, 6) merubah paradigma ideologis menjadi paradigma ilmiah yang berpijak pada wahyu Ilahiyah, memberikan keleluasaan bagi akal manusia untuk mengkaji, meneliti, melakukan observasi, menemukan ilmu pengetahuan, 7) merubah pendekatan teoritis menjadi kontekstual, tetapi betapapun besarnya kekuatan akal untuk menjalankan proses berpikir, bernalar, menggagas, dan berimajinasi untuk menemukan pengetahuan baru, posisi akal tetap memiliki keterbatasan.

Berbagai langkah tersebut merupakan konstruksi model pendidikan pesantren untuk melahirkan perilaku sosial individu melalui sistem nilai (*believe system*) pesantren, dan diharapkan dapat membuka diri bagi setiap individu untuk menjalani kehidupannya di tengah-tengah keragaman masyarakat Indonesia yang pluralistik. Karena itu, model pendidikan pesantren dapat mendorong lahirnya perilaku individu dengan cara memiliki wawasan global, sehingga tidak ada lagi klaim kebenaran dan menyalahkan kelompok yang lainnya. Pada konteks ini, secara faktual peran pendidikan pesantren terbukti memainkan perannya dalam dinamika kehidupan masyarakat dan membawa perubahan besar.⁵³ Azyumrdi Azra menyatakan bahwa

⁵²Ahmed A. K, "Pendidikan Pesantren dan Radikalisme; Tinjauan Perubahan Budaya Pesantren," *Jurnal Studi Islam* 8 (Desember 2011): 11–18.

⁵³M. Astuki HS dan M. Ishom el-Saha, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), 1.

peran pesantren setidaknya melahirkan tiga hal: a) sebagai transmisi pengetahuan Islam dari ulama kepada santri, b) berpegang teguh pada tradisi keilmuan Islam klasik, c) mempersiapkan santrinya sebagai reproduksi ulama. Demikian secara institusional keberadaan pendidikan pesantren memiliki peran (*role multi*) penting diberbagai bidang, termasuk dalam menyaring berkembangnya gagasan atau praktik liberalisme dan fundamentalisme yang dapat mengancam moralitas di Indonesia.

PENUTUP

Potret pendidikan pesantren dewasa ini dihadapkan pada tantangan yang sangat krusial seiring dengan berkembangnya globalisasi serta lahirnya faham liberalisme dan fundamentalisme. Karena itu, konstruksi model pendidikan pesantren secara signifikan diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap realitas sosial masyarakat yang plural pandangan tersebut tidak lepas dari peran pesantren sebagai benteng moral terakhir dari segala sistem pendidikan. Secara sosiologis kehadiran pesantren melahirkan sistem nilai-nilai kearifan lokal dan menjadi tradisi yang diyakini sebagai nilai dasar (*core belief and core values*) terhadap penyelenggaraan pendidikan Islam. Demikian untuk melahirkan model pendidikan pesantren yang dapat menengahi liberalisme dan fundamentalisme dimaksud, tentu diperlukanlah reconseptualisasi dalam membangun paradigma pendidikan pesantren yang bercorak moderat-inklusif, dengan pendekatan teori konstruksi sosial, antara dialektika (ekternalisasi, objektivasi dan internalisasi). Dalam perspektif teori, terciptanya sistem nilai di atas merupakan bagian dari proses ekternalisasi yang kemudian diyakini (objektivasi) sebagai realitas sosial di masyarakat sebagai sistem nilai (internalisasi) pendidikan pesantren.

Konstruksi sosial pendidikan pesantren secara universal melahirkan dua model, yaitu pendidikan pesantren dipandang sebagai pencerahan (*enlightment*) sosio-kultural, dan dinamika perkembangan pendidikan pesantren lebih banyak dipengaruhi oleh realitas sosio-kulturalnya, termasuk lahirnya faham liberalisme dan fundamentalisme yang turut mewarnai potret pendidikan pesantren. Demikian konstruksi sosial, merupakan sebuah keniscayaan dengan cara mengembalikan nilai-nilai sosial pesantren secara *kaffah* dan bersifat dinamis *inklusif* dalam penyelenggaraan pendidikan pesantren

melalui beberapa tahapan: *Pertama*, membangun paradigma pendidikan moderat dengan mentransmisikan keseluruhan sistem nilai sosial pesantren seperti ketauhidan, toleransi, keadilan dan persaudaraan ke dalam struktur kurikulum sebagai (*culture domination and control*). *Kedua*, mengedepankan nilai-nilai sosial pesantren sebagai (*social capital*) dan menjadi dasar keyakinan (*believe system*) terhadap penyelenggaraan pendidikan Islam. *Ketiga*, merubah paradigma pendidikan pesantren dari *indoktrinasi* menjadi *partisipatif* dengan memberikan ruang bagi setiap individu untuk berpikir kritis-inovatif. *Keempat*, merubah paradigma ideologis menjadi ilmiah dengan memberikan keleluasaan bagi akal manusia untuk mengkaji dan mengembangkan pengetahuan dengan petunjuk-Nya. Pandangan ini secara umum diharapkan dapat menjadi landasan konseptual terhadap model pendidikan pesantren dalam mentransformasikan nilai-nilai kemanusiaan, sehingga dapat melahirkan tindakan sosial individu yang lebih santun dan toleran dengan mengedepankan beberapa prinsip, antara lain; kebersamaan (*ijtima'iyah*), keadilan (*adalah*), toleransi (*tasamuh*) permusyawaratan (*syura*), pembebasan (*taharrur*) sesuai dengan kondisi masyarakat yang pluralistik, dan mampu melahirkan (*ukhuwah islamiyyah, ukhuwah wataniyyah, ukhuwah insaniyyah*) sesuai visi Islam yang *rahmatan lil'alamain*

DAFTAR RUJUKAN

- Achmadi. *Ideologi Pendidikan Islam: Paradigma Humanisme Teosentris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Ainain, Abū Khafīl Abū al-. *Falsafah al-Tarbiyah al-Islāmiyah fi al-Qur'ān al- Karim*. Dar al-Fikr al-Arabi, 1980.
- Arif, Mahmud. “Aspek Dialogis Al-Qur’an dalam Perspektif Pendidikan; Arti Penting Nilai Pedagogis dan Pembacaan Produktif.” *Jurnal al-Tahrir IAIN Ponorogo* 11, no. 2 (Nopember 2011).
- Arifin. *Ilmu Pendidikan Islam: Tinjauan Teoritis dan Praktis Pendekatan Interdisipliner*. Jakarta: Bumi Aksara, 2011.

- Baidhawiy, Zakiyuddin. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Basyaib (ed), Hamid. *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal*. Jakarta: Freedom Institute, 2006.
- Berger, Peter L, dan Thomas Luckman. *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, 1966.
- Bolkestein, Frits. *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah*. Jakarta: Sumatra Institute, 2006.
- Chamrin, Ibnu, dan Asyuri. *Pendidikan Kewarganegaraan Menuju Kehidupan Demokratis dan Berkeadaban*. Yogyakarta: Majelis Diktilitbang PP. Muhammadiyah, 2006.
- Choiri, Moh Miftahul, dan Aries Fitriani. “Problematikan Pendidikan Islam Sebagai Sub Sistem Pendidikan Nasional di Era Global.” *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 11, no. 2 (2011).
- Dewantara, Ki Hajar. *Bagian Pertama Pendidikan*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1962.
- Fadjar, A. Malik. *Reorientasi Pendidikan Islam*. Jakarta: Fajar Dunia, 1999.
- Farida, Uma. “Radikalisme, Moderatisme dan Liberalisme Pesantren, Melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan di Pesantren di Era Globalisasi.” *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* 10, no. 1 (November 2015).
- Fauzi, Ahmad. “Persepsi Barakah di Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong Perspektif Interaksionalisme Simbolik.” *Al-Tahrir IAN Ponorogo* 17, No 1, (2017): 105–32.
- Giddings, Andrew. *Elements of Sociological Theori of Religion*. Sacred Canopy, 2000.
- HS, M. Astuki, dan M. Ishom el-Saha. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.

- Ismail, Faisal. *NU Gusdurisme dan Politik Kiai*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- K, Ahmed A. "Pendidikan Pesantren dan Radikalisme: Tinjauan Perubahan Budaya Pesantren." *Jurnal Studi Islam* 8 (Desember 2011).
- Kartawisastra. *Strategi Klarifikasi Nilai*. Jakarta: P3G, Depdikbud, 1980.
- Madjid, Nurcholis. *Bilik-bilik Pondok Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mahfuz, Ali. *Hidayat al-Musyidin*. Kairo: al-Matba'at al-Usmaniyyah al-Misiyyah, 1958.
- Masduqi, Irwan. *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: Mizan, 2012.
- Muhaimin. *Paradigma Pendidikan Islam, Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama Islam di Sekolah*. Bandung: PT. Rosdakarya, 2004.
- Muhtarom. *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi: Resistensi Tradisionalitas Islam*. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2005.
- . *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi: Resistensi Tradisionalitas Islam*. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2005.
- Muin, Abd. *Pendidikan Pesantren dan Potensi Radikalisme*. Jakarta: Prasasti, 2007.
- Mukhibat. "Meneguhkan Kembali Budaya Pesantren Merajut Lokalitas, Nasionalitas, dan Globalitas." *Karsa: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* 23, no. 2 (Desember 2015).
- Mulkhan, Abdul Munir. *Nalar Spiritual Pendidikan; Solusi Problem Filosofis Pendidikan Islam*, cet. I. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- Munawar, Budhy. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun. "Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam." *Jurnal Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga*, no. 2 (Juni 2013).

- O, Piet Go., dan WF. Maramis. *Pendidikan Nilai di Sekolah Katolik*. Malang: Dioma, 1994.
- Peter L, Berger. *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Terj oleh J.B. Sudarmanto. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Pradjarta, Dirjosanjoto. *Memelihara Ummat, Kiai Pesantren, Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKIS, 1999.
- R, Yusuf. *Pendidikan dan Investasi Sosial*. Bandung: Alfabeta, 2011.
- Rahman. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011.
- Saifouridzal, dkk. *150 Tahun Menebar Ilmu di Jalan Allah*. Probolinggo: PZH Genggong Press dan PT Rakhmad Abadi Leces, 1975.
- Santoso, Edi. "Spritualisasi Pendidikan Agama Islam." *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam, STAIN Pemekasan* 11 (Juli 2014).
- Sayono, Joko. "Perkembangan Pesantren di Jawa Timur." *Jurnal Bahasa dan Seni* 33, no. 1 (Februari 2005).
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Edwards (ed), Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co, Inc and Fress Press, 1967.
- Sumartana, T. *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Dian /Interfidei, 2005.
- Suparta, Mundzier. *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refeleksi atas Pendidikan Agama di Indonesia*. Jakarta: al-Ghazali Center, 2008.
- Tafsir, Ahmad. *Ilmu Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992.
- Tan, Charlene. *Islamic Education Indoctrination: The Case in Indonesia*. New York: Routledge, 2011.

Tobroni. *The Spiritual Leadership Mengefektifkan Organisasi Noble Industry melalui Prinsip Spiritual Etis*. Malang: UMM, 2002.

Turmudi, Endang, dan Riza Sihbudi. *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2005.

Muhaimin. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Yaqin, Ainul. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

LIVING VALUES EDUCATION DAN SURAT CINTA UNTUK NABI:

Pendidikan Menghidupkan Nilai Damai di Indonesia

*Bambang Qomaruzzaman, Ahmad Gibson Al-Bustomi,
Busro*

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
email: beqianees@yahoo.com

Abstract: *A study by PPIM (2017) which indicates increased intolerance among Indonesian Muslim students encourages the emergence of an Islamic education model that emphasizes the value of peace in a collective life. Islamic religious education (PAI), has been focusing on the mastery of Islamic teachings without being linked to the model of relations and communication with other “different” people, and even the history of Islam is more about war than peace efforts. This paper aims to find a PAI learning approach that can foster a peaceful value with a learning process that provides comfort to students. This paper is based on experimental research on first semester students Ushuludin Faculty UIN Sunan Gunung Djati Bandung batch 2017 who took the course of Tawheed. In this research, the material of monotheism is presented with more emphasis on aspects of application through modelling the story of the Prophet Muhammad with the approach of Living Values Education and reflective writing. This research raises awareness to admire the Prophet Muhammad as an inspirational human figure to live more patient, full of struggle, and build peace. In addition the Living Values Education approach also changes in student behaviour and involvement during the lecture. This paper has implications for a more narrative and oriented model of PAI learning to the growth of peaceful values.*

الملخص: البحث أو الدراسة المطروحة من قبل MIPP (٧١٠٢) ، الذي يشير إلى زيادة التعصب و عدم التسامح بين طلاب جامعة سونان غونونج جاتي الاسلامية الحكومية بصفة خاصة والطلاب المسلمين الإندونيسيين بصفة عامة ، يحفز ظهور نموذج التعليم الإسلامي الذي يؤكد على قيمة السلام في الحياة الجماعية. و في هذه الآونة ركز التعليم الديني الإسلامي (IAP) على إتقان تعاليم الإسلام دون أن يرتبط بنموذج العلاقات والتواصل مع الآخرين «المختلفين» ، بل ان مادة تاريخ الإسلام أكثر اهتماماتها عرض الحروب بدلا من اهتمامتها بالجهود عن السلام . و تهدف هذه الورقة البحثية الى إيجاد طريقة تعليم مواد الدين الاسلامي التي تعزز قيمة السلام مع عملية التعلم التي توفر الراحة للطلاب. هذه الورقة البحثية مبنية على بحث تجريبي تجرى على طلاب المستوى الاول في جامعة سونان غونونج جاتي الاسلامية الحكومية قسم أصول الدين سنة ٧١٠٢ م الذين يدرسون مادة التوحيد. في هذا البحث ، يتم عرض مادة التوحيد مع المزيد من التركيز على جوانب التطبيق من خلال نمذجة قصة النبي محمد مع نهج تعليم القيم الحياتية والكتابة التأملية. وكشفت هذه الدراسة عن ظهور الوعي للاعجاب بالنبي محمد كشخصية بشرية ملهمة للعيش بصر أكثر ، مليئة بالنضال والسلام. و من خلال هذه الطريقة يعني منهجية تعليم القيم الحية تغيرات استطاع المدرس تغيير سلوك الطلاب أثناء المحاضرة. هذه الورقة البحثية لها آثار على نموذج أكثر رسوخا وموجها لتعليم المواد الدينية التي تتركز على نمو القيم السلمية.

Abstrak: Riset PPIM (2017) yang menunjukkan adanya indikasi peningkatan intoleransi pada siswa dan mahasiswa Muslim Indonesia mendorong munculnya model pendidikan Agama Islam yang menekankan nilai damai dalam kehidupan bersama. Pendidikan Agama Islam (PAI), selama ini, masih memfokuskan diri pada penguasaan ajaran agama Islam tanpa dikaitkan dengan model relasi dan komunikasi dengan orang lain “yang berbeda”, bahkan materi sejarah Islam lebih banyak menceritakan perang daripada upaya-upaya damai. Paper ini bertujuan untuk menemukan pendekatan pembelajaran PAI yang dapat menumbuhkan nilai damai dengan proses pembelajaran yang memberikan kenyamanan pada siswa. Paper ini didasarkan pada riset eksperimen terhadap mahasiswa semester 1 Fakultas Ushuludin UIN Sunan Gunung Djati Bandung angkatan 2017 yang mengambil mata kuliah tauhid. Pada riset ini materi tauhid disajikan dengan lebih menekankan pada aspek penerapan

melalui modeling kisah Nabi Muhammad dengan pendekatan Living Values Education dan penulisan reflektif. Dari Riset ini ditemukan munculnya kesadaran mengagumi Nabi Muhammad sebagai sosok manusia inspiratif untuk hidup lebih sabar, penuh perjuangan, dan membina kedamaian. Melalui pendekatan Living Values Education ditemukan juga perubahan perilaku dan keterlibatan mahasiswa selama perkuliahan berlangsung. Paper ini berimplikasi pada perubahan model pembelajaran PAI yang lebih naratif dan berorientasi pada penumbuhan nilai damai.

Keywords: pendidikan nilai, radikalisme, Pendidikan Agama Islam, Living Values Education.

PENDAHULUAN

Pendidikan Agama Islam memberikan kontribusi pada munculnya kekerasan ekstremisme dan karenanya harus mereorientasi model pengajarannya.¹ Riset serupa telah dilakukan pada tahun-tahun sebelumnya dengan hasil yang hampir sama, pelajar Muslim memiliki kecenderungan memiliki paham radikalisme.² Riset ini terjadi krisis kepercayaan pada pendidikan Agama Islam, atau terhadap ajaran Islam secara umum. Sejumlah kekhawatiran telah muncul jauh sebelum riset PPIM ini dilakukan. Hal ini terbukti dengan munculnya sejumlah pemikiran yang mendorong perubahan

¹Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Executive Summary: Api dalam Sekam: Keberagamaan Gen Z Survei Nasional tentang Sikap Keberagamaan di Sekolah dan Universitas di Indonesia* (Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017), 1-10.

²Wahyudi Akmaliah Muhammad dan Khelmy K. Pribadi, "Anak Muda, Radikalisme, dan Budaya Populer," *Jurnal Maarif*, 8, no. 1 (2013): 132–53. Lihat juga Muhammad dan Pribadi, "Anak Muda, Radikalisme, dan Budaya Populer." Lihat juga Muhammad Najib Azca, "Yang Muda, Yang Radikal: Refleksi Sosiologis Terhadap Fenomena Radikalisme Kaum Muda Muslim di Indonesia Pasca Orde Baru," *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, 8, no. 1 (2013). Mengenai akar dan motif munculnya radikalisme di Indonesia bisa membaca tulisan Nunu Burhanuddin, "Akar dan Motif Fundamentalisme Islam: Reformulasi Tipologi Fundamentalisme dan Prospeknya di Indonesia," *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 1, no. 2 (November 2016): 199–210.

PAI yang mencerminkan berbagai latar belakang dan bukan sekadar tempat belajar dari satu tradisi, misalnya Islam atau Kristen.³

Ini menimbulkan pertanyaan mengenai bagaimana para pendidik dapat memastikan bahwa Pendidikan Agama Islam dapat menumbuhkan nilai-nilai damai? Tampaknya PAI belum menemukan bentuk yang memadai untuk menjaga setidaknya dua kepentingan yang merupakan kebutuhan subyektif setiap komunitas religius dan kebutuhan obyektif negara sebagai masyarakat masyarakat multikultural.⁴ Penelitian Nurwanto dan Cusack menunjukkan bahwa Pendidikan Agama di Indonesia tidak multikultural, hanya mengajar murid tentang kepercayaan dan identitas religius diri sendiri,⁵ satu kondisi yang telah disadari Baidhawiy, sehingga ia merasa perlu merumuskan basis teologi bagi pendidikan agama berbasis multikulturalisme.⁶ Menurut De Velasco, model multikultural memungkinkan siswa dengan berbagai agama dapat berbagi nilai-nilai mereka dan membangun harmoni sosial.⁷ Intinya bukan pada pengajaran monoreligius atau multireligius spesifik, tetapi bagaimana mengemas ajaran agama sedemikian rupa sehingga mendorong pribadi Muslim yang dapat berpartisipasi di ruang publik secara damai dan kreatif. Pengajaran Agama monoreligius, dengan demikian tetap berada “*in the wall*”, namun mendorong tumbuhnya pribadi yang ramah ruang publik plural.

Dengan merujuk pada prinsip “*learning from religions*”, mata kuliah tauhid, salah satu materi dari PAI, disajikan dengan menjadikan sosok Nabi Muhammad sebagai “tauhid yang hidup”, sebagai

³Muhammad Zuhdi, “Religious Education in Indonesian Schools,” in *Redesigning Pedagogy: Research, Policy and Practice* (Singapore: the Center for Research in Pedagogy and Practice National Institute of Education, Nanyang Technological University, 2005), 1–15.

⁴Nurwanto, “‘Religious Education under Siege’: Policy and Ideological Debates in Indonesia,” *Islamadina* IX, no. 1 (2010): 47–59.

⁵Nurwanto dan Carole M. Cusack, “Addressing multicultural societies: lessons from religious education curriculum policy in Indonesia and England,” *Journal of Religious Education* 64, no. 3 (2 September 2017): 157–78.

⁶Zakiyuddin Baidhawiy, “Building harmony and peace through multiculturalist theology-based religious education: an alternative for contemporary Indonesia,” *British Journal of Religious Education* 29, no. 1 (Januari 2007): 15–30.

⁷Muhammad Zuhdi, “Religious Education in Indonesian Schools Religious Education in Indonesian Schools,” in *International Conference on Redesigning Pedagogy: Research, Policy and Practice* (Singapore: National Institute of Education, Nanyang Technological University, 2005).

model praksis. Model pembelajaran ini akan mendorong peserta didik melahirkan nilai kebaikan yang sudah ada pada diri masing-masing pribadi. Kesadaran beragama pada model ini diasumsikan sudah dimiliki oleh masing-masing pribadi, tugas Pendidikan hanyalah mendorong agar peserta didik menyadari potensi itu untuk kemudian mengembangkannya dalam aksi nyata dengan sadar. Model Pendidikan ini mengajukan seperangkat tujuan yang berbeda dibandingkan dengan rangkaian tujuan Pendidikan Agama Islam. Sementara tujuan PAI lebih menekankan pada penguasaan aspek kognitif mengenai sejumlah aturan dan kewajiban yang ketat, tanpa ruang penafsiran dan refleksi, satu tujuan seperti yang membuat siswa menjadi pasif.⁸ Pendidikan Agama di Indonesia, mengutip Nurwanto, bertujuan untuk membangun ‘komitmen’ terhadap agama tertentu karena belajar tentang keragaman sosial dari ‘dalam’ atau dari ‘rumah agama’ mereka.⁹

Susunan pembelajaran yang membuat siswa pasif menjadikan siswa tidak memiliki keyakinan bahwa dirinya memiliki kemampuan mengontrol fungsi diri dan peristiwa di sekitarnya atau menghilangkan *self efficacy* siswa. *Self efficacy*, menurut Bandura, merupakan kemampuan pertimbangan yang dimiliki seseorang untuk melaksanakan pola perilaku tertentu,¹⁰ kemudian orang dengan pertimbangan *self-efficacy* yang kuat mampu menggunakan usaha terbaiknya untuk mengatasi hambatan, sedangkan orang dengan *self-efficacy* yang lemah cenderung untuk mengurangi usahanya atau lari dari hambatan yang ada.¹¹ *Self efficacy* yang rendah membuat seseorang tidak bisa belajar dari model yang ada di sekitarnya.

Metode pembelajaran yang digunakan untuk meningkatkan *self-efficacy* dan peneladanan pada Nabi Muhammad itu adalah LVEP (*Living Values Education Program*). LVEP dipilih didasarkan pada kefleksibelan metode ini untuk bisa diterapkan pada mata kuliah

⁸R Umi Baroroh, “Beberapa Konsep Dasar Proses Belajar Mengajar dan Aplikasinya dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam,” *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 1 (2004): 1–24.

⁹P. R. Hobson dan J. S Edwards, *Religious education in a pluralist society: The key philosophical issues* (London: Woburn Press, 1999).

¹⁰A. Bandura, *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1986).

¹¹Albert Bandura dan Dale H. Schunk, “Cultivating competence, self-efficacy, and intrinsic interest through proximal self-motivation..,” *Journal of Personality and Social Psychology* 41, no. 3 (1981): 586–98.

apapun, terutama karena tujuan LVEP adalah untuk menyediakan prinsip-prinsip panduan dan cara bagi pengembangan manusia seutuhnya dengan mengenali bahwa suatu individu terbentuk dari dimensi fisik, intelektual, emosional dan spiritual.¹² Tujuan seperti ini yang didasarkan pada keyakinan bahwa setiap individu memiliki dimensi fisik, intelektual, emosional dan spiritual tentu dapat dikaitkan dengan keyakinan dalam PAI. Di samping itu, LVEP dikembangkan dengan sasaran untuk memperdalam pemahaman, motivasi dan tanggungjawab yang berkaitan dengan pembuatan pilihan pribadi dan sosial yang positif. Sasaran ini dibangun atas dasar asumsi, setiap anak peduli akan nilai-nilai dan memiliki kapasitas untuk berkarya dan belajar secara positif bila disediakan kesempatan.

Artikel ini bertujuan menguji alternatif metode pembelajaran PAI yang lebih menekankan pada pengembangan kapasitas karakter mahasiswa melalui peneladanan terhadap Nabi Muhammad. Peneladanan terhadap Nabi Muhammad dalam metode ini didasarkan pada prinsip LVE bahwa semua orang sudah memiliki potensi nilai dalam dirinya, pembelajaran hanya memfasilitasi agar nilai itu berkembang berdasarkan pilihan sadar.¹³ Untuk itu, tulisan ini hendak menjawab pertanyaan; 1) apakah metode LVE dapat membuat mahasiswa mendapatkan nilai hidup Nabi Muhammad Saw dalam menata hidup damai, 2) bagaimana penulisan reflektif “surat cinta untuk Nabi Muhammad” dapat mengekspresikan keterlibatan mahasiswa selama pembelajaran? Selanjutnya, tulisan ini akan menguraikan *literature review* mengenai basis teori peneladanan, dan *Living Values Education*. Diteruskan dengan desain pembelajaran untuk riset eksperimen pada artikel ini, desain pembelajaran yang digunakan adalah *Living Values Education* berbasis kisah Nabi Muhammad. Hasil dari eksperimen didiskusikan dan terakhir dibuat kesimpulan.

Pengembangan metode alternatif pembelajaran PAI ini didasarkan pada teori modeling sosial Bandura, penulisan reflektif, dan *Living Values Education*. Pembelajaran PAI dengan teori

¹²Diane Tillman, *Living Values Activities for Young Adults (Pendidikan Nilai untuk Kaum Dewasa-Muda)*, trans. oleh Risa Praptono dan Ellen Sirait (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2004).

¹³D. Tillman, *Living Values Activities for Young Adults* (Deerfield, FL: HCI, 2000).

modeling Sosial Bandura akan mengarahkan siswa pada pembentukan identitas diri berdasarkan model yang dipilihnya, dalam hal ini yang menjadi model adalah Nabi Muhammad. Untuk bisa memodelkan Nabi Muhammad ini dibutuhkan pendekatan *Living Values Education* yang memiliki kekhasan dalam mengabstraksikan segala materi menjadi nilai, sehingga kepribadian Nabi Muhammad bukan sekadar sebagai cerita biasa melainkan sebagai kisah yang bernilai. Kemudian, penulisan reflektif digunakan untuk menjadikan proses pembelajaran berlangsung dua arah, tidak hanya menyerap melainkan juga membandingkan dan menyaringnya dengan kondisi pribadi siswa.

PENELADANAN MELALUI TULISAN REFLEKTIF

Peneladanan adalah salah satu cara pembelajaran individu di ruang sosial.¹⁴ Proses pembelajaran dimulai dengan melihat dan memperhatikan perilaku orang lain kemudian mencontohnya. Hasil dari modeling tersebut cenderung menyerupai bahkan sama perilakunya dengan perilaku orang yang ditiru. Pada modeling ini, individu tidak sepenuhnya meniru dan mencontoh perilaku dari orang-orang tersebut, namun juga memperhatikan hal-hal apa saja yang baik semestinya untuk ditiru atau dicontoh dengan cara melihat bagaimana *reinforcement* dari perilaku yang akan ditiru.

Atas dasar teori Bandura,¹⁵ PAI disajikan dengan pendekatan peneladanan tidak langsung, yakni pemodelan melalui kisah, bukan sosok nyata yang diamati langsung. Pemodelan adalah proses pembelajaran dengan melihat dan memperhatikan perilaku orang lain kemudian mengendapkannya melalui penulisan reflektif. Penulisan reflektif dalam bentuk surat cinta merupakan cara untuk mendorong *self efficacy* dalam teori belajar sosialnya Bandura.

Sejumlah riset menegaskan bahwa refleksi digunakan oleh siswa dalam proses belajar mereka sehingga mereka dapat memperbaiki

¹⁴Albert Bandura, "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning," *Educational Psychologist* 28, no. 2 (Maret 1993): 117–148. Lihat juga Laura S. Foote, "Re-Storying Life as a Means of Critical Reflection: The Power of Narrative Learning," *Christian Higher Education* 14, no. 3 (27 Mei 2015): 116–126.

¹⁵A. Bandura, *Social Learning Theory* (New York: General Learning Press, 1977), 6-8.

proses belajar.¹⁶ Karena itu metode refleksi telah menjadi metode pembelajaran di banyak jenjang pendidikan, dari pendidikan dasar dan menengah,¹⁷ pendidikan tinggi,¹⁸ dan bahkan pendidikan keahlian.¹⁹ Cherie Tsingos-Lucas bahkan menunjukkan bahwa ada hubungan kemampuan menulis reflektif dengan kesuksesan akademis.²⁰

Sejauh ini, kata refleksi biasanya digunakan untuk merujuk pada evaluasi pengalaman dengan tujuan mendapatkan perbaikan. Namun, dalam penelitian pendidikan, refleksi didefinisikan dengan cara yang bervariasi dan digunakan dalam konteks yang berbeda.²¹ Mezirow menguraikan definisi refleksi dengan membedakan antara refleksi dan refleksi kritis, yang terakhir mengacu pada refleksi yang terfokus pada perubahan bermakna. Selanjutnya, Von Wright menambahkan awalan “diri” untuk “refleksi” untuk menekankan bahwa refleksi diri melibatkan melihat diri sebagai agen aktif yang mencari alternatif berbeda dalam memandang dirinya.²² Dalam paper ini, refleksi diri didefinisikan sebagai pengalaman evaluasi kritis untuk mendapatkan model perilaku beragama sambil memperhitungkan diri sebagai agen aktif. Penggunaan tulisan reflektif telah lazim di dunia pendidikan,²³ namun dalam bentuk tulisan surat cinta belum dilakukan. Surat Cinta untuk Nabi adalah tulisan surat cinta seperti yang dilakukan sepasang kekasih atau anak pada orang tuanya yang ditujukan kepada

¹⁶J. Mezirow, “How critical reflection triggers transformative learning,” in *Fostering critical reflection in adulthood: A guide to transformative and emancipatory learning*, ed. oleh J. Mezirow (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1990), 1–20.

¹⁷Ann L. Brown, “Transforming schools into communities of thinking and learning about serious matters,” *American Psychologist* 52, no. 4 (1997): 399–413.

¹⁸M. Ryan dan M. Ryan, “Developing a systematic, cross-faculty approach to teaching and assessing reflection in higher education,” 2012.

¹⁹Russell Warhurst, “Reflections on reflective learning in professional formation,” *Studies in the Education of Adults* 40, no. 2 (21 September 2008): 176–191.

²⁰C. Tsingos-Lucas et al., “Using Reflective Writing as a Predictor of Academic Success in Different Assessment Formats,” *American Journal of Pharmaceutical Education* 81, no. 1 (2017).

²¹David Denton, “Reflection and Learning: Characteristics, obstacles, and implications,” *Educational Philosophy and Theory* 43, no. 8 (Januari 2011): 838–52. lihat juga J. Moon, *Reflection in learning and professional development* (London: Kogan Page, 1999).

²²Johan Von Wright, “Reflections on reflection,” *Learning and Instruction* 2, no. 1 (Maret 1992): 59–68.

²³Janet E. Dymont dan Timothy S. O’Connell, “The Quality of Reflection in Student Journals: A Review of Limiting and Enabling Factors,” *Innovative Higher Education* 35, no. 4 (Agustus 2010): 233–244.

Nabi Muhammad berdasarkan hasil bacaan terhadap biografi Nabi Muhammad. Bentuk penulisan Surat Cinta untuk Nabi didasarkan pada asumsi bahwa cinta merupakan nilai universal yang dialami dan karenanya dipahami semua orang. Ekspresi cinta meningkatkan aspek afektif, yang akan mendorong tindakan tertentu, sehingga menguatkan proses peneladanan.

LIVING VALUES EDUCATION DAN KETERLIBATAN MAHASISWA

Living Values Education Program (LVEP) adalah program pembelajaran yang pengembangan nilai pada peserta didik berbasis nilai-nilai universal. LVEP lahir dari spirit pembukaan piagam PBB, yakni untuk mengokohkan kembali keyakinan pada hak asasi manusia yang mendasar, pada harga diri dan nilai seseorang sebagai manusia. Berdasarkan pembukaan piagam PBB dirumuskan tiga kata kunci (hak asasi, nilai, dan harga diri manusia) yang harus dikokohkan kembali. Singkatnya LVEP meyakini terdapat nilai universal yang sudah dimiliki pada masing-masing manusia.²⁴ Selama ini *Living Values Education* telah diterapkan sebagai pendekatan pembelajaran seperti pada mat apelajaran Pendidikan Kewarganegaraan,²⁵ pembinaan karakter,²⁶ juga untuk ekstra kurikuler,²⁷ dan terhadap pembelajaran umum dengan peserta Guru Sekolah Dasar²⁸ dan anak usia dini.²⁹

²⁴D. Tillman dan P. Quera COlomina, *LVEP Educator Training Guide* (Deerfield, FL: HCI, 2000).

²⁵Kokom Komalasari, "The Living Values-Based Contextual Learning to Develop the Students' Character," *Journal of Social Sciences* 8, no. 2 (1 Oktober 2012): 246–251.

²⁶Karma El Hassan dan Rula Kahil, "The Effect of 'Living Values: An Educational Program' on Behaviors and Attitudes of Elementary Students in a Private School in Lebanon," *Early Childhood Education Journal* 33, no. 2 (10 April 2006): 81–90.

²⁷Kokom Komalasari, Didin Saripudin, dan Iim Siti Masyitoh, "Living Values Education Model in Learning and Extracurricular Activities to Construct the Students' Character," *Journal of Education and Practice* 5, no. 7 (2014): 166–174.

²⁸Putu Rahayu Ujianti, "Pengaruh Pelatihan Pendidikan Menghidupkan Nilai (Living Values Education) terhadap Peningkatan Komitmen Guru" (Tesis, Universitas Airlangga, 2012).

²⁹Putu Rahayu Ujianti, "The Role of Living Values Education Approach in Assisting Teachers to Build Positive Values on Children of Early Ages," in *Prosiding Seminar Nasional "Peran Pendidikan Anak USia Dini (PAUD) dalam Meningkatkan Mutu Pendidikan di Indonesia*, 2015.

Ada dua belas nilai utama yang dianggap universal pada LVEP, yakni: kerjasama, kebebasan, kebahagiaan, kejujuran, kerendahan hati, cinta, perdamaian, penghormatan, tanggung jawab, kesederhanaan, toleransi, dan persatuan. LVEP tersedia bagi siswa yang lebih muda, usia tiga sampai tujuh untuk dapat mengeksplorasi nilai yang sudah ada pada diri sendiri dengan metode “*learning new concepts, sharing and thinking, creating, and teaching social skills are combined with playing, art, singing, movement and imagining*”.³⁰

Metode pembelajaran, LVEP pada paper ini, menekankan dua aspek penting, yakni berpusat pada siswa dan refleksi. Pendidikan yang berpusat pada siswa (*Student Centere Learning*) adalah “*student might not only choose what to study, but how and why that topic might be an interesting one to study*”³¹. *Student Centere Learning* merupakan strategi pembelajaran yang menempatkan mahasiswa sebagai subyek/peserta didik yang aktif dan mandiri, dengan kondisi psikologik sebagai *adult learner*, bertanggung jawab sepenuhnya atas pembelajarannya, serta mampu belajar *beyond the classroom*. Sementara refleksi menekankan pada retrospeksi pengalaman melalui ekspresi tulisan non-ilmiah, satu pendekatan yang ternyata lazim digunakan di pelbagai konteks yang berbeda,³² pada pendidikan dasar dan menengah,³³ pendidikan tinggi,³⁴ bahkan pada pendidikan keahlian.³⁵

Dalam prosesnya LVEP mendorong pengembangan keterampilan pribadi, sosial dan emosional berkembang, serta keterampilan sosial yang damai dan kooperatif.³⁶ Melalui berbagai keterampilan, aktivitas, dan peluang, LVEP menyediakan kerangka kerja dan pedoman bagi

³⁰D. Tillman dan D. Hsu, *Living Values Activities for Children Ages 3-7*. (Deerfield, FL: HCI, 2000).

³¹Geraldine O Neill dan T McMahon, “Student-centered learning: what does it mean for students and lecturers?,” in *Emerging issues in the practice of university learning and teaching*, ed. oleh O Neill G., Moore S., dan McMullin B (Dublin: AISHE, 2005), 27-36.

³²J. R. Baird, “Improving learning through enhanced metacognition: a classroom study,” *European Journal of Science Education* 8, no. 3 (Juli 1986): 263–282.

³³Brown, “Transforming schools into communities of thinking and learning about serious matters.”

³⁴Ryan dan Ryan, “Developing a systematic, cross-faculty approach to teaching and assessing reflection in higher education.”

³⁵Warhurst, “Reflections on reflective learning in professional formation.”

³⁶Tillman, *Living Values Activities for Young Adults*.

guru dan siswa untuk pengembangan keseluruhan pribadi. Prinsip LVEP menekankan pada pemberian pelatihan yang memadai kepada guru dan dengan kesempatan yang kaya implementasi, mendorong komitmen guru terhadap pelaksanaan program, penguatan perilaku positif siswa, dan memperkuat hubungan yang dibangun antara guru dan siswa.

Alur pembelajaran LVEP dilangsungkan dalam tiga prinsip penting; pengkondisian lingkungan, pembelajaran sarat nilai, proses pengendapan dan reproduksi nilai, transfer pembelajaran dalam kehidupan. Tahap pertama LVEP menetapkan bahwa belajar dimulai dengan mengkondisikan suasana pembelajaran berbasis nilai, lingkungan yang bernilai akan membantu siswa melahirkan nilai dari dalam dirinya. Tahap kedua, setiap peserta diberi stimulus untuk mengenali dan melahirkan nilai yang sudah dimilikinya melalui refleksi internal, dan penggalian nilai dan informasi di kehidupan nyata. Hasil dari refleksi itu didiskusikan secara afektif, kemudian dikembangkan gagasannya dan diperdalam penghayatan nilainya. Setelah itu, tahap terakhir, transfer pembelajaran dalam kehidupan.³⁷ Tahap kedua, yakni proses pengendapan dan reproduksi nilai, pada LVE membutuhkan bahan tertentu sebagai pemicu lahirnya nilai dari dalam diri, bahan yang disediakan dalam eksperimen ini adalah kisah hidup Nabi Muhammad dalam bentuk buku digital yang dirancang khusus. Kemudian proses penggalian, pendalaman, dan pengembangan nilai dikondisikan berpusat pada kisah Nabi Muhammad. Setelah itu tahap transfer pembelajaran dalam kehidupan diwujudkan dalam bentuk penulisan reflektif surat cinta untuk Nabi Muhammad.

NILAI DAMAI DALAM SURAT CINTA UNTUK NABI

Dari 104 Surat Cinta yang ditulis mahasiswa, ada 64% sesuai dengan kategori tulisan reflektif, kemudian 23% surat tanpa deskripsi kisah dari model, 13% berisi pujian kepada Nabi Muhammad. Sebagai sampel, satu surat secara utuh akan dikemukakan pada bagian berikut, sisanya hanya akan dikutip beberapa bagian penting saja.

Assalamualaikum.

Ya Rasul, bagaimana kabarmu? Sekarang aku sedang menulis surat untukmu dalam keadaan yang baik. Sebenarnya aku ingin bertanya kepadamu, bagaimana caranya aku bisa menjadi

³⁷Tillman, *Living Values Activities for Young Adults*.

manusia sepertimu, yaitu manusia yang telah mengaktualkan seluruh potensi yang terdapat di dalam dirinya. Dan apakah sudah terlambat bagiku untuk menjadi sepertimu? Sekarang aku berumur dua puluh tahun.

Ya Rasul, siapakah musuhmu yang telah membuatmu menjadi manusia sempurna? Apakah Abu Jahal, tapi rasanya bukan dia musuhmu yang sejati. Manusia seperti itu hanya bisa makan, setelah itu bersenang-senang. Ataupun Abu Lahab manusia rendah seperti itu mana bisa menjadikanmu seperti itu. Seekor keledai seperti dia hanya bisa membuat suara-suara yang tak merdu. Ataupun Hindun yang telah memakan jantung pamanmu Hamzah, sampai engkau hendak mengutuknya? Tetapi itupun tidak mungkin, karena wanita jalang itu tak pantas menjadi musuhmu. Ya Rasul bolehkah aku berasumsi mengenai siapa musuh engkau yang telah menjadikanmu manusia yang sempurna. Menurutku musuhmu itu bukanlah manusia, akan tetapi musuhmu itu adalah segala kejahatan dan kebodohan yang terjadi di seluruh Jazirah Arab. Engkau harus melawan kejahatan dan kebodohan itu dan engkau telah melewati segala rintangan yang dibuat oleh mereka. Sehingga proses ketika engkau bertarung dengan mereka menjadikanmu manusia yang sempurna.

Apakah itu sebabnya ketika Jibril ingin menghancurkan Mekkah engkaupun melarangnya? Karena para penduduk Mekkah bukanlah musuhmu yang sebenarnya, mereka hanyalah pion yang dikendalikan oleh musuhmu.

Ya Rasul, mungkin engkau bertanya-tanya mengapa aku menanyakan hal itu atau engkau malah akan langsung mengerti mengapa aku menanyakan hal itu. Bukankah dalam hidup ini, supaya bisa tetap maju kita membutuhkan musuh yang kuat, supaya kitapun menjadi kuat. Seperti halnya Musashi, ia adalah seorang samurai yang berasal dari Jepang.

Tapi, bagaimana aku harus mencari musuh yang setara denganku ketika di jamanku orang-orang tidak ingin merasakan sakit ataupun penderitaan. Orang-orang hanya menjalani kehidupannya tanpa sebuah tantangan. Mungkin mereka sudah terasing dari penderitaan yang akan meningkatkan mereka. Apakah aku harus mencari musuh yang lain, semisalkan aku

harus melawan diriku sendiri. Tetapi bagaimana aku harus melawan diriku sendiri?

Ya Rasul, kuucapkan sekian dulu surat ini. Maafkan jika kedatangan surat ini mengganggu shalat malam mu ataupun ketika engkau sedang berada dengan para Sahabatmu

Wassalamualaikum

Irpan Injani, 19 tahun

Pada surat ini, Irpan Injani menjadikan kisah Nabi Muhammad sebagai cermin kreatif. Kisah Nabi Muhammad pada surat cinta ini menjadi nilai yang hidup dan dihidupkan melalui proses perbandingan diri. Proses refleksi kritis, seperti dikemukakan³⁸ terlihat pada surat ini, “refleksi diri” yang menyertakan aktivitas melihat diri sebagai agen aktif lalu mencari alternatif berbeda dalam memandang dirinya. Bentuk refleksi kritis ini dapat ditemukan juga pada surat-surat berikut:

Ya Rasulullah, bila terus diceritakan, kisah ini hanyalah berisi kumpulan risau yang membuncah. Dan kami butuh pemecah resah itu. Aku terkadang miris melihat para da'i pun masih saja berkuat pada selisih pendapat yang tidak produktif: qunut, nawaitu, rakaat shalat tarawih, berapa kali adzan shalat jumat dan semacamnya. Bukankah itu cuma hal-hal furu' yang para ulama membolehkan terjadinya ikhtilaf? Bukankah lebih baik semua bersinergi membina ummat? Membenahi akidah, mengoptimalisasikan pendidikan, mensejahterakan ekonomi dan sebagainya.

Anto, 20 tahun

Pada surat ini, Anto melakukan protes terhadap cara keberagamaan yang terjadi di lingkungannya. Ia mengemukakan kerinduan pada sosok model yang bisa menyelesaikan masalah kehidupan yang diresahkan, “Hanya kebersamaan dalam satu ikatanlah sumber kekuatan umat ini agar tidak menjadi buih di tengah lautan”. Solusi “kebersamaan” yang diajukan Anto menunjukkan kekritisannya, ia tak bermimpi datangnya kembali sosok model, ia lebih realistis. Pada titik ini, surat yang dikirimnya lebih berupa korespondensi antara dua sahabat, atau antara tokoh idola dan yang mengidolakannya.

Kekritisan dalam meneladani, seperti pada surat Anto, menghasilkan alternatif baru dalam memandang masalah dan

³⁸D. A. Scheon, *The reflective practitioner* (London: Temple Smith, 1983).

penyelesai masalah. Inilah kekuatan tulisan reflektif seperti dikemukakan Boud dan Walker.³⁹ Lewat tulisan reflektif, peristiwa tidak dihadirkan begitu saja melainkan hasil dari perenungan dan perbandingan. Melalui cara inilah, apa yang dikemukakan oleh Bandura mengenai teori belajar sosial dapat terjadi.

Pada surat lain ada juga muncul kekaguman terhadap tokoh model, Nabi Muhammad. Kekaguman ini muncul setelah mengkritisi perilaku model dan membandingkannya dengan perilaku dirinya. Saat perilaku model ternyata tak mudah untuk diteladani, kekaguman semakin tumbuh dan menjadi-jadi.

Ya Rasulullah, suatu hari engkau lewat gang itu dan tidak menemukan orang yang meludahimu.

Engkau menanyakan kepada orang di sekitar dan mereka berkata bahwa orang itu sedang sakit. Lantas kau bergegas kembali ke rumah dan membawa sebuah hadiah kecil untuk diberikan kepada orang itu.

Apa itu ya rasul? Sebenarnya apa yang ada di hatimu dan apa yang ada di pikiranmu? Orang itu meludahimu setiap kali kau lewat. Dan engkau datang menengoknya dengan membawa hadiah pula.

Susah untukku mempraktikkan sabar sepertimu, hati ini seperti ingin meledak dan seluruh tubuh ini selalu saja tidak sabar apalagi sampai ada orang yang meludahi secara sengaja.

Shalihin, 18 tahun

Beberapa surat lain menunjukkan, apa yang disebut Mezirow⁴⁰ sebagai refleksi diri, yakni refleksi yang terfokus pada perubahan bermakna dalam diri. Surat seperti ini muncul setelah menemukan kisah penderitaan Nabi Muhammad sebelum menjadi Nabi (dari 0-40 tahun) yang mendapatkan banyak penderitaan. Kisah hidup Nabi Muhammad memang cukup tragis, ayahnya meninggal saat ia di dalam kandungan, ibunya kemudian juga meninggal saat ia berumur 5 tahun padahal sebelumnya ia diasuh oleh orang lain di daerah pedalaman, kemudian kakeknya pun meninggal pada saat ia berusia 7 tahun. Remaja Muhammad melewati masa pubernya di tengah hewan gembalaan, sampai ia bisa membuktikan dirinya menjadi

³⁹Boud dan Walker, "Promoting reflection in professional courses: The challenge of context."

⁴⁰Mezirow, "How critical reflection triggers transformative learning."

pedagang yang tangguh. Berhadapan dengan kisah seperti ini, beberapa mahasiswa menyatakan, “penderitaan saya belum seberapa, ayah ibuku masih ada sampai sekarang”.

PENUTUP

Krisis cara beragama terus-menerus menyoroiti ketidakmampuan ajaran agama diajarkan pada umatnya. Akhirnya ajaran agama menjadi basis dan alasan untuk melakukan tindakan tidak manusiawi. seperti membenci, berbahagia saat yang lain menderita, memposisi yang lain sebagai pasti salah dan memusuhi, dan sejenisnya. Seluruh krisis agama ini menunjukkan krisis pendidikan yang meminta penemuan pendekatan yang lebih baik lagi. Penelitian telah menunjukkan bahwa persyaratan utama dalam cara baru beragama yang toleran adalah pendidikan yang mendorong berkembangnya kepekaan afeksi untuk meneladani perilaku baik dari model yang baik. Ajaran bukan lagi perintah, melainkan sebagai cermin yang meminta orang yang ada di hadapannya untuk memperbaiki diri sesuai dengan kebutuhannya.

Penelitian ini memiliki tiga temuan utama; *pertama*, menunjukkan bahwa penggunaan metode pengajaran *Living Values Education* dapat berkontribusi pada pengembangan karakter dalam mata kuliah tauhid. Pendekatan kualitatif, melalui pembuatan surat cinta menunjukkan hasil yang cukup baik.

Kedua, penulisan “Surat Cinta untuk Nabi Muhammad” sebagai bentuk ekspresi peneladanan menunjukkan hasil yang cukup baik, 55% peserta menunjukkan kemampuan reflektif dengan baik. Melalui penulisan tersebut, mahasiswa belajar untuk mempelajari Islam dalam bentuk perilaku nyata Nabi Muhammad seraya mengapresiasinya secara afektif. Penulisan Surat Cinta membuat jarak antara mahasiswa sebagai umat dengan Nabi Muhammad sebagai orang suci menjadi terpankas, apa yang ada pada diri Nabi Muhammad dianggap bisa juga dilakukan oleh umat dalam batas-batas tertentu. Walaupun demikian ada juga beberapa mahasiswa yang menunjukkan kegagalan dalam melakukan refleksi terhadap sejarah hidup Nabi Muhammad. Hal itu terjadi ketika sosok model, Nabi Muhammad Saw. diterima sebagai sosok yang sudah sempurna tanpa cacat.

Ketiga, pengukuran keterlibatan mahasiswa dalam pembelajaran menunjukkan hasil yang cukup baik. Keterlibatan menunjukkan penerimaan dan kesediaan untuk belajar, untuk mengubah diri.

Materi pelajaran sebegus apapun tidak akan bisa tertransformasi pada saat mahasiswa tidak merasa dilibatkan. Pendekatan LVE dengan demikian terbukti memiliki kekuatan untuk bisa membuat materi pelajaran menjadi hidup. Karenanya, pendekatan LVE dapat diterapkan untuk keseluruhan mata pelajaran atau mata kuliah PAI di SMA dan di perguruan tinggi.

DAFTAR RUJUKAN

- Asghar, Mandy, dan Nick Rowe. "Reciprocity and Critical Reflection as The Key to Social Justice in Service Learning: A Case Study." *Innovations in Education and Teaching International* 54, no. 2 (2017).
- Azca, Muhammad Najib. "Yang Muda, Yang Radikal: Refleksi Sosiologis Terhadap Fenomena Radikalisme Kaum Muda Muslim di Indonesia Pasca Orde Baru." *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial* 8, no. 1 (2013).
- Baidhawiy, Zakiyuddin. "Building Harmony and Peace Through Multiculturalist Theology-Based Religious Education: An Alternative For Contemporary Indonesia." *British Journal of Religious Education* 29, no. 1 (Januari 2007).
- Baird, J. R. "Improving Learning Through Enhanced Metacognition: A Classroom Study." *European Journal of Science Education* 8, no. 3 (Juli 1986).
- Bandura, A. *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1986.
- . *Social Learning Theory*. New York: General Learning Press, 1977.
- Bandura, Albert. "Perceived Self-Efficacy in Cognitive Development and Functioning." *Educational Psychologist* 28, no. 2 (Maret 1993).
- Bandura, Albert, dan Dale H. Schunk. "Cultivating Competence, Self-Efficacy, and Intrinsic Interest Through Proximal Self-

- Motivation.” *Journal of Personality and Social Psychology* 41, no. 3 (1981).
- Baroroh, R Umi. “Beberapa Konsep Dasar Proses Belajar Mengajar dan Aplikasinya dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam.” *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 1 (2004).
- Boud, David, dan David Walker. “Promoting reflection in professional courses: The challenge of context.” *Studies in Higher Education* 23, no. 2 (Januari 1998).
- Brown, Ann L. “Transforming Schools Into Communities of Thinking and Learning About Serious Matters.” *American Psychologist* 52, no. 4 (1997).
- Burhanuddin, Nunu. “Akar dan Motif Fundamentalisme Islam:Reformulasi Tipologi Fundamentalisme dan Prospeknya di Indonesia.” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 2 (November 2016)..
- Denton, David. “Reflection and Learning: Characteristics, obstacles, and implications.” *Educational Philosophy and Theory* 43, no. 8 (Januari 2011).
- Diez de Velasco, Francisco. “Religion, Identity and Education for Peace: Beyond The Dichotomies: Confessional/Non-Confessional and Global/Local.” *British Journal of Religious Education* 29, no. 1 (Januari 2007).
- Dyment, Janet E., dan Timothy S. O’Connell. “The Quality of Reflection in Student Journals: A Review of Limiting and Enabling Factors.” *Innovative Higher Education* 35, no. 4 (Agustus 2010): 233–244.
- Fancourt, Nigel Peter Michell. “Re-defining ‘Learning about Religion’ and ‘Learning from Religion’: A Study of Policy Change.” *British Journal of Religious Education* 37, no. 2 (4 Mei 2015).
- Foote, Laura S. “Re-Storying Life as a Means of Critical Reflection: The Power of Narrative Learning.” *Christian Higher Education* 14, no. 3 (27 Mei 2015).

- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed. Internal Control SE - 5*. Vol. 35. New York and London: Continuum, 2013.
- Grimmitt, Michael. "When is 'Commitment' a Problem in Religious Education?" *British Journal of Educational Studies* 29, no. 1 (21 Februari 1981).
- Hassan, Karma El, dan Rula Kahil. "The Effect of 'Living Values: An Educational Program' on Behaviors and Attitudes of Elementary Students in a Private School in Lebanon." *Early Childhood Education Journal* 33, no. 2 (10 April 2006).
- Hobson, P. R., dan J. S Edwards. *Religious Education in a Pluralist Society: The Key Philosophical Issues*. London: Woburn Press, 1999.
- Jakarta, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah. *Executive Summary: Api dalam Sekam: Keberagaman Gen Z Survei Nasional tentang Sikap Keberagaman di Sekolah dan Universitas di Indonesia*. Jakarta: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.
- Jones, Marguerite, dan Jennifer Charteris. "Transformative Professional Learning: an Ecological Approach to Agency Through Critical Reflection." *Reflective Practice* 18, no. 4 (2017).
- Kokom Komalasari. "The Living Values-Based Contextual Learning to Develop the Students' Character." *Journal of Social Sciences* 8, no. 2 (1 Oktober 2012).
- Komalasari, Kokom, Didin Saripudin, dan Iim Siti Masyitoh. "Living Values Education Model in Learning and Extracurricular Activities to Construct the Students' Character." *Journal of Education and Practice* 5, no. 7 (2014).
- Linville, Darren. "Student Interest and Engagement in the Classroom: Relationships with Student Personality and Developmental Variables." *Southern Communication Journal* 79, no. 3 (Juli 2014).

- Liu, Katrina. "Creating a Dialogic Space for Prospective Teacher Critical Reflection and Transformative Learning." *Reflective Practice* 18, no. 6 (2 November 2017).
- Mazer, Joseph P. "Development and Validation of the Student Interest and Engagement Scales." *Communication Methods and Measures* 6, no. 2 (April 2012).
- . "Validity of the Student Interest and Engagement Scales: Associations with Student Learning Outcomes." *Communication Studies* 64, no. 2 (April 2013).
- Mezirow, J. "How Critical Reflection Triggers Transformative Learning." In *Fostering Critical Reflection in Adulthood: A Guide to Transformative and Emancipatory Learning*, diedit oleh J. Mezirow, 1–20. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1990.
- Moon, J. *Reflection in Learning and Professional Development*. London: Kogan Page, 1999.
- Moon, J A. *Learning Journals: A Handbook for Reflective Practice and Professional Development*. Routledge, 2006.
- Muhammad, Wahyudi Akmaliah, dan Khelmy K. Pribadi. "Anak Muda, Radikalisme, dan Budaya Populer." *Jurnal Maarif* 8, no. 1 (2013).
- Neill, Geraldine O, dan T McMahon. "Student-Centered Learning: What Does It Mean for Students and Lecturers?" In *Emerging Issues in The Practice of University Learning and Teaching*, diedit oleh O Neill G., Moore S., dan McMullin B. Dublin: AISHE, 2005.
- Nurwanto. "'Religious Education under Siege': Policy and Ideological Debates in Indonesia." *Islamadina* IX, no. 1 (2010).
- Nurwanto, dan Carole M. Cusack. "Addressing Multicultural Societies: Lessons From Religious Education Curriculum Policy in Indonesia and England." *Journal of Religious Education* 64, no. 3 (2 September 2017).
- Nuryatno, M. Agus. "Islamic Education in a Pluralistic Society." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 49, no. 2 (Desember 2011).

- Ryan, M., dan M. Ryan. "Developing a Systematic, Cross-Faculty Approach to Teaching and Assessing Reflection in Higher Education," 2012.
- Scheon, D. A. *The Reflective Practitioner*. London: Temple Smith, 1983.
- Teece, Geoff. "Is it Learning about and From Religions, Religion or Religious Education? And is It Any Wonder Some Teachers Don't Get It?" *British Journal of Religious Education* 32, no. 2 (Maret 2010).
- Tillman, D. *Living Values Activities for Young Adults*. Deerfield, FL: HCI, 2000.
- Tillman, D., dan D. Hsu. *Living Values Activities for Children Ages 3-7*. Deerfield, FL: HCI, 2000.
- Tillman, D., dan P. Quera COlomina. *LVEP Educator Training Guide*. Deerfield, FL: HCI, 2000.
- Tillman, Diane. *Living Values Activities for Young Adults (Pendidikan Nilai untuk Kaum Dewasa-Muda)*. Diterjemahkan oleh Risa Praptono dan Ellen Sirait. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2004.
- Tsingos-Lucas, C., S. Bosnic-Anticevich, C. R. Schneider, dan L. Smith. "Using Reflective Writing as a Predictor of Academic Success in Different Assessment Formats." *American Journal of Pharmaceutical Education* 81, no. 1 (2017).
- Ujianti, Putu Rahayu. "Pengaruh Pelatihan Pendidikan Menghidupkan Nilai (Living Values Education) terhadap Peningkatan Komitmen Guru." Universitas Airlangga, 2012.
- . "The Role of Living Values Education Approach in Assisting Teachers to Build Positive Values on Children of Early Ages." In *Prosiding Seminar Nasional "Peran Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) dalam Meningkatkan Mutu Pendidikan di Indonesia*, 2015.
- Ullmann, Thomas Daniel, Fridolin Wild, dan Peter Scott. "Comparing Automatically Detected Reflective Texts with

- Human Judgements.” In *CEUR Workshop Proceedings*, 931:101–16. Saarbrucken, Germany, 2012.
- Vince, Russ, Graham Abbey, Melissa Langenhan, dan Diane Bell. “Finding Critical Action Learning Through Paradox: The Role of Action Learning in The Suppression and Stimulation of Critical Reflection.” *Management Learning* 49, no. 1 (12 Februari 2018).
- Warhurst, Russell. “Reflections on Reflective Learning in Professional Formation.” *Studies in the Education of Adults* 40, no. 2 (September 2008).
- Wright, Johan Von. “Reflections on reflection.” *Learning and Instruction* 2, no. 1 (Maret 1992).
- Zuhdi, Muhammad. “Religious Education in Indonesian Schools.” In *Redesigning Pedagogy: Research, Policy and Practice*, 1–15. Singapore: he Center for Research in Pedagogy and Practice National Institute of Education, Nanyang Technological University, 2005.
- . “Religious Education in Indonesian Schools Religious Education in Indonesian Schools.” In *International Conference on Redesigning Pedagogy: Research, Policy and Practice*. Singapore: National Institute of Education, Nanyang Technological University, 2005.
- Zyngier, David. “(Re)conceptualising Student Engagement: Doing Education not Doing Time.” *Teaching and Teacher Education* 24, no. 7 (Oktober 2008).

GLOBAL ECONOMIC TERRORISM, FORMS AND THEIR IMPACTS

Meirison

UIN Imam Bonjol Padang
email: meirison.a@gmail.com

Abstract: *Terrorism is not only a matter of security and fear but terrorism is linked to national and global economies that have economic and social impacts. Economics and terrorism have interactional relationships. A role played by large capital owners composed of international companies spread all over the world laden with political interests. Terrorism is very harmful to developing countries that will never rise again because it has long joined the world economy consisting of giant companies capable of doing any research for the benefits and benefits dredged and assisted by banks, printed and electronic media, espionage, black market And sometimes underground economic. Capital, economy, technology is neutral but the owner of capital and investment is sometimes not neutral because capital has no state, but the country is capital market and investment. The movement of money and gold has been controlled by large corporations that can instantly devastate the economy of a country let alone a debilitated developing country and can no longer be analyzed by conventional economic theory.*

الملخص: ليست مسألة الإرهاب هي مسألة الامن والخوف فقط ، بل الإرهاب مرتبط بالاقتصاد الوطني والعالمي الذي له تأثيرات اقتصادية واجتماعية. الاقتصاد والإرهاب لدهما علاقات تفاعلية. الدور الذي يلعبه أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة المكونة من شركات عالمية عبارة القارات منتشرة في جميع أنحاء العالم محملة بالمصالح السياسية الاقتصادية في آن واحد . الإرهاب يسبب ضررا بالغا للبلدان النامية ومحو كل امكانياتها ونهوض مرة اخرى لكونها قد انضمت إلى الاقتصاد العالمي منذ زمن طويل وأخذ بزمام

امرها وهي تتألف من شركات عملاقة قادرة على إجراء أي بحث علمي للفوائد الشتى التي تبلورت بدعامة البنوك ووسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية والتجسس والسوق السوداء في بعض الأحيان والاقتصادية تحت الأرض. رأس المال والاقتصاد والتكنولوجيا محايدة ولكن مالك رأس المال والاستثمار في بعض الأحيان غير محايد لأن رأس المال ليس له دولة، ولكن البلاد هي سوق رأس المال والاستثمار. كانت حركة الأموال والذهب تحت سيطرة الشركات الكبيرة التي يمكنها على الفور تدمير اقتصاد بلد ما، ولا سيما عن بلد نام ضعيف، ولم يعد من الممكن تحليله بالنظرية الاقتصادية التقليدية.

Abstrak: *Permasalahan terorisme bukanlah sebuah permasalahan yang terkait dengan keamanan dan ketakutan semata. Terorisme terkait dengan ekonomi nasional dan dunia yang mempunyai dampak secara ekonomi dan sosial. Ekonomi dan terorisme mempunyai hubungan interaktif. Sebuah peran yang dimainkan oleh pemilik modal besar yang terdiri dari perusahaan besar dan kartel yang tersebar di seluruh dunia yang sarat dengan kepentingan ekonomi dan politik. Terorisme telah menebar kemudharatan pada negara-negara berkembang dan menghapuskan sekala yang dimiliki untuk bangkit. Hal ini disebabkan kuatnya kelompok ini melekat dan tergabung dalam ekonomi dunia yang kuat sejak dulu dan mengendalikannya sampai ke akar-akarnya. Ia terdiri dari perusahaan raksasa yang sanggup melakukan riset ilmiah apapun untuk menunjang segala kegiatannya. Ditambah lagi dengan dukungan bank-bank, media masa baik cetak maupun elektronik, spionase, pasar gelap, pasar bawah tanah (underground market). Modal dan ekonomi, teknologi adalah netral akan tetapi pemilik modal dan investasi tidaklah netral. Modal tidak mempunyai negara. Negara modal adalah pasar modal itu sendiri, investasi. Pergerakan modal dan emas dibawah kendali perusahaan-perusahaan besar yang dapat dengan sekonyong-konyong menghancurkan negara manapun. Apalagi negara berkembang yang lemah dan hal ini tidak dapat dianalisa dengan teori ekonomi tradisional.*

Keywords: global economic, terrorism, espionage, developing country,

INTRODUCTION

The development of events in this world is very fast and astonishing. The events of terrorism, the social, economic, and new scientific revolution achieved by humans are astonishing and never crossed my mind. Not to mention an appalling event happening somewhere has not yet finished its echo everywhere there have been other events similar or more devastating than previous events. This way the movement of information and media can be delivered continuously in a short time. A group of companies that manage print and electronic media have mastered the information and economy of this century. Within an hour there have been many events that have become the center of attention for the scientific community. As educated people we should pay close attention to what really happens around us including economic, social and cultural issues. Events in this world will experience a very fast development, let us take the attitude and actions that should be done by providing solutions to such a very fast event. We live in an industrial age based on scientific science. That way we should also have the ability of scientific thinking trained. In this way developed and developing countries can produce its development and achievements to state its existence, and develop its knowledge effectively.

The fate of humanity and ethnicity will end up at least be threatened by the actions of hegemonic owners today. In this paper we will discuss the problem, the function of terrorism in the economy by explaining some of its forms and the effects and dangers of some of the following items Globalization and The invisible hand (invisible hand):¹

1. Criminal acts of economic terrorism
2. The debt of economic terrorism
3. Militaryization of economic terrorism
4. The colonization of economic terroris
5. Espionage economic terrorism
6. Hiden economic (pseudo economic) Terrorism
7. Money laundering in economic terrorism
8. International companies and economic terrorism activities

¹Zaid Rumani, *ḡahīrāt Irḡhab al-Duwal* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2001), 17–19.

The phenomenon of economic terrorism is a very dangerous act that can destroy mankind:²

GLOBALIZATION THE INVISIBLE HAND (THE ARTIFICIAL HAND)

The mass media has proclaimed to us the good news that globalization and the bright future horizon will be enjoyed by the world's population at this time. Liquefaction and movement of money can be done in a very fast time like lightning in indefinite space and time. It can not be denied about the virtues and benefits of the currency since it was discovered in the 7th century BC. Money has made breaking up of brotherly ties and relationships, quarrels and anger. But money can also improve the situation and raise the standard of living and establish the truth. Banks have spread everywhere very quickly, with a vast network reaching all corners of the world with clients everywhere with high mobility. The enormous capital that can be availed at any time from Western financial institutions like an iceberg struck by the sun will glide like snow covering the entire surface of the ground beneath it, even more so. Even the capital itself is stronger than the countries in the world. The millions of billions of billions of dollars in the New York, London, Tokyo stock markets have been made thrones by the kings who have mastered them and some of the names of such capitalists as George Soros, lfred Winslow Jones, Waddill Catchings, Henry Kravis, Nick Leeson, Hyman Minsky, Michael Milken, Robert Vesco, Bill Gates and other names. They mobilize their capital according to their benefit and as they wish. Their benefits are linked to getting a rare opportunity and opportunity to swallow up competitors and rival companies. They also control the prices of goods and currencies, in order to gain multiple benefits from loans and receivables they provide to countries in need. They can also cancel the agreement for political reasons or provide economic recipes that have very adverse side effects to the economic health of a country they inject. They are the hidden armies that control the world economy, the free market, the laws and the rules of commerce that the world powers must obey. These predators prey without pity on either the victim who has power or powerless at all, will remain

²Rizqullah Hailan, *Mutaqaddimāat al-Iqtisādiyyah* (Dimasq: Dar al-Hisad, 1998), 15.

the target and the prey to be wiped out without the rest. In the nerves and minds they have attached to the love of greatness and power that continues to grow in line with the increase and achievement they get. They have provided direction and planning on consumption maps, investments that must be announced in the media they monopolize themselves. It is they who manage the media, when the information is raised and when the planning and steps of economic intervention should they hide from any media. The globalization brought about by the media is not as simple as what is portrayed and even the contrast of globalization is very complicated to understand if it has been seen several different lattices. Sometimes there is an opportunity to renew the capital and the sustainability of its hegemony over a market it has long held. On other occasions they have the opportunity to raise the value of shares and capital in the world market in accordance with SOPs that have been agreed upon either officially or in the hidden. While on another occasion is a situation that can be a trap both the owners of capital if he fall into it.³

Globalization calls for a decrease in the minimum wage for workers to win global competition. Globalization will also make the workers no longer have the honor of a human being who has all kinds and basic rights that he has since birth. Because workers have to hurry, and lie exhausted to pursue side income to ensure the life of their family in order to reach the level of consumption of modern society. Earnings that must be set aside to deal with the changing situation, he must demonstrate his expertise and patent rights in order to stand upright in front of today's hero that is the owner of the hidden hand (Invisible Hand). The saddest thing can be seen from the statistical data that the growth of poverty rate is increasing in this globalization era. The number of homeless children in the third world who eat rubbish has become hundreds of thousands. Children are used as spare parts, thousands of victims of terrorism are planned for the program of cleaning the area rich in natural resources.⁴

CRIMINAL ACTS OF ECONOMIC TERRORISM

The criminal act of terrorism provides a burden of losses that are not the least good moral and material losses. Additional costs to

³Rumani, *ṣāḥīrāt Irḥāb al-Duwal*, 308.

⁴Rumani, 309.

intelligence legal institutions. Moral loss can be felt by society in terms of humanity, social both individually and society.

No criminal terrorism has disrupted the world economy on a large scale. Awareness about the magnitude of the burden caused by terrorism is still not present in the countries that become victims. The paranoia in the costs incurred by terrorism in a country has been widely discussed but has different perspectives that have not yet been integrated into a standard conclusion. Sometimes direct losses affecting individuals, communities and infrastructure and the allocation of state budget funds due to terrorism. Terrorism also results in the scarcity of goods. Counting real numbers due to terrorism is quite difficult to do. Takaful in society to deal with terrorism is urgently needed. Can be distinguished direct economic losses due to this terrorism and indirect economic losses. Direct loss is the victim of life, property while indirectly is the cost of enforcing justice due to this terrorism which sometimes runs ineffectively. Let the community along with the government try to prevent the phenomenon of terrorism by eliminating its causes.⁵

DEBT DUE TO ECONOMIC TERRORISM

The world now lives in darkness in various shapes and colors of income from this world 75% centered on a quarter of the world's population while 25% are in the hands of poor countries. Debt problems are considered the most complicated issue of the modern era. The debt of third world countries has reached 1.4 trillion US Dollars according to UN reports at a meeting in Copenhagen. Most observers fear such a huge debt will be a weapon for rich countries in creating modern colonialism that has been going on for a long time. History will always be repeated but the actors and actresses, and the directors are different but the scenario is the old scenario played repeatedly.⁶

We can compare the world's financial and banking systems with past slavery systems. Workers in the slave system can not leave their jobs. Workers must work steadily to buy staple goods at very high prices, with very low wages from the same company.

⁵Abd al-Said Ismail, *Terrorism and Economic and Their Impact on Currency* (Kairo: Dar al-Nahdah, 2016), 103.

⁶Rumani, *ẓahīrāt Irḥāb al-Duwal*, 118.

The purpose of the owners of the capital as well as the owners of the company and the creditors is not the repayment of the debt, nor does it make the workers hungry but the owners of the capital want their workers and the debtors to have a lasting engagement in order to be exploited on an ongoing basis. This system of slavery is prevailing throughout the world because it has been dominated by the global economy. The newly independent nation will find its country in a state of weakness, unable to finance its own needs. This will make the newly independent country will continue to depend on donor countries that are increasingly difficult to detach from them. If developing countries join and are in the global economic system, these countries will remain underdeveloped and will continue to be crippled and deceived by the perceived relative growth. Real growth has helped the growth of the global economy enjoyed by large capital owners. Once the capital is transferred in large quantities caused by various factors the impact is to increase the financial crisis in Muslim countries. Some of the capital possessed by the Islamic world is invested in developed countries with an amount not less than 700 billion US dollars. ⁷says (the movement of capital from developing countries to developed countries is like a blood transfusion done to the sick to the fit. ⁸says the weakness of developing countries And the global economic system will permanently create a developing country that will not be able to rise forever and remain a slave to the industrialized countries. Try to protect domestic trade and develop economic capabilities undertaken by developing countries to become self-reliant is terrorism Economy.⁹

THE MILITERATION OF ECONOMIC TERRORISM

Humanity in a state of danger, because humans in the past have not possessed weapons of mass destruction but now people have been competing in melikinya. Violence must exist in the life of the state as where violence also exists in the life of the individual, but the international condition with the existence of globalization has removed the peace because of the lack of balance of power.

⁷Fili Brant, *Law and Economics Issues in Subprime Litigation* (Venice: University Press, 2008), 36.

⁸Ismail, *Terrorism and Economic and Their Impact on Currency*, 103.

⁹Hailan, *Mutaqaddimāt al-Iqtisādiyah*, 15.

Spending on weapons production is more than 550 billion US dollars per year. To produce the weapon has employed more than 400,000 experts which means 40% of experts and experts have focused on weapons manufacture. The industrialized countries are the cause of the widespread production of weapons of mass destruction and have created sustained disputes in developing countries. Various weapons have been created including the results of Japanese research in China before the second world war was adopted by the United States (Unit 371), research submitted as compensation for the discharge of Emperor Hirohito to be hung in the San Francisco United States at that time became the UN headquarters. The weapon is a toxic gas weapon that is far more devastating and deadly on a wide scale. During World War II, the arms production and development race reached its peak, employing women and children to produce the first Jet aircraft in Germany and U Boat submarine. But the allies gathered all the experts to create a new weapon to be used in Hiroshima and Nagasaki which is a small model of terrorism compared to what is happening and is expected to happen in the future.

COLONIAL ECONOMIC TERRORISM

Muslims have gained favorable news with the release of Muslim countries from physical colonization in the form of military occupation by the countries of Western and Eastern invaders. But the colonizers did not go away. They leave a strong influence on the nation they left behind and made it bound by its terms and laws. Natural resources of ex-colonial countries can be exploited at any time. They hide behind the slogans of development and economic development with monopoly mega-projects controlled by foreign nations. The prevailing economic pattern is very detrimental to Muslims, low per capita income, chronic and continuous problems continue to occur. The national product has never improved, the Islamic world has no independent technology industry. The life of the Muslim community in any country of the world is merely consumptive unless only a few of these countries seek to rise from the economic colonization which is very difficult to escape from it. The form of colonization that can be felt one of them is the creation of a fake image imaging. Which later became puppets, insurrection engineering, and other political plots. This causes the balance of payments in the Islamic world to

experience big problems. The Islamic world has become a cash cow for capitalist capitalists, so the doors of sustenance for those who do not belong to their group become more difficult to open. Muslims have been forced to eat the haram, then the invaders have eliminated the minds of Muslims which are lawful and which are haram. The Capitalist economic system of the West has succeeded in controlling almost the entire world economy including the Islamic world, so there is no longer any opportunity for Muslims to move a bit. The economic impact of colonialism in the Islamic world is very much that continues to make an impression on the present.¹⁰

1. Invaders allocate natural resources for special welfare. Foreign capital is used to fund the war and then dredge the wealth that exists in these countries, foreign companies serve as the managers of the benefit of the invaders. Thus other financial and economic institutions such as the Bank have been the catalysts for the mutation and regulation of gold owned by the West at the end of the nineteenth century. The West has devoted all their capital and resources to produce consumptive, tertiary goods which Then marketed to an avid Islamic world with these products coupled with ads that are very tempting and intensive. Not only is there Western banking institutions offering ease of lending to the governments of developing countries including the ensuing Muslim countries and as compensation is that the country sells and delivers its natural resources at a price that very cheap.
2. The monopoly of trade in foreign trade is also carried out by the countries of large capital owners. Especially Western countries. They have also mastered domestic trade. In Muslim countries like North Africa they market products not only by trade but also by permanently settling with thousands of representatives in the region down to the Arabian Peninsula and to Southeast Asia this ends in a more efficient way with Producing their commodities by holding the patents and the portion of the profits that have been arranged for submission to cheap labor in China.
3. Major industrialized countries are always trying to shut down the domestic industries in the Islamic world as it has done to IPTN, PT PAL and other industries no different from those done in the Middle East or in other parts of the Muslim world. This is done

¹⁰Ainur R. Shopian, *Etika Ekonomi Politik* (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), 168.

to ensure that these countries remain dependent on the West in everything, both economic, military and cultural.

4. Monopoly control of natural resources in the Islamic world, especially minerals and mines, such as petroleum, gold, iron and copper to uranium. The occupiers have long since abandoned Muslim countries but are replaced by big companies.
5. The economic invaders supported an integrated rice field and management system that made the Muslims unable to enjoy the plantation and agricultural products.

This is partly the impact of the colonization of Western economies that penetrated the whole Islamic world. They have produced all the tools to accelerate the natural resource exploitation mechanisms that make Muslims always dependent and economic terrorism continues to grow and flourish.

ESPIONAGE AND ECONOMIC TERRORISM

Economic espionage is a tool and media that is already a liability for every capital owner and large industrial companies. This espionage has been practiced since time immemorial, the agent is officially recognized but works clandestinely. Today the issue is no longer a political balance and power between rulers and rulers, nor is the balance of rights to be heard for justice but has become the balance of the good to survive. We live in a struggle that determines the fate of mankind and the nations. Once the economy becomes transparent then everything has become transparent. Economics is the power and the basis of state and government mobility therefore economic espionage has an important role in developing countries and institutions, projects in this modern age. A role that can not be ignored. At present there is no self-sufficient country, or it can be self-sufficient. To meet the needs of a country trying to get it barter. Whether it's raw materials, human resources, and capital or management systems. All these aspects are part of national production, be it agriculture, industry, banking or public services. The profession of espionage or economic spy has become a profession and occupies an important position in the development of world economy. Espionage has the first dual function is a security function to keep secrets potentially leaked by the enemy, such as phototype, blueprint and any kind of secret government policy. And conversely spy function externally is

to get information about the activities of enemies or rivals either in the form of technical or policy. The important information that is usually sought by this economic espionage is:¹¹

1. What will happen in the short and long term?
2. What are the shortcomings and strengths and potentials and planning of other industry sectors?
3. How can we influence and control others micro and macro?
4. To what extent can the opponent's power control economic and non economic factors within an entity or entity.

UNDERGROUND ECONOMY AND ECONOMIC TERRORISTS

The phrase used for the pseudo economy is Under Ground Economic, which is parallel economy, informal economy, dark economy, underground economy. The underground economy conducts clandestine activities and can not be officially detected and exists in government economic activity. Including unreleased legal production in sectors, industrial agriculture, development projects, domestic trade, tourism, hospitality, transportation and cargo, finance and insurance, public and social services. Some economists exist that support the underground economy because it has advantages of several sides and also has shortcomings from the other side. The underground economy can improve the welfare and standard of living in certain situations, usually of a limited nature.¹² Some economists argue that the underground economy will have an adverse effect on companies in the government sector as it will incur extra costs. Workers get additional jobs on the other hand decreased worker productivity in public companies. Thus the wages of workers received more lace from the official wage (UMR). This will obviously affect the national income. It is no secret that there is a connection between the real income achieved in the underground economy and local and international terrorist activities and support for perpetrators of violence worldwide. Given the economic linkage of the underground with economic crime, the domestic ministries in some countries of the world established a special body to arrest the perpetrators of money laundering, and reveal the linkage of economic crime perpetrators

¹¹Muhsin al-Khudhari, *Al-Jasūiyat al-Iqtisād* (Kairo: Dar al-Aqaid, 1992), 17.

¹²Zaid al-Rumani, *Al-Nawāfiz al-Iqtisādiyah* (Riyadh: Dar al-Thariq, 2001), 120.

with terrorism. Many countries have sought to cooperate in tackling economic crimes but have little to do with terrorism. A study has explained the profitability of mafias resulting from the darker chapters of some countries having reached 50% of the national income (GNP). Some even get information about the profits of the underground economy has earned about 110 billion US dollars. This has clarified the role of the underground economy that has controlled the economy of a developing country through black markets in different parts of the world. However, developed countries are also experiencing the same thing still feel the impact of this underground economy. Money laundering is increasing year by year around the world in accordance with existing monetary developments. Economic actors that land, drug traffickers and money-laundering brokers have been able to increase their revenues through black market and currency trading, gold trading, liquor, gambling, prostitution and drugs.¹³

MONEY LAUNDERING AND ECONOMIC TERRORISM

Drug traffickers have invested in property by moving their capital abroad through foreign investment companies. This company exists in countries that are easy to hide. So that core companies can not be examined against it. Then the stealth company again made loan transactions to recycle capital which was then handed over to the smugglers and drug traffickers. UN records in money laundering carried out by underground economic actors and drug traffickers and black market managers have reached 120-500 billion US dollars. It is unfortunate that companies that engage in money laundering practices, both foreign and local, are very difficult for the government to audit its documents, especially financial reports and transactions. The company is engaged only in the field of money laundering that comes from drug transactions, gambling, prostitution and all kinds of crimes. This company can camouflage by moving in property and investment. This money laundering is known as white-collar crime. An activity laden with unlawful acts, such as corruption and other forms of crime that include :¹⁴

¹³Hamdi Abdul Azim, *Al-Iqtisād al-Ālam fi Ma'ziq* (Beirut: Dar al-Qalam, 2009).

¹⁴Azim, 38-44.

1. Illicit trading activities consist mostly of imported products without paying import duties, prostitution, and trafficking networks.
2. Smuggling, goods and weapons through borders, illegal markets and illegal currency trading, illegal granting of visas by criminals who fled from other countries.
3. Smuggling of counterfeit money and securities and withdrawing in destination country. Money laundering has become a master weapon that not only applies in third world countries but also mushroomed in developed countries that cause problems. Unlike the underground economy that is not recorded or recorded by the government is not necessarily a criminal act. Unlike the case with money laundering that clearly has legalized money the results of unlawful acts and norms and morals. Sometimes this underground economy has played a role in reducing the government duty in providing jobs and producing the needed goods only such products are not recorded. While money laundering is one form of modern economic terrorism.¹⁵

INTERNATIONAL COMPANIES AND ACTIVITIES OF ECONOMIC TERRORISM

International Company, Intercontinental, has grown rapidly, this is a new phenomenon in the world of economy, politics and social, the government is required to play its role in controlling the balance of this company's activities for the benefit. They produce a wide variety of goods and services, whose factories are located all over the world employing very large and inexpensive labor. This activity will affect the relations between countries both economic, political and cultural both in terms of positive and negative that must be considered by the countries involved in accordance with the size of its small role. For example, General Motors, Shell, Esso, IBM, Philips, these companies can no longer be mentioned in certain countries because their products are not from one country. Its products come from various countries and are marketed with a system that is constantly evolving and refining over time across countries and continents. These companies have an enormous turnover that can exceed the

¹⁵Andrew Blowers dan G. Thompson, *Ketidakteratan, Konflik dan Perubahan*, Terjemah Paul Sitohang (Jakarta: UI-Press, 1983).

wealthiest countries in Europe even with very fast growth. A number of reports have been made about this transnational company that the company has made a profit of about 90 billion dollars, of which one third comes from industrialized countries while the rest comes from developing countries.¹⁶ This figure is the old number, the percentage of investment of multinationals continues to increase by 12% per year. Thus in the early 70s the number had reached 150 billion dollars, 250 billion dollars in the 80s. While in 2003 has reached 300 billion dollars. Multinational corporations have become a major force because of their growth rates doubling the growth of advanced industrial countries in Europe.¹⁷ Researchers have stated that the achievements that multinational corporations have realized in one year have reached \$ 500 billion - 1/5 of the national production of each country in the world. This information and data suggests how big the role of multinational companies and their impact on the world economy. These big companies greatly maintain their confidentiality in investment information, operations, profits, currency exchange. The managers of this company avoid the debate and research on company information whether committed by individuals or institutions submitted in scientific seminars. Because the owners of these companies are aware that the information obtained by researchers and the public will endanger the company and will also draw the attention of the government to direct its attention to the activities of the company. That way the company is no longer free to move that will obviously disrupt the company's own benefit.¹⁸

The magnitude of multinational corporations in accordance with their production that has a captive market worldwide, with large funds, extensive experience has allowed this company to conduct any research. The company is capable of brain bombing or the transfer of experts and experts in various fields in the third world to the United States. Mastery of some international companies in the field of engineering has penetrated the mastery in the political, social. Therefore, these companies have played a political role as compensation for the technological advances they have served. Transnational corporations are a centralized company in full control

¹⁶al-Rumani, *Al-Nawāfiẓ al-Iqtisādiyyah*, 118.

¹⁷al-Rumani, 20.

¹⁸Shopian, *Etika Ekonomi Politik*, 116.

of all subsidiaries spread all over the world. The parent company is like the brain and the central nervous system that controls all the organs. The company is always growing which then becomes a giant company. Howard Berluther says (“the world has been in the hands of some international corporations that range from about 500 to 600.”¹⁹ These big companies invest and lend to third world countries with all the unfavorable, At all, but as a result of many factors the loan is still done. Even the profits dredged by these international companies is greater than the profits derived from the developed countries. The cause of the growth of this company are the principles adopted by the company that is capitalist principles (The capital has no state but the country is the investment market.) The principles of riba are very prominent in these transnational corporations. These companies control the value of currency and international banking. The savings and loan companies are not engaged in finance Which is clean but he engineered the condition of the world’s gold reserves, and used the reserves according to their rules of play. So that in an instant it can destabilize the economies of poor countries which then fall in the grip of the world’s ruling organizations.²⁰

International companies have controlled 50% of world trade, which markets 90% of basic goods to poor countries with the rest marketed to the second world. The industrialized countries are the owners of these multinational corporations while the extension of their hands in the form of capital and currency moves freely through these multinational corporations. Can be seen in decades of investors and savings and loan companies have generated profits from lending rates nearly tripled. A worldwide system is a ribawi system that has advocated the southern half of the world in other words making the underdeveloped country no longer rises with a double loan that has been conditioned to no longer do anything. The destruction of a society for the resurrection of other peoples, the destruction of the continent for the resurrection of another continent, is diluted by the layers of society for the rise of other layers, wiped out by monopoly to preserve a wider monopoly and greater scope. Multinational companies will not be known before we can get to know the impact

¹⁹Syaikh Salih Kamil, *Ṭaṭawur al-Amal fi Maṣārif al-Islām Mashākil wa Afaq* (Kairo: Bank al-Islami wa Tanmiyah, 1977).

²⁰Sami Habil, *Niẓām al-Murāb al-Ālam* (Dimasq: Dar al-Mustaqbal, 1991), 28.

it left behind. The impact left by these multinational corporations is not only limited to the economies of a single country or continent but has penetrated deeply into politics and societies. The Overseas Company is the largest and most prominent investment company in the world that started operations after World War II.²¹

The standards and benchmarks used by this company are the volume of world production. In accordance with the purpose of capital and investment has no country but the country is the capital market and investment itself. United Nations Conference and Trade Development, has issued a statement about the hegemony of these companies in the 80s, the world cotton business has been controlled as much as 90% by 15 major companies of the world. Three companies have controlled 75% of the world's banana trade, while the chocolate trade has been controlled 75% by five companies while tobacco is controlled by 90% by six companies to produce cigarettes.²² In the millenium century the losses of developing countries increased due to the hegemony of the company, losses of developing countries reached 50-100 billion US dollars per year. The UN statistics table indicates the magnitude of the role played by these multinationals in the import sector in developing countries as much as 85% which consists entirely of food commodities. While the trade in their raw materials has contributed 90% and 95% of the management of mining, iron, gold, copper and uranium including petroleum. The problem is the development of technology in the world in line with the development of multinational companies.²³ Not as expected that technology should be used to simplify the life of society but has turned into a tool of exploitation and exploitation of nations living in developing countries. These companies seek to unite the world market systematically and operate in a monopoly. The worrying activity of these companies is that technological equipment of any kind has become a trade and not as a positive positive scientific tool for mankind. This will change the mindset of people who are in consumptive importing countries. Moreover, the potential for exploiting technology for developing countries will be even smaller as its position is merely a consumptive

²¹Muhammad al-Sayid Abdussalam, *Al-'Amn al-Ghizai li al-Waṭān al-'Arabi* (Kuwait: Mathabi' al-Risalah, 1993), 21.

²²Al-Rumani, *Al-Nawāfiz al-Iqtisādiyyah*, 16.

²³Al-Rumani, 103.

country that has never applied the science learned in established and operated universities at enormous expense. The United Nations Conference on Trade and Development describes the results of the research that the investment project and the impact it caused by the use of technology were a negative impact.

CONCLUSION

New World order, or a new world system, in fact there is nothing new, when there is strong spiritual restraints, clear moral values. They impose the will of thought and ideology, its laws upon society. Which country is the luckiest who has material, military power and never attempts to impose charges on the world already in his hands ?. The effort is in sight that we can see and hear through print and electronic media that are mostly misleading, to collect widespread treasures everywhere in the places they want. This is not a new thing by calling it a new world system. It may be that the so-called new incessant print and electronic media play a role in the activity, to camouflage against the crimes they committed. Is it called something new when the wealth of the weak is collected collectively by the strong and belongs to the strong ?. Economics in the real sense is not just a matter, it is a certain media that can explain many events in history. Not many changes have occurred just robbery has been run effectively and quickly with a lot of treasure and can be stored in a bag that is smaller and more practical. Activities based solely on the merits and benefits of rules and norms and forgetting the social dimension of economic activity are a great danger. Have not we now become prisoners of the elected group in the era of globalization. They have found a way to master millions of dollars in minutes or hours. Are we going to enter world governance once the concentration of wealth is completed in a narrow allocation ?. The abyss of poverty will gap the difference between the rich and the poor will become more real. The emergence of jealousy, against the economic bats that always sucks blood.

REFERENCES

- Abdussalam, Muhammad as-Sayid. *Al-'Amn al-ghizai li al-Waṭān al-'Arabi*. Kuwait: Mathabi' ar-Risalah, 1993.
- Azim, Hamdi Abdul. *al-Iqtishad al-Alami fi Ma'ziq*. Beirut: Dar al-Qalam, 2009.
- Blowers, Andrew, dan G. Thompson. *Ketidakmeratan, Konflik dan Perubahan*, Terjemah Paul Sitohang. Jakarta: UI-Press, 1983.
- Brant, Fili. *Law and Economics Issues in Subprime Litigation*. Venice: University Press, 2008.
- Habil, Sami. *Nizām al-Murban al-Alami*. Dimasq: Dar al-Mustaqbal, 1991.
- Hailan, Rizqullah. *Mutaqaddimāat al-Iqtisādiyyah*. Dimasq: Dar al-Hisad, 1998.
- Ismail, Abd al-Said. *Terrorism and Economic and Their Impact on Currency*. Kairo: Dar al-Nahdah, 2016.
- Kamil, Syaikh Salih. *ṭaṭawur al-Amal fi Maṣārif al-Islām Mashākil wa Afaq*. Kairo: Bank al-Islami wa Tanmiyah, 1977.
- Khudhari, Muhsin al-. *al-Jasusiyah al-Iqtishadi*. Kairo: Dar al-Aqaid, 1992.
- Rumani, Zaid. *zahrāt Irḥab al-Duwal*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2001.
- Rumani, Zaid ar-. *Al-Nawāfiz al-Iqtisādiyyah*. Riyadh: Dar at-Thariq, 2001.
- Shopian, Ainur R. *Etika Ekonomi Politik*. Surabaya: Risalah Gusti, 1997.

STRUKTUR PEMIKIRAN DAN GERAKAN ISLAM KONTEMPORER

Sokhi Huda

UIN Sunan Ampel Surabaya
Email: sokhi.huda@yahoo.co.id

Abstract: *The contemporary era of the Islamic world is characterized by a passion for building its own life. This spirit encounters a number of new problems at both internal and external levels. Hence, the variations of Islamic progressive thought and movement emerged to provide solutions to these problems. This variation exhibits its distinctive character and can be shaped into a general pattern of structures composed of five aspects and fourteen components. The ideotheological aspect base consists of the principal sources and joints of Islam and prophethood. The methodological spectrum aspect consists of the legacy of Islamic tradition, law, and methodology. The aspect of ideality concept consists of the concepts of Islam and Muslims and the concepts of comparison of Islam and its treasures. The aspects of action zone consist of behavior, science and technology, politics, and social interaction. The aspects of reality and solutions consist of the reality of Islam and Muslims, the problems of Muslims, and progressive solutions. All these aspects and components move in a hierarchical and circular manner. Hierarchical motion shows the vertical-interactive relation from the highest level to the lowest level. Circular motion shows the referential relation of the lowest level that seeks to trace its sources at the highest level for the fulfillment of progressive solutions with reinterpretative and historical approaches.*

الملخص: تتميز العصر المعاصر في العالم الإسلامي بشغف لبناء حياته الخاصة. وتواجه هذه الروح عددا من المشاكل الجديدة على الصعيدين الداخلي والخارجي. ومن هنا ظهرت

اختلافات الفكر التقدمي الإسلامي والحركة لتقديم حلول لهذه المشاكل. ويظهر هذا الاختلاف طابعه المميز ويمكن أن يتشكل في نمط عام للهياكل المكونة من خمسة جوانب وأربعة عشر مكونا. تتكون قاعدة الجانب الأيديولوجي من المصدر والمفصل الأساسي للإسلام والنبوة. ويتألف جانب المنهجية من تراث التقاليد الإسلامية والقانون والمنهجية. إن مفهوم مفهوم المثالية يتكون من مفاهيم الإسلام والمسلمين ومفاهيم المقارنة بين الإسلام وكنوزه. وتتألف جوانب مناطق العمل من السلوك والعلوم والتكنولوجيا والسياسة والتفاعل الاجتماعي. وتتكون جوانب الواقع والحلول من واقع الإسلام والمسلمين، ومشاكل المسلمين، والحلول التقدمية. كل هذه الجوانب والمكونات تتحرك بطريقة هرمية ودائرية. الحركة الهرمية تظهر العلاقة العمودية التفاعلية من أعلى مستوى إلى أدنى مستوى. الحركة الدائرية تظهر العلاقة المرجعية من أدنى مستوى تحاول تتبع مصادرها على أعلى مستوى لتحقيق الحلول التقدمية بمنهج إعادة التفسير والمنهج التاريخي.

Abstrak: *Era kontemporer dunia Islam ditandai oleh semangat untuk membangun kehidupannya sendiri. Semangat ini menghadapi sejumlah problem baru pada level internal maupun eksternal. Oleh karena itulah muncul variasi pemikiran dan gerakan progresif dunia Islam untuk memberikan solusi terhadap problem-problem tersebut. Variasi ini memperlihatkan karakter khasnya dan dapat dibentuk ke pola umum struktur yang tersusun atas lima aspek dan empat belas komponen. Aspek basis ideoteologis terdiri atas sumber dan sendi pokok Islam dan kenabian. Aspek spektrum metodologi terdiri atas warisan tradisi Islam, hukum, dan metodologi. Aspek konsep idealitas terdiri atas konsep-konsep tentang Islam dan muslim dan konsep-konsep perbandingan tentang Islam dan khazanahnya. Aspek zona aksi terdiri atas keperilakuan, sains dan teknologi, politik, dan interaksi sosial. Aspek realitas dan solusi terdiri atas realitas Islam dan muslim, problem-problem umat Islam, dan solusi progresif. Semua aspek dan komponen ini bergerak secara hirarkis dan sirkular. Gerak hirarkis menunjukkan relasi vertikal-interaktif dari level tertinggi sampai level terendah. Gerak sirkular menunjukkan relasi referensial dari level terendah yang berusaha untuk melacak sumbernya pada level tertinggi untuk pemenuhan solusi progresif dengan pendekatan reinterpretatif dan historis.*

Keywords: *pemikiran, gerakan, Islam Kontemporer*

PENDAHULUAN

Kehadiran era kontemporer tidak hanya terjadi di dunia global tetapi juga di dunia Islam. Hal ini secara umum ditandai oleh semangat baru sebagai bentuk dialektika historis. Meskipun terdapat sejumlah referensi yang menyatakan bahwa era kontemporer terjadi pasca Perang Dunia II sebagaimana kajian Brian Brivati¹ dan kajian Seyyed Hossein Nasr,² tetapi perspektif lain semisal kajian Peter N. Stearns³ juga layak dipertimbangkan. Pada era kontemporer ini, realitas historis dunia global dan dunia Islam sendiri berusaha untuk membangun citra baru sebagai respons terhadap era sebelumnya dan untuk mewujudkan kondisi kehidupan yang diinginkan oleh keduanya. Untuk keperluan ini, era kontemporer melengkapi dirinya dengan perangkat-perangkat yang diperlukan semisal landasan filosofis, konsep pemikiran sampai gerakan-gerakan praksis.⁴

Di dunia global, era kontemporer memperlihatkan wajah aspek-aspek penting politik, budaya, dan ekonomi yang terjadi di Timur Tengah, negara-negara Barat dan negara-negara Asia, di samping ilmu pengetahuan dan tren sosio-teknologis. Hal ini ditunjukkan oleh kajian-kajian Christopher Rootes,⁵ Sean O'Hagan,⁶ dan David Crystal.⁷ Era kontemporer juga menghadapi sejumlah tantangan dan problem tertentu. Akan tetapi kajian ini secara khusus memfokuskan pada sejumlah tantangan dan problem era kontemporer dunia Islam yang terkait dengan kontribusi pemikiran dan gerakannya.

Era kontemporer dunia Islam bersamaan dengan semangat antikolonialisme sebagaimana kajian Nasr di atas menghadapi sejumlah tantangan dan problem baru (hak asasi manusia, minoritas

¹Brian Brivati, Julia Buxton, dan Anthony Seldon, *The Contemporary History Handbook* (Manchester: Manchester University Press, 1996), xvi.

²Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization* (New York: HarperCollins, 2002), 148–52.

³Peter N. Stearns dan et.al., *World Civilizations: The Global Experience* (New Jersey: Longman, 2011). Stearns menggunakan istilah historis “tahap terbaru sejarah dunia” (1914-sekarang), bukan istilah “kontemporer” menurut perspektif Brivati dan Nasr.

⁴Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, 148–52.

⁵Martin Klimke dan Joachim Scharloth, *Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977* (New York: Palgrave MacMillan, 2008), 295–305.

⁶Sean O'Hagan, “Everyone to the Barricades,” *The Observer*, 20 Januari 2008.

⁷David Denison dan Richard M. Hogg, *A History of the English Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 420–439.

muslim, ekonomi, politik, dan radikalisme) yang mendorong banyak respons dari kalangan muslim sendiri khususnya. Atas dorongan ini era kontemporer dunia Islam diwarnai oleh kemunculan pemikiran dan gerakan dari sejumlah pemikir dan aktivis. Hal ini sebagaimana diinisiasi oleh Nasr Abu Zayd dalam bukunya *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*⁸ dan Ibrahim M. Abu-Rabi' dalam bukunya *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*.⁹ Para pemikir dan aktivis ini berusaha untuk memberikan kontribusinya terhadap semangat baru tersebut dengan berbagai variasi perspektifnya masing-masing. Kontribusi mereka memperlihatkan arus besar gelombang intelektual dan gerakan Islam kontemporer. Variasi pemikiran mereka menarik untuk dicari pola umum yang membentuk struktur tertentu. Struktur ini selanjutnya dapat berfungsi sebagai instrumen untuk memahami pokok-pokok aspek dalam pemikiran dan gerakan Islam kontemporer.

Narasi di atas minimal melahirkan tiga persoalan yang penting dan menarik untuk dikaji, yaitu 1) bagaimanakah masa dan realitas era kontemporer di dunia Islam dalam dialektikanya dengan masa dan realitas era kontemporer global?, 2) bagaimanakah respons para pemikir dan aktivis di kalangan muslim terhadap semangat baru dan sejumlah problem era kontemporer di dunia Islam?, dan 3) bagaimanakah pola umum yang membentuk struktur pemikiran dan gerakan Islam kontemporer? Tiga persoalan ini memerlukan kajian dari perspektif teori-teori sejarah, pandangan-pandangan filosofis, kajian-kajian sosiologis, dan pandangan-pandangan metodologis tentang pemikiran dan praksis Islam kontemporer. Perspektif terakhir ini berkaitan dengan realitas era kontemporer sebagai refleksi doktrin dalam dunia empiris yang memerlukan kerangka metodologi tertentu. Kaitan dengan hal ini secara sederhana ditunjukkan oleh Nasr yang menyatakan bahwa terdapat keinginan yang kuat untuk melestarikan identitas dan karakter dunia Islam sebelum invasi peradaban Barat modern yang nilainya terus berlanjut.¹⁰

⁸Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

⁹Ibrahim M. Abu-Rabi', *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006).

¹⁰Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, 148–52.

Urgensi kajian tentang pemikiran dan gerakan Islam kontemporer, termasuk di Indonesia, telah menarik perhatian sejumlah penulis. Di antaranya adalah kajian-kajian Rizal Sukma dan Clara Joewono,¹¹ Syamsul Arifin,¹² Kunawi Basyir,¹³ Imam Taufiq,¹⁴ dan Luk Luk Nur Mufidah.¹⁵

Sejumlah kajian tersebut memberikan kontribusi yang berharga tentang pemikiran dan gerakan Islam kontemporer. Akan tetapi sejauh itu, dan atas dasar penelusuran secara luas, belum ada kajian yang membahas struktur pemikiran dan gerakan Islam kontemporer. Kajian ini berupaya untuk memberikan kontribusi tentang persoalan tersebut.

PROFIL ERA KONTEMPORER DI DUNIA ISLAM

Era kontemporer dunia Islam ditandai oleh realitas politik, dialektika budaya, dan spirit untuk melestarikan identitas dan karakter budaya. Era kontemporer dunia Islam juga ditandai oleh keinginan untuk membangun kehidupannya sendiri yang terlepas dari hegemoni pihak lain yang dikenal kolonialis, sehingga muncul istilah era poskolonialisme sebagai identitas periodik era kontemporer. Pada kenyataannya, ketika berbagai belahan dunia Islam bangkit dengan caranya masing-masing, mereka menghadapi sejumlah problem baru pada level internal maupun dalam relasinya dengan dunia global. Oleh karena itulah kemudian muncul gerakan-gerakan progresif dunia Islam yang bermaksud untuk memberikan solusi terhadap problem-problem tersebut secara intelektual maupun praksis.

Secara umum, era kontemporer dunia Islam bersamaan dengan semangat antikolonialisme yang melanda dunia pasca Perang

¹¹Rizal Sukma dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007).

¹²Syamsul Arifin, "Gerakan Keagamaan Baru dalam Indonesia Kontemporer: Tafsir Sosial atas Hizbut Tahrir," *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 14, no. 1 (Mei 2014): 117–138.

¹³Kunawir Basyir, "Menimbang Kembali Konsep dan Gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia," *Jurnal al-Tahrir IAIN Ponorogo* 14, no. 01 (2014): 23–45.

¹⁴Imam Taufiq, "Membangun Damai Melalui Mediasi: Studi terhadap Pemikiran Hamka dalam Tafsir al-Azhar," *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 14, no. 02 (t.t.): 295–318.

¹⁵Luk Luk Nur Mufidah, "Pemikiran Gus Dur tentang Pendidikan Karakter dan Kearifan Lokal," *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 15, no. 01 (Mei 2015): 91–110.

Dunia II, dan secara historis dapat ditelusuri narasinya dari periode runtuhnya Kerajaan Ottoman pasca Perang Dunia I. Dalam narasi ini dapat dipertimbangkan studi kritis Seyyed Hossein Nasr tentang peta dunia Islam¹⁶ di bawah ini sampai munculnya respons para pemikir dan aktivis progresif kontemporer di kalangan muslim.

Dalam studi kritis Nasr, pada peta dunia Islam abad XIII H./XIX M. dapat dilihat bahwa selain dari dunia Ottoman yang sedang sakit, Persia yang lemah, dan jantung Semenanjung Arab, sisa wilayah kekuasaan dunia Islam yang dijajah dalam satu bentuk atau bentuk lainnya oleh berbagai kekuatan Eropa dan, dalam kasus Turkistan Timur, oleh Cina. Perancis memerintah Afrika Utara, beberapa negara Afrika barat dan tengah, dan, setelah runtuhnya Kekaisaran Ottoman setelah Perang Dunia I, Suriah dan Lebanon. Inggris menguasai sebagian besar Muslim Afrika, Mesir, Muslim India, sebagian Muslim yang berbahasa Melayu, dan, setelah Perang Dunia I, Irak, Palestina, Yordania, Aden, Oman, dan Teluk Persia Emirat Arab.¹⁷

Selanjutnya Belanda memerintah Jawa, Sumatera, dan sebagian besar bagian lain dari Indonesia dengan tangan besi. Rusia secara bertahap memperluas kekuasaannya atas daerah-daerah Muslim seperti Daghestan dan Chechnya serta Caucasia rendah dan Asia Tengah. Orang-orang Spanyol menguasai bagian Afrika Utara pada saat mereka menaklukkan Muslim Filipina dan memaksa banyak orang untuk menjadi Katolik. Portugis kehilangan kepemilikan luas mereka sebelumnya di Samudera Hindia dan koloni dikendalikan dengan populasi Muslim yang hanya sedikit. Dalam konteks ini gerakan abad kemerdekaan negara-negara Islam mulai mencuat dengan basis etos agama Islam dan nasionalisme, yang mulai menembus dunia Islam dari Barat ke tingkat yang lebih besar lagi, dan menjadi lebih kuat selama abad XX.¹⁸

Dengan runtuhnya Kekaisaran Ottoman pada akhir Perang Dunia I, yang sekarang adalah Turki menjadi negara merdeka dan negara pertama dan hanya di dunia Islam yang mengklaim sekularisme sebagai dasar ideologi negara tersebut. Banyak negara mantan wilayah Eropa, yang telah mencari kemerdekaan sebelumnya, menjadi negara

¹⁶Lihat Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, 148–52. Lihat Abu-Rabi', *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, 2.

¹⁷Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, 148–152.

¹⁸Nasr, 148–152.

merdeka, sedangkan provinsi Arabnya ke selatan, sebagaimana telah disebutkan, jatuh di bawah kekuasaan kolonial Perancis dan Inggris secara langsung. Di Semenanjung Arab keluarga Saudi bersekutu dengan Wahabi, gerakan keagamaan yang agresif dan kadang-kadang keras, di Najd sejak abad XII H./XVIII M. Najd dan Hijaz bersatu pada tahun 1926 dan mendirikan Kerajaan Saudi seperti yang dikenal saat ini. Hanya tepi semenanjung dari Laut Arab ke pantai selatan Teluk Persia tetap berada di bawah kekuasaan Inggris, yang memerintah dengan bantuan shaykh lokal dan pangeran, atau amir. Mesir ditahan kedaulatan nominal, meskipun pada kenyataannya Mesir di bawah pengaruh Inggris.¹⁹

Pada akhir Perang Dunia II, dengan gelombang antikolonialisme yang melanda dunia, gerakan kemerdekaan mulai terjadi di seluruh dunia Islam. Segera setelah perang, India dipartisi menjadi Muslim Pakistan, sebagai bangsa Muslim terbesar, dan India sebagai bangsa mayoritas Hindu, di mana minoritas Muslim yang cukup besar terus hidup di sana. Pakistan sendiri dipartisi pada tahun 1971 menjadi Pakistan dan Bangladesh. Demikian juga setelah Perang, setelah pertempuran berdarah, Indonesia merdeka dari Belanda, diikuti oleh Malaysia. Di Afrika, negara-negara Islam di Afrika Utara melawan kolonialisme Perancis, mendapatkan kemerdekaan mereka pada 1950-an, kecuali untuk Aljazair, di mana pertempuran sengit untuk kemerdekaan, yang mengakibatkan kematian satu juta warga Aljazair, berlangsung. Aljazair akhirnya menjadi sepenuhnya merdeka pada tahun 1962. Demikian juga dengan negara-negara Islam di Afrika yang memperoleh kemerdekaan mereka dari Inggris dan Perancis, meskipun pengaruh ekonomi yang kuat dari mantan penguasa kolonial berlanjut sampai hari ini.²⁰

Pada 1970-an hampir seluruh dunia Islam setidaknya secara nominal merdeka kecuali untuk wilayah yang masih berada dalam kekaisaran Soviet dan Turkistan Timur. Dengan pecahnya Uni Soviet pada tahun 1989, bagaimanapun, wilayah mayoritas Muslim dari kedua Caucasia dan Asia Tengah menjadi merdeka. Hanya wilayah Muslim dikuasai oleh Rusia pada abad XIII H./XIX M. dan dianggap sebagai bagian dari masa kini oleh Rusia tetap berada di bawah dominasi politik eksternal, seperti yang dilakukan di daerah

¹⁹Nasr, 149–150.

²⁰Nasr, 150.

Muslim di China dan Filipina bersama dengan Kashmir dan wilayah Palestina.²¹

Lebih jauh menurut Nasr, kemerdekaan negara-negara Islam di zaman modern tidak berarti kemandirian budaya, ekonomi, dan sosial yang sesungguhnya. Jika ada, setelah kemerdekaan politik banyak bagian dunia Islam menjadi bagian budaya bahkan lebih ditundukkan dari budaya Barat sebelumnya. Selain itu, bentuk yang sangat tampak dari negara-bangsa yang dikenakan pada dunia Islam dari Barat adalah alien dengan sifat masyarakat Islam dan merupakan penyebab ketegangan internal yang besar di banyak wilayah. Di satu sisi, ada keinginan sebagian umat Islam untuk persatuan Islam yang bertentangan dengan segmentasi umat dan pembagian dunia Islam tidak hanya menjadi kuno, tetapi sering disalah pahami dan merupakan buatan yang baru. Di sisi lain, ada keinginan yang kuat untuk melestarikan identitas dan karakter dari dunia Islam sebelum serangan peradaban Barat modern, invasi yang nilainya terus berlanjut.²²

Keberlanjutan nilai tersebut menjadi ketegangan di dunia Islam dalam upaya pelestarian identitas dan karakternya. Sejarah kontemporer dunia Islam ditandai dengan ketegangan ini dan ketegangan lainnya, seperti yang terjadi antara tradisi dan modernisme, ketegangan yang kehadirannya sangat membuktikan bahwa tidak hanya Islam tetapi juga peradaban Islam masih hidup. Ketegangan ini sering mengakibatkan pergolakan dan kerusuhan yang menunjukkan bahwa, meskipun kondisi yang melemah peradaban ini karena penyebab eksternal dan internal selama dua abad terakhir (abad XIX dan abad XX), dunia Islam adalah realitas hidup dengan nilai-nilai agama dan budaya sendiri yang tetap sangat banyak hidup untuk lebih dari 1,2 miliar pengikut Islam yang tinggal di tanah yang membentang dari Timur ke Barat.²³

Menurut penulis, narasi studi kritis Nasr di atas memunculkan tiga poin penting tentang periode waktu dan realitas historis era kontemporer di dunia Islam. *Pertama*, era kontemporer dunia Islam berawal dari pasca Perang Dunia II. *Kedua*, awal periode ini bersamaan dengan semangat anticolonialisme yang melanda dunia. Semangat

²¹Nasr, 150.

²²Nasr, 151–152.

²³Nasr, 151–52.

antikolonialisme dapat dipahami sebagai ekspresi keinginan mandiri yang terlepas dari hegemoni kekuasaan negara-negara kolonial Barat yang bermisi ekplorasi kekayaan, kristenisasi, dan westernisasi. *Ketiga*, adanya keinginan untuk melestarikan identitas dan karakter dari dunia Islam berhadapan dengan invasi nilai budaya Barat yang masih berlanjut dan hal ini berakibat munculnya ketegangan internal dunia Islam. Di antara indikasi ketegangan ini adalah adanya pergolakan dan kerusuhan di sebagian wilayah dunia Islam.

Realitas dunia Islam pada era kontemporer merupakan bagian dari realitas kontemporer di dunia global. Seiring dengan adanya kecenderungan baru era kontemporer sebagaimana penjelasan Nasr di atas, nyatanya, ada sejumlah implikasi yang dialami oleh dunia Islam sendiri pada era kontemporer ini. Sejumlah implikasi ini adalah sebagai berikut:

1. Lemahnya keberdayaan untuk melestarikan identitas dan karakter dunia Islam karena berhadapan dengan invasi nilai-nilai budaya Barat yang masih berlanjut sampai sekarang. Tidak dapat dipungkiri bahwa sejumlah produk dunia Barat di bidang-bidang politik (contoh: demokrasi), budaya, serta kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi mengisi ruang-ruang kebutuhan umat Islam. Invasi nilai-nilai budaya Barat terhadap dunia Islam ini dapat berimplikasi munculnya sejumlah paradoks versi pandangan Ahmed di atas, yaitu paradoks behavioristik, paradoks politis, paradoks blok-blok ideologi politik, dan paradoks perspektif religius.
2. Munculnya ketegangan-ketegangan internal maupun eksternal dunia Islam. Ketegangan internal ini dapat dilihat pada kasus-kasus pergolakan dan kerusuhan semisal Perang Teluk dan radikalisme ISIS terhadap kelompok-kelompok lain sesama muslim. Sedang ketegangan eksternalnya secara utama dapat dilihat pada kasus 9/11 (tragedi *WTC Burn*, 11 September 2001), di samping perlawanan Muslim Palestina, perlawanan Muslim Afghanistan, *bombing* dan *suicide attack* di sejumlah negara termasuk di Indonesia, dan lain-lain.
3. Sejumlah problem sosial umat Islam yang terjadi di beberapa belahan dunia semisal problem-problem disharmoni relasi sosial internal dan eksternal, minoritas muslim di negara-negara Barat, diskriminasi gender di dunia Islam, hegemoni ekonomi oleh

dunia Barat, ketertinggalan kualitas pendidikan di dunia Islam, hak asasi manusia, ambiguitas politik di sebagian negara-negara Islam, dan fundamentalisme. Sejumlah problem ini terkait dengan ketegangan internal dan ketegangan eksternal tersebut di atas.

Sejumlah implikasi tersebut niscaya memerlukan pendekatan-pendekatan yang progresif untuk memenuhi keinginan mandiri dunia Islam yang terlepas dari hegemoni kekuasaan negara-negara Barat yang bermisi eksplorasi kekayaan, kristenisasi, dan westernisasi. Pendekatan-pendekatan progresif ini lahir dari para tokoh dan sarjana muslim yang hidup di belahan Timur dan belahan Barat. Sebagian dari mereka mengungkapkan pendekatan-pendekatan dalam bentuk pemikiran saja dan sebagian lainnya mengungkapkannya ke dalam bentuk pemikiran sekaligus gerakan praksis. Penjelasan hal ini selanjutnya dapat dilihat pada pembahasan selanjutnya di bawah ini.

STRUKTUR PEMIKIRAN DAN GERAKAN ISLAM KONTEMPORER

Para pemikir dan aktivis progresif kontemporer di kalangan muslim memberikan perhatian serius terhadap realitas ketegangan budaya dan problem-problem kontemporer di dunia Islam sebagaimana penjelasan di atas sehingga melahirkan konsep “reformasi pemikiran Islam” dari Nasr Abu Zayd²⁴ dan konsep “pemikiran Islam kontemporer” dari Ibrahim M. Abu-Rabi’.²⁵ Masing-masing konsep ini memberikan tekanan perhatian pada topik-topik dan tokoh-tokoh pemikir muslim kontemporer. Abu Zayd pada konsep “reformasi pemikiran Islam”, dalam konteks pemikiran Islam kontemporer yang penulis maksudkan, memfokuskan perhatian pada problem-problem kontemporer abad XX yang meliputi tujuh topik yang dilengkapi oleh eksplorasi dua kasus, yakni: 1) emergensi politik Islam yang terjadi di Mesir, Iran, dan Iraq, serta Indonesia, 2) rentang gerakan dari Reformasi (*Islāh*) ke Tradisionalisme (*Salaḥiyah*), 3) isu negara Islam, 4) politisasi Alquran, 5) debat intelektual tentang Alquran sebagai teks literer, 6) Islam kultural di Indonesia; demokrasi, kebebasan

²⁴Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*.

²⁵Abu-Rabi’, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*.

berpikir, dan hak asasi manusia (kasus 1), dan 7) negara Islam di Iran (kasus 2).²⁶

Dengan tujuh topik tersebut, Abu Zayd menyimpulkan bahwa Barat selalu ada dalam perdebatan tentang ‘Islam dan modernitas’ di Mesir, Turki, Indonesia, India, dan Iran serta wilayah-wilayah lainnya. Ketika Barat kultural menstimulasi dan mendukung adopsi nilai-nilai modern, maka Barat politis memiliki nilai-nilai ini. Lebih jauh, hal ini secara aktual telah mencetuskan resistensi yang riuh terhadap modernisasi yang dilihat sebagai sebuah Westernisasi yang mengabadikan hegemoni Barat. Kasus Iran merupakan contoh yang paling nyata keberhasilan implementasi Islamisme dan pendirian negara teokratis. Meskipun demikian, pada puncak sikap mental anti-politik Barat, para intelektual Iran aktif menerjemahkan dan menerbitkan teks-teks filsafat yang terkenal dari Barat, dengan demikian melapisi jalan perdebatan yang kuat dan bersemangat.²⁷

Fakta bahwa muslim Iran telah merasakan Islamisme memungkinkan mereka mengkritik pengalaman mereka sendiri dan berjuang untuk negara demokratis dan liberal yang hak asasi manusia dapat dipelihara dan dilindungi. Pada saat yang sama, satu fakta dapat diangkat, bahwa keberhasilan revolusi Iran merupakan basis untuk pendirian bukan dalam bentuk kekhalifahan atau *imāmīyah*, tetapi Republik, sebuah sistem politik Barat. Sistem pilihan parlementer dan presidensial –dengan batas-batas hukum Islam—merupakan bagian dan paket model status sebagai negara bagian yang diadopsi oleh Iran. Perangkat demokratis ini berarti bahwa warga Iran dapat mempunyai hak pilih kebebasan bagi mereka yang menghendaki perubahan ideologi keagamaan Iran. Akan tetapi Barat Politis, yakni Amerika Serikat, mencegah perkembangan positif ini ketika Mr. Bush mendeklarasikan Iran sebagai bagian ‘Poros Kejahatan’ (*Axis of Evil*), di samping Iraq dan Korea Utara.²⁸

²⁶Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, 37–79. Pada pembahasan tentang abad sebelumnya, yakni abad XIX, Abu Zayd menyebutkan bahwa pioner reformasi pemikiran Islam adalah Jamāl al-Dīn al-Afghānī. Pada abad XIX ini reformasi pemikiran Islam merespons empat problem mayor; (1) tantangan modernitas, (2) emergensi ulama baru, (3) emergensi tafsir baru al-Qur’an dalam kaitan dengan kritisisme Hadis (pemikiran ulang Sunnah), dan (4) pemikiran ulang makna al-Qur’an yang berkenaan dengan Islam dan Sains serta Islam dan Rasionalisme.

²⁷Zayd, 78–79.

²⁸Zayd, 78–79.

Abu Zayd juga mempresentasikan para pemikir Islam terpilih tentang Islam, Shari'ah, demokrasi, dan hak asasi manusia pada era kontemporer dengan tekanan pemikiran mereka masing-masing, yakni: 1) "*Rethinking Islam*" Muhammed Arkoun (Algeria, 1928); 2) "*Sharia and Human Rights*" Abdullah Ahmed An-Naim (Sudan, 1946); 3) "*Feminist Hermeneutics*" Riffat Hassan (Pakistan, 1943) dan lainnya; 4) "*European Islam*" Tariq Ramadan (Swiss, 1962); dan 5) "*Rethinking Sharia, Democracy, Human Rights, and the Position of Women*" Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir, 1943).²⁹ Hal ini memberikan deskripsi sebagian topik-topik pemikiran Islam kontemporer. Deskripsi seperti ini diberikan juga oleh Ibrahim M. Abu-Rabi'.

Abu-Rabi' berpandangan bahwa konsep "pemikiran Islam kontemporer" merefleksikan sebuah variasi yang luas tentang kekinian intelektual yang mendominasi dunia muslim kontemporer sejak akhir Perang Dunia II, sejak munculnya proses negara-bangsa dan permulaan dekolonisasi. Terdapat empat gerakan intelektual mayor yang mendominasi kehidupan intelektual muslim kontemporer, yaitu: 1) Nasionalisme, 2) Islamisme, 3) Westernisasi, dan 4) ideologi negara. Setiap kategori gerakan intelektual ini memuat variasi posisi yang berbeda yang berkaitan dengan hal-hal kenegaraan, keagamaan, politik, sosial, isu ekonomi, dan problem-problem tertentu.³⁰

Menurut Abu-Rabi', karena kompleksitas dunia muslim kontemporer dan keadaan dinamika politik yang memunculkan negara-bangsa di dunia, maka tidak mungkin dilakukan pembahasan hanya satu jenis sejarah intelektual Islam kontemporer dan oleh karenanya bersifat multipel. Sejarah intelektual Islam multipel ini merefleksikan tiga kriteria; 1) perbedaan tren-tren intelektual pada setiap sejarah intelektual, 2) pokok isu dan problem yang dimiliki oleh setiap sejarah intelektual, dan 3) *starting point* setiap sejarah intelektual. Sebagai contoh, sejarah intelektual di Asia Selatan adalah partisi India dan Pakistan pada tahun 1947 serta persoalan-persoalan dan beban-beban intelektual, moral, dan politik yang disebabkan oleh partisi tersebut.³¹

²⁹Zayd, 83–102. Tahun-tahun kelahiran yang penulis sebutkan direferensikan pada sumber-sumber biografi para tokoh yang bersangkutan.

³⁰Abu-Rabi', *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, 2.

³¹Abu-Rabi', 3.

Pada kasus Indonesia, sejarah intelektual Indonesia kontemporer bermula setelah kemerdekaan negara tersebut pada tahun 1945 dan sebagai respons terhadap problem-problem besar sejak masa kemerdekaan. Dalam inti yang sama, sejarah intelektual Arab di Timur Tengah dan Afrika Utara bermula dengan serangan proses dekolonialisasi pada tahun 1950-an dan 1960-an dan konstruksi negara-bangsa di wilayah-wilayah yang berbeda di dunia Arab. Pada bagian lain, pemikiran Turki kontemporer memiliki eksistensinya terhadap eksperimen Kemal dan fondasi Republik Turki Modern pada tahun 1923.³²

Lebih jauh, jika diperhatikan secara seksama fakta-fakta historis yang ada, muncul berbagai gerakan muslim era kontemporer dengan penekanan substansinya masing-masing. Mereka berusaha merespons dan berkontribusi secara progresif untuk menghadapi dan menyelesaikan problem-problem kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam. Di antara problem-problem ini adalah minoritas muslim (*muslim diaspora*), gender, hak asasi manusia, politik, dan radikalisme, di samping problem-problem pada sisi epistemologi keilmuan dan tantangan realitasnya. Seiring dinamika historis, gerakan-gerakan progresif dan radikal menampilkan sosoknya secara tandas, bahkan dalam episode-episode tertentu ada indikasi kompetisi di antara mereka. Pada bagian lain, sejumlah pemikir muslim kontemporer memilih peran-peran tertentu yang diminati oleh mereka masing-masing; sebagian dari mereka memilih peran sebagai intelektual saja, sedang sebagian lainnya memilih peran sebagai intelektual dan sekaligus pelaku gerakan.

Dalam kajian Mansoor Moaddel dan Kamran Talattof³³ serta John L. Esposito,³⁴ perkembangan Islam pada era kontemporer selama abad-abad ke-19 dan ke-20 terdeskripsikan melalui karya-karya penulis muslim dan respons mereka terhadap realitas dunia kontemporer yang selalu berubah. Dalam hal ini terdapat kontribusi gerakan-gerakan tradisionalis, reformis, nasionalis, sekuler, radikal,

³²Abu-Rabi', 3.

³³Mansoor Moaddel dan Kamran Talattof, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader* (New York: St. Martin's Press, 2000).

³⁴John L. Esposito, *Islam, the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1998). Lihat juga sebagai pengayaan referensi pada Kenneth W. Morgan, *Islam, the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims* (New Delhi: Narindra Prakash Jain Por, 1993).

fundamentalis, liberal, dan feminis. Dalam kontribusi ini menarik untuk diperhatikan interpretasi kontemporer dari isu-isu seperti hak asasi manusia, pluralisme agama, interpretasi Alquran, hukum Islam, isu gender, perang, dan perdamaian.

Dari dua kajian tersebut dapat dipetakan secara tematis gerakan-gerakan Islam era kontemporer ke dalam dua klasifikasi tema, yaitu interpretasi modern Islam dan Islam kontemporer. Pada tema pertama terdapat empat topik sebagai berikut:

1. Interpretasi pendahuluan, dengan kontribusi dari (a) Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, perintis modernisme Islam (Iran, 1838/1839-1897) tentang agama dan ilmu pengetahuan, (b) anonim (muslim Mu'tazilah) tentang liberalisme sosial, (c) Muhammad Farid Wajdi (Mesir, 1875-1954) tentang Islam dan peradaban, (d) Shibli Nu'mani (India/Pakistan, 1957-1914) tentang sejarah Islam.³⁵
2. Reformasi dan pembaruan Islam, dengan kontribusi dari Muhammad Abduh (Mesir, w.1905) tentang hukum Islam dan Alquran.³⁶
3. Politik di Mesir dan Sub-Benua India, dengan kontribusi dari (a) Ali Abd al-Raziq (Mesir, 1888-1966) tentang khalifah, (b) Chiragh Ali (India/Bengladesh; 1844-1895) tentang jihad, (c) Sayyid Ahmad Khan (India/Pakistan, 1817-1898) tentang kebebasan pendapat, (d) Hasan al-Banna (Mesir, 1906-1949) dan Ikhwan al-Muslimin tentang pesan-pesan ajaran dan arah menuju pencerahan, (e) Sayyid Abul A'la Mawdudi (Pakistan; 1903-1979) tentang hak asasi dalam Islam, perlawanan terhadap rasionalisme, dan politik Islam.³⁷
4. Agama dan politik, dengan kontribusi dari Sayyid Quṭb (Mesir, 1906-1966) tentang keadilan sosial dan manajemen proyek (*Ma'ālim fi al-Ṭarīq/Milestones*).

Pada tema kedua, Islam kontemporer, terdapat lima topik sebagai berikut:

³⁵Moaddel dan Talattof, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*, 23–143. Esposito, *Islam, the Straight Path*, 125–45.

³⁶Moaddel dan Talattof, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*, 41–51.

³⁷Moaddel dan Talattof, 95–271. Esposito, *Islam, the Straight Path*, 142–57.

1. Kebangkitan Islam, dengan kontribusi dari (a) Ali Shariati (Iran, 1933-1977) tentang jihad dan (b) Ayatollah Ruhollah Khomeini (Iran, 1900-1989) tentang pemerintahan dan negara Islam.³⁸
2. Militansi, aktivisme, dan ekstremisme, dengan kontribusi dari (a) Abdullah Yusuf Azzam (Palestine; 1941-1989), ko-pendiri al-Qaeda bersama Osama bin Laden, tentang deklarasi perang, (b) Fron Penyelamatan Islam Algeria tentang negara Islam (1989), (c) masyarakat persaudaraan Muslim dan pemilihan umum tahun 1997 di Jordan, (d) Ishaq Ahmad Farhan dan Partai Fron Aksi Islam di Jordan.³⁹
3. Islam dan Barat, dengan kontribusi dari (a) Ali Shariati (Iran, 1933-1977) tentang Barat, (b) Jalal-I Ahmad (Iran, 1923-1969) tentang “westoxication” (mabuk barat), (c) Mawdudi (Pakistan; 1903-1979) tentang Kebaratan, (d) Khomeini (Iran, 1900-1989) tentang kapitulasi, (e) Sultani (Morocco, 1975) tentang Islam.⁴⁰
4. Islam dan perubahan, dengan kontribusi dari (a) Chiragh Ali (India/Bengladesh, 1844-1895) tentang poligami, (b) Ahmad Khan (India/Pakistan, 1817-1898) tentang hak-hak perempuan dan gaya hidup, (c) Qasim Amin (Mesir, 1863-1908) tentang kebebasan perempuan, (d) Zein-ed-Din (Ottoman/Lebanon, 1928) tentang jilbab, (e) Rifa’at Badawi al-Tahtawi (Mesir, 1801-1873) tentang hak-hak sipil, (f) ‘Abd al-Latif Sultani (Morocco; 1975) tentang jilbab, (g) Murtadha Mutahhari (Iran, 1919-1979) tentang jilbab, (h) Hasan al-Turabi (1932-2016) tentang perempuan dalam Islam dan masyarakat Muslim.⁴¹
5. Islamisasi, dengan kontribusi dari Khurram Murad (Pakistan; 1932-1996) tentang dakwah kepada non-Muslim di Barat.⁴²

Selain para pemikir dan tokoh gerakan yang disebutkan di muka, dalam hemat penulis, terdapat para pemikir muslim kontemporer

³⁸Moaddel dan Talatoff, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*, 247–50. Esposito, *Islam, the Straight Path*, 159–169.

³⁹Moaddel dan Talatoff, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*, 273–313. Esposito, *Islam, the Straight Path*, 169–200.

⁴⁰Moaddel dan Talatoff, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*, 315–342. Esposito, *Islam, the Straight Path*, 200–222.

⁴¹Annemarie Schimmel, *Islam an Introduction, 2nd Edition* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), 101–106. Moaddel dan Talatoff, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*, 145–372. Esposito, *Islam, the Straight Path*, 223–241.

⁴²Esposito, *Islam, the Straight Path*, 242–52.

lainnya yang dapat disebutkan di sini sebagai representasi, yakni: Hassan Hanafi (Mesir, 1935), Asghar Ali Engineer (India, 1939) dan Farid Esack (Afrika Selatan, 1959) di bidang teologi pembebasan; Seyyed Hossein Nasr (Iran, 1933) di bidang filsafat Islam; Muhammad 'Abid al-Jabiri (Maroko, 1936) di bidang pemikiran epistemologi keilmuan; Ibrahim M. Abu-Rabi' (Palestina, 1956) di bidang relasi Kristen-Muslim; Fatima Mernissi (Maroko, 1940) dan Amina Wadud (Maryland, 1952) di bidang pemikiran gender; Abdullah Saeed (Maldives, 1964) di bidang metodologi tafsir al-Qur'an dan studi Islam; Muhammad Shahrur (Syiria, 1938), Khaled Abou el-Fadl (Kuwait, 1963), dan Jasser Auda di bidang pemikiran hukum Islam; Muhammad Sa'id al-'Ashmawi (Mesir, 1932-2013) di bidang pemikiran politik; Shaykh M.R. Bawa Muhayaddeen (India, 1916-1986), Mawlana Shaykh Muhammad Hisham Kabbani (Lebanon, 1945), dan Idries Shah (India, 1924-1996) di bidang tasawuf; Muhammad Fethullah Gülen (Turki, 1941) di bidang sufisme dan "*interfaith and intercultural dialogue*". Pemikiran mereka memperlihatkan arus besar gelombang intelektual dan aktivisme di dunia Islam era kontemporer. Pemikiran mereka merupakan refleksi intelektual untuk merespons sejumlah problem internal umat Islam maupun problem eksternal dalam relasinya dengan dunia global.

Sebagai kelengkapan kajian ini, penulis memandang penting untuk menghadirkan teori pemikiran dan gerakan Islam yang diberikan oleh Abdullah Saeed. Saeed menguraikan enam tren yang luas dari pemikiran Islam dan berusaha untuk menemukan gagasan "Islam progresif" dan "Muslim progresif" dalam tradisi Islam. Dia melanjutkan pemeriksaan terhadap tujuh metode penafsiran al-Qur'an dan mengusulkan metodologi alternatif untuk menafsirkan teks suci agar pesannya relevan dengan abad ke-21.

Enam tren pemikiran Islam yang dimaksudkan oleh Saeed adalah: 1) legalis-tradisionalis yang penekanannya pada hukum yang dikembangkan dan ditafsirkan selama periode pramodern; 2) kelompok puritan teologis yang fokusnya terutama pada masalah etika dan doktrin; 3) Islamis politik yang lebih tertarik untuk membangun negara Islam; 4) ekstremis Islam yang memberikan sanksi kekerasan terhadap kelompok yang mereka anggap musuh mereka, apakah muslim atau non-muslim; 5) kelompok sekuler yang menganggap agama pada dasarnya adalah urusan pribadi; dan 6)

kelompok ijtihadis progresif atau penafsir modern iman. Menurut Saeed, muslim progresif berada di dalam kategori terakhir.⁴³

Menurut Saeed, tugas utama kelompok progresif adalah memikirkan kembali, menafsirkan kembali, dan menjunjung tinggi nilai-nilai universal Islam. Untuk tujuan ini, beberapa istilah yang digunakan oleh mereka untuk menggambarkan “Islam progresif” adalah keadilan, kesetaraan gender, reklamasi Islam sebagai proyek peradaban, keterlibatan kritis dengan tradisi Islam, dan pluralisme dan dialog antariman. Alasan yang mendasari kelompok progresif adalah dengan mengadaptasi cara-cara umat Islam melihat al-Qur’an, mereka juga dapat mengakomodasi pesan al-Qur’an untuk mengatasi kebutuhan dunia modern. Dengan demikian, kelompok progresif harus memainkan bagian dari intelektual akademik dan aktivis sosial secara bersama-sama, melancarkan perjuangan untuk dunia yang lebih baik. Saeed selanjutnya menyarankan bahwa satu jalur yang mungkin dapat diambil oleh perjuangan ini adalah komitmen untuk ijtihad atau pemikiran kritis. Atas dasar alasan pendisiplinan dan independen, ijtihad secara tradisional dilakukan dengan tujuan memberikan solusi Islam untuk masalah-masalah yang tidak diperhitungkan sebelumnya. Hal ini memerlukan pembacaan yang segar terhadap teks sambil juga tetap memperhatikan nilai-nilai tradisional Islam.⁴⁴

Muslim progresif dibedakan oleh Saeed ke dalam sepuluh kriteria utama: 1) menunjukkan tingkat kepercayaan diri yang relatif pada saat menafsirkan kembali atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam; 2) percaya bahwa kesetaraan gender didukung oleh Islam; 3) berpandangan bahwa semua agama pada dasarnya sama dan harus diabadikan secara konstitusional; 4) berpandangan bahwa semua manusia juga sama; 5) mengklaim bahwa keindahan merupakan bagian inheren dari tradisi Islam, apakah ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi, atau musik; 6) berdebat untuk kebebasan berpendapat, berkeyakinan, dan berserikat; 7) menunjukkan kasih sayang terhadap semua makhluk hidup; 8) mengakui hak “orang lain” untuk eksis dan makmur; 9) memilih moderasi dan non-kekerasan untuk memecahkan masalah sosial mereka sendiri; 10)

⁴³Barry Desker, “Progressive Islam and the State in Contemporary Muslim Societies,” *Singapore: Nanyang Technological University*, 2006, 4–6.

⁴⁴Desker, 4–6.

memanifestasikan kemudahan dan semangat ketika membahas isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam ruang publik.⁴⁵

Saeed menunjukkan tujuh pendekatan utama muslim progresif terhadap Alquran: 1) memperhatikan konteks dan dinamika sosio-historis; 2) pengakuan bahwa ada topik-topik tertentu yang Alquran tidak menjelaskannya karena waktu mereka belum tiba; 3) setiap pembacaan teks suci harus dipandu oleh cita-cita belas kasih, keadilan, dan kejujuran; 4) pengakuan bahwa Alquran mengakui hierarki nilai-nilai dan prinsip-prinsip; 5) diijinkan untuk pindah dari contoh-contoh konkret ke generalisasi dan sebaliknya. 6) kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks-teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan keasliannya; dan 7) fokus unggulan pada kebutuhan umat Islam kontemporer.⁴⁶

Pada paparan tersebut dapat dipahami bahwa Saeed mengartikulasikan model baru untuk cara muslim progresif mampu menafsirkan Alquran. Dia menekankan bahwa mereka harus terlebih dahulu meneliti peran Alquran sebagai teks suci untuk penerima pertama. Selanjutnya, mereka harus mempertimbangkan pandangan dunia, adat istiadat, dan kepercayaan orang-orang yang dituju. Dengan pertimbangan ini, ada kemungkinan untuk menjelaskan makna Alquran menjadi kontekstual untuk realitas sosial tertentu. Selanjutnya, paralel dapat ditarik antara bentuk ijtihad yang dipraktikkan oleh komunitas pertama dan penerima Alquran saat ini. Selanjutnya kebenaran universal dari teks suci akan bersinar, didasarkan pada dunia kontemporer.

Sejumlah konsep “Islam kontemporer” di atas memperlihatkan deskripsi dengan penekanan perspektifnya untuk menjelaskan substansi pemikiran dan gerakan Islam yang berusaha memberikan solusi progresif terhadap problem umat Islam. Solusi ini diberikan dengan dua pendekatan, yaitu pendekatan reinterpretatif dan pendekatan historis. Pendekatan reinterpretatif menekankan solusi progresif dengan cara pemahaman ulang terhadap sumber utama (Alquran dan Sunnah Nabi Saw) untuk mengatasi problem-problem umat Islam sesuai dengan aspek-aspeknya semisal *muslim diaspora*, gender, hak asasi manusia, politik, dan radikalisme. Pendekatan pertama ini tampak dalam deskripsi yang diberikan oleh Abu Zayd,

⁴⁵Desker, 4–6.

⁴⁶Desker, 4–6.

Moaddel dan Talattof, dan Esposito. Pendekatan ini tampak juga dalam bidang-bidang pemikiran dan gerakan yang penulis catat di atas yang meliputi sembilan bidang, yaitu: 1) teologi pembebasan, 2) pemikiran epistemologi keilmuan, 3) relasi Kristen-Muslim, 4) pemikiran gender, 5) metodologi tafsir Alquran dan studi Islam, 6) pemikiran hukum Islam, 7) pemikiran politik, 8) tasawuf, dan 9) *interfaith and intercultural dialogue*. Sedang pendekatan historis menekankan solusi progresif sesuai dengan pembacaan dan kebutuhan tren-tren historis serta selera ideologi masing-masing tipe gerakan. Pendekatan kedua ini tampak dalam deskripsi yang diberikan oleh Abu-Rabi' dan Saeed. Saeed membagi tipe gerakan Islam ke dalam enam tipe; 1) legalis-tradisionalis, 2) puritan teologis, 3) Islamis politik, 4) ekstremis Islam, 5) sekuler, dan 6) ijtihadis progresif.

Dalam sejarah Islam, pemikiran tokoh memberikan saham besar terhadap kelahiran dan perkembangan gerakan di wilayah praksis. Dengan ungkapan lain, praksis gerakan selalu bersaham pemikiran tertentu. Ideologi, visi, dan orientasi gerakan berimplikasi terhadap daya kembang gerakan yang bersangkutan. Contoh untuk hal ini adalah pemikiran Afghani (Iran) memberikan saham terhadap arus gerakan modernisme di dunia Islam. Pemikiran Abduh (Mesir) memberikan saham terhadap gerakan pembaruan Islam termasuk di Indonesia. Pemikiran Chiragh Ali (India/Bengladesh) dan Mawdudi (Pakistan) memberikan saham terhadap gerakan jihad. Pemikiran Gülen (Turki) memberikan saham terhadap gerakan *hizmet* di lebih dari 160 negara. Gerakan ini berkembang sangat cepat dan pesat dengan basis ideologi sufisme, visi “membangun masa depan dunia yang damai dan saling menghargai”, dan orientasi “*true Islam rahmat li al-‘alamīn*”. Ideologi, visi, dan orientasi ini diberikan oleh Gülen melalui pemikirannya dalam buku *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*.⁴⁷

Variasi pemikiran dan gerakan Islam kontemporer memperlihatkan karakter khasnya masing-masing. Dari variasi ini penulis berikhtiar untuk merumuskan pola umum struktur pemikiran dan gerakan Islam kontemporer. Dengan pertimbangan pengertian struktur dari sejumlah sumber, penulis maksudkan bahwa struktur pemikiran dan gerakan Islam kontemporer adalah susunan bagian-bagian hirarkis

⁴⁷M. Fethullah Gülen, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance* (New Jersey: The Light Inc. & Isik Yayinlari, 2004).

pemikiran dan gerakan Islam kontemporer yang bersumber utama dari Alquran dan Sunnah Nabi Saw. Sumber utama ini diinterpretasi ke dalam konsep pemikiran, diimplementasikan ke wilayah praksis, dan dijadikan rujukan solusi progresif atas sejumlah problem yang dihadapi oleh umat Islam pada era kontemporer. Susunan ini bergerak secara sirkuler dari sumber utama sampai dengan solusi progresif.

Struktur pemikiran dan gerakan Islam kontemporer yang penulis maksudkan tersusun atas dengan tiga kategori wilayah, lima aspek, dan empatbelas komponen. Tiga wilayah meliputi doktrin, konsep (pemikiran), dan praksis (gerakan). Lima aspeknya mencakup: 1) basis ideoteologis, 2) spektrum metodologi, 3) konsep idealitas, 4) zona aksi, dan 5) realitas dan solusi. Sedang empatbelas komponennya adalah 1) sumber dan sendi pokok Islam, 2) kenabian, 3) warisan tradisi Islam, 4) hukum, 5) metodologi, 6) konsep-konsep tentang Islam dan muslim, 7) konsep-konsep perbandingan tentang Islam dan khazanahnya, 8) keperilakuan, 9) sains dan teknologi, 10) politik, 11) interaksi sosial, 12) realitas Islam dan muslim, 13) problem-problem umat Islam, dan 14) solusi progresif. Komponen-komponen ini bergerak secara hirarkis dan sirkular. Gerak hirarkis menunjukkan relasi vertikal-interaktif dari aspek dan komponen tertinggi sampai aspek dan komponen terendah, dengan kemungkinan adanya relasi multikomponen. Gerak sirkular menunjukkan relasi referensial dari aspek dan komponen terendah yang berusaha melacak sumbernya pada aspek dan komponen tertinggi untuk pemenuhan solusi progresif atas problem-problem yang dihadapi oleh umat Islam pada era kontemporer. Secara matrikal, tiga wilayah, lima aspek, dan 14 komponen ini dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel 1. Matriks Struktur Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer (PGIK)

Wilayah PGIK	Aspek PGIK	Komponen PGIK
1. Doktrin	a. Basis Ideoteologis	1) Sumber dan Sendi Pokok Islam 2) Kenabian
2. Konsep (Pemikiran)	b. Spektrum Metodologi	3) Warisan Tradisi Islam 4) Hukum 5) Metodologi
	c. Konsep Idealitas	6) Konsep-Konsep tentang Islam dan Muslim 7) Konsep-Konsep Perbandingan tentang Islam dan Khazanahnya

3. Praksis (Gerakan)	d. Zona Aksi	8) Keperilakuan 9) Sains dan Teknologi 10) Politik 11) Interaksi Sosial
	e. Realitas dan Solusi	12) Realitas Islam dan Muslim 13) Problem-Problem Umat Islam 14) Solusi Progresif

Sumber: Tabel dibuat oleh Sokhi Huda, 2018.

PENUTUP

Era kontemporer dunia Islam bersamaan dengan semangat antikolonialisme pasca Perang Dunia II dan secara historis dapat ditelusuri narasinya dari periode runtuhnya Kerajaan Ottoman pasca Perang Dunia I. Era kontemporer dunia Islam ditandai oleh keinginan untuk membangun kehidupannya sendiri, terlepas dari hegemoni pihak lain yang kolonialis, sehingga muncul istilah era poskolonialisme sebagai identitas periodik era kontemporer. Ketika berbagai belahan dunia Islam bangkit dengan caranya masing-masing, mereka menghadapi sejumlah problem baru pada level internal maupun dalam relasinya dengan dunia global. Oleh karena itulah muncul pemikiran-pemikiran dan gerakan-gerakan progresif dunia Islam yang berusaha untuk memberikan solusi terhadap problem-problem tersebut secara intelektual maupun praksis.

Variasi pemikiran dan gerakan Islam kontemporer dari para tokohnya memperlihatkan karakter khasnya masing-masing. Variasi ini dapat dibentuk ke pola umum struktur pemikiran dan gerakan Islam kontemporer yang tersusun atas lima aspek dan empat belas komponen dengan tiga kategori wilayah. Aspek pertama (basis ideoteologis) terdiri atas dua komponen: sumber dan sendi pokok Islam dan kenabian. Aspek kedua (spektrum metodologi) terdiri atas tiga komponen: warisan tradisi Islam, hukum, dan metodologi. Aspek ketiga (konsep idealitas) terdiri atas dua komponen: konsep-konsep tentang Islam dan muslim dan konsep-konsep perbandingan tentang Islam dan khazanahnya. Aspek keempat (zona aksi) terdiri atas dua komponen: keperilakuan, sains dan teknologi, politik, dan interaksi sosial. Aspek kelima (realitas dan solusi) terdiri atas tiga komponen: realitas Islam dan muslim, problem-problem umat Islam, dan solusi progresif

Lima aspek dan empat belas komponen tersebut bergerak secara hirarkis dan sirkular. Gerak hirarkis menunjukkan relasi vertikal-interaktif dari aspek dan komponen tertinggi sampai aspek dan komponen terendah. Sedang gerak sirkular menunjukkan relasi referensial dari aspek dan komponen terendah yang berusaha melacak sumbernya pada aspek dan komponen tertinggi untuk pemenuhan solusi progresif atas problem-problem yang dihadapi oleh umat Islam. Solusi ini menggunakan pendekatan reinterpretatif dan pendekatan historis.

DAFTAR RUJUKAN

- Abu-Rabi', Ibrahim M. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2006.
- Arifin, Syamsul. "Gerakan Keagamaan Baru dalam Indonesia Kontemporer: Tafsir Sosial atas Hizbut Tahrir." *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 14, no. 1 (Mei 2014).
- Basyir, Kunawir. "Menimbang Kembali Konsep dan Gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia." *Jurnal al-Tahrir IAIN Ponorogo* 14, no. 01 (2014).
- Brivati, Brian, Julia Buxton, dan Anthony Seldon. *The Contemporary History Handbook*. Manchester: Manchester University Press, 1996.
- Denison, David, dan Richard M. Hogg. *A History of the English Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Desker, Barry. "Progressive Islam and the State in Contemporary Muslim Societies." *Singapore: Nanyang Technological University*, 2006.
- Esposito, John L. *Islam, the Straight Path*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Gülen, M. Fethullah. *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*. New Jersey: The Light Inc. & Isik Yayinlari, 2004.

- Klimke, Martin, dan Joachim Scharloth. *Europe: A History of Protest and Activism, 1956–1977*. New York: Palgrave MacMillan, 2008.
- Moaddel, Mansoor, dan Kamran Talattof. *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Morgan, Kenneth W. *Islam, the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*. New Delhi: Narindra Prakash Jain Por, 1993.
- Mufidah, Luk Luk Nur. "Pemikiran Gus Dur tentang Pendidikan Karakter dan Kearifan Lokal." *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 15, no. 01 (Mei 2015).
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: HarperCollins, 2002.
- O'Hagan, Sean. "Everyone to the Barricades." *The Observer*, 20 Januari 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Islam an Introduction, 2nd Edition*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- Stearns, Peter N., dan et.al. *World Civilizations: The Global Experience*. New Jersey: Longman, 2011.
- Sukma, Rizal, dan Clara Joewono. *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007.
- Taufiq, Imam. "Membangun Damai Melalui Mediasi: Studi terhadap Pemikiran Hamka dalam Tafsir al-Azhar." *Jurnal al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo* 14, no. 02 (t.t.): November 2014.
- Zayd, Nasr Abu. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

FUNDAMENTALISME:

Korelasi Ideologi Fundamentalisme dengan Ideologi Gerakan Islam Modern

Afrohah

UNU Surakarta

email: afrohah.aljamilah@yahoo.com

Abstract: *Islamic fundamentalism has recently reappeared to the forefront and became a discourse of intellectual thought throughout the world as a reflection on anarchism that seemed to be caused by certain Islamic groups. This event triggers a negative impression on Islam as a whole and can also inhibit “ghirah” of thought aimed at understanding and promoting Islam. Assuming that Islamic fundamentalism is the core of revivalist Islamic movements, this paper tries to discuss how islami fundamentalist’s ideology correlates with various ideologies of modern Islamic movements such as: puritanism and revivalism. This research uses an inductive and descriptive approach. The result of this research can be summarized that fundamentalism comes from Protestant which is related to the Modern Islamic movement phenomena. In general, revivalism movement has been identified as a reaction towards internal condition within moslem society which tolerates local tradition which is asumed as virus of the reasoning of Islam degradation. They want to return into the Islamic principle of first period (salaf), then the movement see religion is only related to individual matters. Meanwhile, the similarity lies on their intolerant, extreme, fanatic and scripturalistic behaviour. The differences, on the other hand, involve modernity, activity target, and the morality perspective.*

الملخص: قد ارتفعت الأصولية الإسلامية مرة أخرى و يفكرها المفكرون في جميع أنحاء

العالم بوجود الأحداث الفوضوية التي يبدو فيها وكأن سببها ميل بعض الجماعات الإسلامية بها. و هذه تعطي انطباعا سلبيا من الإسلام كله، فإنه قد تمنع غيرتهم إلى فهم الإسلام وتقدمه. إذا افترضنا أنها أصل الحركات الإسلامية الإحيائية ، فإن هذا البحث يبحث إلى فهم ارتباط الأيديولوجية الأصولية مع الإيديولوجيات الحركات الإسلامية الحديثة مثل: التزمت وإحياء. واستخدمه على النهج الإستقراءى والوصفي. ومن نتائجه أن الأصولية تأتي من البروتستانت التي تنسب بظاهرة الحركة الإسلامية الحديثة. و في الإسلام تجد الحركية الإسلامية الإحيائية على الوضع الداخلي من المسلمين الذين يتسامحون من التقاليد المحلية التي تعتبر سبب انحطاط الإسلام. و تريد العود إلى الفترة للمبادئ الإسلامية الأولى (السلف) ، حتى لا تنظر إلى دين الإسلام إلا دين بالمشاكل الفردية. والمعادلة بين الأيديولوجية الأصولية والأيديولوجيات الحركات الإسلامية الحديثة عدم التسامح والمتطرف والمتعصب والحرفي. والفرق بينهما رد العمل على الحداثة، وهدف الحركة ، والنظر على الأخلاق.

Abstrak: *Fundamentalisme Islam belakangan ini kembali mencuat dan menjadi wacana pemikiran kalangan intelektual di seluruh dunia sebagai refleksi atas maraknya peristiwa anarkisme yang seakan-akan ditimbulkan oleh kecenderungan kelompok Islam tertentu. Pencitraan demikian di samping dapat memberi kesan negatif pada Islam secara keseluruhan, juga dapat menghambat ghirah pemikiran yang bertujuan memahami dan memajukan Islam. Dengan mengasumsikan bahwa fundamentalisme Islam merupakan induk dari gerakan Islam revivalisme. Artikel ini membahas tentang bagaimana korelasi ideologi fundamentalis dengan berbagai orientasi ideologi gerakan Islam moderen seperti: puritanisme dan revivalisme. Analisa dilakukan dengan menggunakan pendekatan induktif deskriptif. Dari hasil pembahasan tersebut dapat disimpulkan bahwa Fundamentalisme berasal dari Protestan yang kemudian dikaitkan dengan fenomena gerakan Islam modern. Secara umum dalam Islam diidentifikasi adanya gerakan revivalisme yang kemunculannya sebagai reaksi terhadap kondisi internal umat Islam yang sangat toleran terhadap tradisi lokal yang dianggap sebagai virus penyebab degradasi Islam. Mereka ingin pemurnian kembali ke prinsip Islam periode pertama (salaf), sehingga gerakan ini memandang agama hanya sebagai masalah individu.*

Sementara kesamaan idologinya adalah dalam perilakunya yang tidak toleran, ekstrem, fanatik, dan literal. Perbedaannya adalah reaksi terhadap modernitas, target aktivitas dan perspektif moralitas.

Keywords: ideologi, fundamentalisme, protestan, gerakan Islam Modern.

PENDAHULUAN

Fundamentalisme Islam belakangan ini kembali mencuat dan menjadi wacana pemikiran kalangan intelektual di seluruh dunia sebagai refleksi atas maraknya peristiwa-peristiwa anarkisme yang seakan-akan ditimbulkan oleh kecenderungan kelompok Islam tertentu. Pencitraan demikian disamping dapat memberi kesan negatif pada Islam secara keseluruhan, juga dapat menghambat *ghirah* pemikiran yang bertujuan memahami dan memajukan Islam. Lebih parah lagi, kalau citra negatif tersebut kemudian diikuti dengan tindakan pemberangsuran terhadap gerakan yang dianggap fundamentalis sebagaimana yang dilakukan terhadap Ikhwanul Muslimin di Mesir, yang menurut Hasan Hanafi¹ dapat menimbulkan kerugian seperti: kemandekan dinamika Islam, hilangnya aliran Islam yang orisonal, kemandulan pemikiran Islam di kalangan muda, hilangnya pendidikan ideologi, hilangnya pencerahan agama sehingga menimbulkan ekstrimisme, hilangnya kesejatan imam, hilangnya keaslian dan semaraknya sekte-sekte sufi, kekosongan politik, hilangnya media terbesar dan hilangnya harapan persatuan dunia Islam.

Dengan mengasumsikan bahwa fundamentalisme Islam merupakan induk dari gerakan-gerakan Islam revivalis, artikel ini berupaya membahas tentang bagaimana korelasi ideologi fundamentalis dengan berbagai orientasi ideologi gerakan Islam modern, seperti puritanisme dan revivalisme.

Sebagai landasan dari pembahasan, analisa dilakukan dengan menggunakan pendekatan induktif, yaitu proses berfikir yang diawali

¹Hassan Hanafi, *al-Uṣūliyah al-Islāmiyah*, terj. Kamran Asad Irsyadi (Yogyakarta: Islamika, 2003), 344–377.

dari fakta-fakta pendukung yang spesifik, menuju pada arah yang lebih umum.² Selanjutnya isu khusus yang dijadikan fokus penulisan digali melalui analisa dokumentasi dan kemudian dituangkan secara deskriptif.

Meskipun terminologi fundamentalis, puritanis, dan revivalis, dalam beberapa literatur dapat saling dipertukarkan (*interchangeable*), namun secara teknis dapat dibedakan dengan mengamati faktor kemunculan, pola gerakan dan tema-tema yang sering menjadi *concern* dari masing-masing idiologi tersebut. Dalam pembahasan ini, penulis merujuk artikel Dekmejian yang berjudul; *Islamic revival: Catalysts, Categories, and Consequences*. Di samping itu, penulis juga menggunakan sumber-sumber lain yang memiliki relevansi dengan pembahasan fundamentalisme Islam ideologi-ideologi yang menjadi turunannya, puritanisme dan revivalisme.

SEJARAH FUNDAMENTALISME DAN PROBLEM SEMANTIK ISTILAHNYA

Istilah fundamentalisme muncul dari luar tradisi sejarah Islam, dan pada mulanya merupakan gerakan keagamaan yang timbul di kalangan kaum Protestan di Amerika Serikat pada 1920-an. Menilik asal-usulnya ini dapat dikatakan bahwa fundamentalisme sesungguhnya sangat tipikal Kristen. Namun, terlepas dari latar belakang Protestan-nya, istilah fundamentalisme sering digunakan untuk menunjuk fenomena keagamaan yang memiliki kemiripan dengan karakter dasar fundamentalisme Protestan. Oleh karena itu, dapat ditemukan fenomena pemikiran, gerakan dan kelompok fundamentalis di semua agama, seperti fundamentalisme Islam, Yahudi, Hindu, dan Budhisme.

Dengan mencermati sejarah munculnya fundamentalisme dapat dikatakan bahwa fundamentalisme merupakan paham dalam pemikiran keagamaan Kristen yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara kaku (*rigid*) dan literatis (*harfiyah*). Berbeda dengan kecenderungan penafsiran kaum modernis-liberalis, mereka cenderung elastis dan fleksibel dalam menafsirkan teks keagamaan untuk disesuaikan dengan konteks ruang dan waktu.

²Sukardi, *Metodologi Penelitian Pendidikan* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2010), 12.

Bagi sebagian besar sarjana muslim, istilah fundamentalisme merupakan peristilahan yang tidak mengenakan (*unfortunate*) dan bahkan dapat menimbulkan kesalahpahaman (*misunderstanding*). Sikap demikian dapat dipahami karena dilihat dari konteks munculnya istilah fundamentalisme memang sangat historik spesifik, yaitu lahir dari gejala gerakan keagamaan Kristen Protestan. Fundamentalisme bertujuan untuk melawan arus pemikiran keagamaan sebagaimana yang dikembangkan oleh kaum modernis dan liberalis yang bersikap sangat kritis terhadap Bibel. Di samping itu, fundamentalisme juga mereaksi keras penjelasan ilmiah mengenai teori evolusi kejadian manusia sebagaimana diperkenalkan oleh ahli biologi Inggris, Charles Darwin.³ Menurut kaum fundamentalis, jika penjelasan ilmiah Darwinian diterima, maka akan terdapat banyak ketidaksesuaian penjelasan dalam Bibel dengan ilmu pengetahuan.

Karena itulah fundamentalis Kristen Protestan mendoktrinkan paham supernaturalisme konservatif, yang melahirkan lima doktrin fundamental, yaitu: 1) Kebenaran mutlak dan tiadanya kesalahan pada kitab suci injil (*Holy Bible*); 2) Kelahiran Yesus dan Maria yang suci (perawan); 3) Penebusan dosa umat manusia oleh Yesus; 4) Kebangkitan kembali Yesus secara jasmaniah yang turun kembali; 5) Ketuhanan Yesus Kristus.⁴

Konteks munculnya istilah fundamentalisme yang khas Kristen Protestan telah menyebabkan kontroversi mengenai penggunaan istilah tersebut bagi ideologi gerakan keagamaan dalam Islam. William Shepard dan Charles J. Adam, termasuk di antara ilmuwan Barat yang menolak pemakaian istilah fundamentalisme dalam konteks Islam. Menurut Shepard, seperti dikutip oleh Jainuri, penggunaan istilah fundamentalisme seringkali mengalami persoalan disebabkan karena; 1) Digunakan tanpa makna yang jelas; 2) Sebenarnya cocok kasus tersebut tetapi kemudian digunakan untuk fenomena yang berbeda dan luas; 3) Adanya *value judgement* terhadap istilah fundamentalisme. Selanjutnya, dikatakan bahwa salah satu ciri utama fundamentalisme Kristen, yakni percaya akan kemutlakan kebenaran

³William Shepard, "Fundamentalism Charistian and Islamic," dalam *Religion*, 1987, 355–356.

⁴Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford: University Press, 1982), 117.

Alkitab. Sementara di lingkungan Islam, baik yang fundamentalis maupun non-fundamentalis meyakini kebenaran kitab suci Alquran.⁵

Ketidaksetujuan kelompok-kelompok di lingkungan Islam terhadap istilah fundamentalisme dapat diamati dari keengganan mereka menggunakan terminologi tersebut. Sehingga tidak mengherankan jika kelompok-kelompok di Timur Tengah lebih suka menggunakan istilah *al-uṣūliyah al-Islāmiyah* (Asas-asas Islam), *al-Ba'th al-Islāmī* (kebangkitan Islam) dan *al-Harakah al-Islāmiyah* (Gerakan Islam). Sementara kelompok yang tidak menyukai mereka disebut dengan istilah *muta'aṣṣibīn* (kelompok fanatik) atau *muta'arrifīn* (kelompok radikal/ekstremis).⁶

Sementara di kalangan intelektual muslim modernis, seperti halnya Fazlurrahman, fundamentalisme dipandang secara sinis. Fundamentalisme dianggap sebagai orang-orang yang dangkal dan superfisial, anti intelektual dan pemikirannya tidak bersumber pada Alquran dan budaya intelektual tradisional Islam.⁷ Bahkan, Nurcholish Madjid menyamakan fundamentalisme dengan kultus (*cult*) dengan mengambil contoh berbagai gerakan Kultisme seperti *unification church* yang didirikan oleh Sung Myung Moon.⁸ Contoh lain adalah kelompok *cult* David Koresh yang telah melakukan bunuh diri masal sebagai ekstrimis fundamentalis Protestan. Di Indonesia, akhir-akhir ini juga sering terjadi reaksi teror dengan menggunakan bom bunuh diri sebagai strategi dalam menghadapi lawan.

Dengan tetap menempatkan sejarah kemunculan istilah fundamentalisme yang memang berasal dari perdebatan teori Kristen, sebenarnya jika fundamentalisme harus dipahami sebagai paham yang berkaitan dengan ajaran-ajaran dasar Islam bahwa Alquran adalah kitab suci dan terbebas dari kekeliruan, maka semua aliran Islam jelas bersifat fundamentalisme. Hanya saja di antara aliran Islam tidak memiliki perbedaan yang tajam di bidang rukun iman. Alquran dan

⁵Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam : Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme* (Surabaya: LPAM, 2004), 71.

⁶Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'ah Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), 98.

⁷Fazlurrahman, *Islam and Modernity : An Intellectual Transformation* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979), 74.

⁸Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 585.

Hadis juga menyebut hari kiamat dengan kehidupan akhirat sebagai bagian dari permasalahan gaib yang harus diimani, meski terdapat beberapa usaha untuk menjelaskan secara ilmiah. Ajaran Islam juga tidak memperdebatkan apakah Nabi Muhammad akan hidup kembali dan dibangkitkan secara jasmani ke bumi. Nabi Muhammad bahkan disebut sebagaimana manusia biasa, hanya saja kepadanya diberikan wahyu dari Allah. Berkaitan ajaran tentang dosa asal, Islam jelas menyatakan bahwa setiap manusia terlahir ke dunia dalam keadaan suci. Sementara berkaitan dengan sikap menghadapi perkembangan metode ilmiah, Islam sangat mendorong dikembangkannya tradisi pemikiran rasional dan metode ilmiah. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa memang terdapat perbedaan konteks dari aplikasi konsep fundamentalisme dalam Kristen dan Islam.

KARAKTERISTIK FUNDAMENTALISME DAN GERAKANNYA

Jika label fundamentalis harus digunakan untuk memotret fenomena revivalisme Islam, secara periodik fundamentalisme Islam dapat dibedakan menjadi dua, yakni fundamentalisme tradisional dan fundamentalisme modernis.⁹ Fundamentalisme tradisional menekankan pada pentingnya kembali kepada sumber orisinal ajaran Islam (Alquran dan Hadis) yang bersifat mengikat dan untuk dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. Pandangan ini sekaligus bentuk protes terhadap kebijakan penguasa muslim yang terlalu banyak mengakomodasi tradisi lokal yang non-Islam, praktek tarekat (*sufi orders*) yang dinilai telah heterodoks, kultus individu dan keharusan untuk menghapuskan taqlid buta. Kecendrungan tersebut dapat diamati dalam gerakan Islam Klasik dan Pertengahan seperti yang dipelopori Ahmad bin Hanbal, Ahmad Sirhindi dan Muhammad bin Abdul Wahab.

Menurut Khaled,¹⁰ gerakan Muhammad bin Abdul Wahab memiliki kontribusi yang amat erat terhadap ekstrimisme dan militanisme di kalangan muslim kontemporer. Gerakan ini sulit menerima bahkan sinis terhadap pemahaman selain yang diyakininya.

⁹Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme*, 73–74.

¹⁰Khalid Abou El Fadl, *Great Thافت : Wrestling Islam From The Extremists* (New York, 2005), 45–76.

Pokok-pokok pikiran yang dibangun Abdul Wahab sulit menerima pemahaman Islam di luar garisnya. Mereka cenderung curiga dan enggan berkawan dengan kelompok lain. Menurut Khaled, proposisi pemahaman Wahabi adalah: 1) Kembali pada tradisi Islam Badui, benci pada intelektualisme, mistisme, dan keragaman dalam Islam; 2) Kembali pada literalisme teks (Alquran dan Hadis); 3) Menolak keragaman madzhab fiqih; 3) Mudah menuduh orang lain yang tidak sepaham dengan sebutan bid'ah; 4) Islam itu hitam putih, tidak ada jalan tengah (abu-abu) (*clear-cut dichotomy*); 5) Sangat benci terhadap non Muslim; 6) Mengenal doktrin *al-wala' wa al-barr* (loyalitas dan pemutusan) pada doktrin Wahabi; 7) Memandang dinasti Turki Usmani sebagai kafir; 8) Membolehkan para pendukung Wahabi untuk menyiksa lawan Wahabi; 9) Menegaskan hanya ada satu Islam, yaitu aliran Wahabi. Selain itu syirik dan boleh dibunuh.

Berbeda dengan fundamentalisme tradisional yang menekankan pandangan bahwa hanya Alquran dan Hadis yang merupakan sumber pokok Islam, fundamentalisme modern lebih merepresentasikan usaha menjawab tantangan modernitas. Usaha penting yang dilakukan fundamentalisme modern adalah merumuskan sebuah alternatif Islam dalam menghadapi ideologi sekular modern seperti liberalisme, marxisme, dan nasionalisme. Di antara tokoh fundamentalisme modern dari berbagai latar belakang sosial-keagamaan adalah Hasan al-Banna, al-Maududi, Nabhani, Turabi dan Imam Khumeini. Jainuri merangkum pendapat beberapa sarjana yang berbeda-beda dalam memberikan label gerakan mereka.¹¹ Beberapa sarjana lebih setuju menyebut gerakan mereka sebagai Islamis, bahkan sebagian lain menyebutnya radikal Islam atau Islam reaksioner.

Karakteristik radikal dan reaksioner dapat dipandang atribut lain dari fundamentalisme Islam. Atribut radikal dan reaksioner dapat dikatakan merupakan dimensi politik dari fundamentalisme Islam. Penamaan radikalisme Islam didasarkan pada dua alasan: 1) Istilah ini merupakan fenomena ideologis, yang pendekatannya harus dilakukan dengan memusatkan makna ideologis dan mengabaikan akibat serta konteks sosialnya; 2) Istilah tersebut tidak menunjuk pada doktrin, kelompok atau gerakan tunggal, melainkan hanya menunjuk beberapa karakteristik tertentu dari sejumlah doktrin, kelompok dan gerakan. Karenanya, istilah radikalisme Islam didefinisikan sebagai

¹¹El Fadl, 75.

orientasi kelompok ekstrim dan kebangkitan Islam modern (*revival, resurgence, atau reassertion*).¹² Dalam konteks inilah Jama'at Islami di Pakistan dan Ikhwanul Muslimin di Mesir dapat dikelompokkan pada gerakan dengan kecenderungan radikal-reaksioner.

Karakteristik lain fundamentalisme Islam dapat diamati dari tradisi kepemimpinan (*leadership*) dalam gerakan-gerakan revivalis Islam. Tradisi kepemimpinan fundamentalisme Islam, seperti dikemukakan Dekmejian, memiliki beberapa karakteristik: *mahdith, marja'ith, mujaddid, dan kolejial*. Secara lebih terinci taksonomi kepemimpinan dalam gerakan fundamentalis Islam dapat dilihat dari label berikut:

Tabel 1
Taksonomi Kepemimpinan
dalam Gerakan Fundamentalisme Islam¹³

Tipologi	Pemimpin	Gerakan/ Masyarakat	Negara
Mahdits	Ibn Tumart	Muwahidun	Afrika Utara
	Muhammad Ahmad	Mahdiyyah	Sudan
	Muhammad al-Qahtani	Al-Ikhwan	Saudi Arabia
	Syukri Mustafa	Takfir wa al-Hijrah	Mesir
	Taha al-Samawi	Jama'at al-Muslimin li al-Takfir	Mesir
Marja'its	Ibn Falah al-Musha'sha'	Musha'sha'in	Ahwaz
	Ayatullah Khumaini	Islamic Republik	Iran
	Baqer al-Sadr	Hizb al-Da'wah	Iraq, Gulf State
Mujaddid	Fadlullah	Hizbullah	Libanon
	Hasan al-Banna	Muslim Brotherhood	Mesir
	Al-Maududi		India, Pakistan
	Ibn Taimiyyah		Syria
	Muhammad 'Abduh	Salafiyah	Mesir

¹²El Fadl, 75.

¹³R. Hrair Dekmejian, "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences," dalam *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. oleh Sireen T. Hunter (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 15.

Kolegial	'Umar 'Abd al-Rahman'	Al-Jihad	Mesir
	Abd Salam Farag		
	Hasan al-Zumur		
	Channusi and Muru	Ittijah al-Islami	Tunisia
	'Umar Amiri'	Jam'iyat al-Islah Al-	Kuwait
	Isma'il al-Shati	Ijtima'i	
	Sa'id Hawwa	Muslim Britherhood	Syira
	Adnan Sa'ad al-Din		
	Muhammad al-		
	Bayanuni		

AKAR GERAKAN ISLAM MODERN (PURITANISME DAN REVIVALISME)

Puritanisme Islam secara historis, sebenarnya dapat diruntut dari munculnya gerakan Hadis yang dipelopori Ahmad Ibn Hanbal menentang Mu'tazilah, kemudian gerakan Ibnu Taimiyah sebagai reaksi terhadap tertutupnya pintu ijtihad. Ketika tiga kerajaan besar Islam mulai memasuki fase kemunduran akibat beralihnya rute-rute perdagangan ke para pedagang asing. Masa itu timbul pembebanan sistem pajak serta munculnya beberapa kerajaan kecil yang independen. Mereka berebut sumber daya dengan pemerintah pusat dan masih kentalnya gaya hidup mewah kalangan elit. Dengan demikian, kekuasaan pusat sulit mengatasi persaingan dan menghadapi oposisi lokal yang semakin banyak dan kuat.

Latar belakang sejarah demikian mendorong gerakan-gerakan revivalis bermunculan dengan tujuan mengembalikan Islam ke dalam keadaan asli dan murni. Lahirnya revivalisme Islam menimbulkan bekas yang kuat di sepanjang daerah-daerah yang terbentang luas dari Sumatera dan sub-Kepulauan India hingga Arab Tengah dan Nigeria Utara. Munculnya gerakan ini menunjukkan suatu sejarah yang khas dari daerah yang khas pula, serta akibat keterlambatan mengatasi dampak-dampak perdagangan Eropa. Dengan demikian jelas terlihat bahwa revivalisme Islam adalah sebuah reaksi melawan penyusutan terhadap perdagangan bangsa Eropa, terutama orang-orang Portugis, Spanyol, Belanda, Inggris, dan Perancis. Nafkah hidup konfederasi kesukuan, seringkali tergantung pada pekerjaan mereka sebagai petunjuk dan penjaga kafilah-kafilah perdagangan, sebagai pelindung para pedagang atau para gubernur, sebagai pemasok bahan pangan

dan sebagai penerima pajak ilegal di sepanjang rute-rute perdagangan utama.¹⁴

Salah satu gerakan revivalis didirikan di pusat Arab yang diilhami oleh ajaran Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1730-1792), tokoh yang telah mengembara dan belajar di kerajaan Usmaniyah Irak dan Syiria, dengan mengedepankan Wahabisme, cabang revivalisme ini dikonsolidasikan ke dalam sebuah aliansi di antara suku-suku yang dipimpin oleh seorang ketua suku lokal, Ibnu Saud, serta para tokoh keagamaanya. Meskipun Arab merupakan daerah tempat lahirnya Islam, namun suku-sukunya terutama di Najad telah tergelincir ke dalam sebuah keadaan yang semi paganis, pengaruh Inggris lebih mempercepat kehancuran perdagangan penguasa Arab dan Syarif Makkah. Konsekuensinya kehilangan kemampuannya untuk bertindak sebagai patron dari berbagai suku, atau untuk menjalankan perdagangan di pusat Arab. Wahabisme kemudian bersatu di bawah bendera suku-sukunya yang telah banyak mengalami kerugian.¹⁵

FUNDAMENTALISME ISLAM DI INDONESIA

Di dalam konteks Indonesia, terdapat banyak gerakan Islam Modern yang disinyalir menganut fundamentalisme yang meski dalam gerakan dan idiologinya tidak seratus persen mengikuti fundamentalisme Barat. Gerakan tersebut dapat dikelompokkan dalam 4 kelompok besar, yaitu Madzhab Ikhwanul Muslimin, Madzhab Salafi atau Wahabi, Madzhab Hizbut Tahrir dan Madzhab Habib (termasuk di dalamnya FPI).

Gerakan fundamentalis Indonesia, lebih banyak dipengaruhi oleh instabilitas sosial politik. Pada akhir pemerintahan Soeharto, Indonesia mengalami krisis multidimensi yang cukup kuat. Bidang ekonomi, sosial, politik, dan moral semuanya parah. Masyarakat menjadi resah dan kepercayaan kepada pemerintah dan sistemnya menghilang. Hal ini dirasakan pula oleh golongan muslim fundamentalis. Setelah reformasi, kebebasan kelompok terbuka lebar dan mereka keluar dari persembunyian. Mendirikan kubu-kubu dan mengkampanyekan penerapan syariat sebagai solusi krisis. Dengan

¹⁴Youssef M. Choueri, *Islamic Fundamentalism*, trans. oleh Humaidi (Jakarta: Qanun, 2003), 12–13.

¹⁵M. Abir, "The Arab Rebellion' of Amir Ghalib of Mecca," *Middle Eastern Studies* VII, no. 2 (1813 1788): 185–200.

latar belakang semacam ini, tidak heran jika banyak tudingan yang mengatakan bahwa gerakan fundamentalisme Islam merupakan bagian dari politisasi Islam.

Fundamentalisme Islam di Indonesia dapat dibedakan menjadi dua: tradisional dan modern. Fundamentalisme tradisional diwakili oleh kelompok yang menekankan pendekatan literal dan skriptual terhadap sumber Islam dan fundamentalisme modern atau neo-fundamentalisme diwakili antara lain oleh politik Islam yang bercita-cita mendirikan “Negara Islam” dengan dasar syari’ah dan ideologi Islam. Mereka yang memperjuangkan Piagam Jakarta sebagai dasar negara termasuk dalam kelompok fundamentalisme atau neo-fundamentalisme. Mereka tidak mempersoalkan watak bangsa-negara dengan demokrasi sekularnya. Namun, secara substansial sesungguhnya terdapat paradoks antara penerimaan mereka terhadap sistem politik sekular dan dengan perjuangan mereka menerapkan syariat Islam. Jadi, ditemukan adanya kompromistis atau bahkan pragmatis di kalangan kelompok fundamentalis Islam ini, tidak lagi taktik politik.

ANALISIS KORELASI IDOLOGI FUNDAMENTALIS DENGAN IDEOLOGI GERAKAN ISLAM MODERN

Berbicara tentang ideologi tidak akan pernah habis seiring dengan semakin kuatnya pengaruh ilmu pengetahuan dalam kehidupan manusia. Diskursus ideologi selalu bersamaan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, dan di ranah ilmu pengetahuan itu, ideologi memperoleh tempat untuk bersemayam, tumbuh subur, berdialektis dan terjadi inovasi-inovasi beragam. Bahkan menurut pandangan yang lebih radikal, justru ilmu pengetahuan berasal dari ideologi.

Ideologi memainkan peranan penting bagi kelangsungan gerakan dan menjadi sebuah mekanisme internal yang penting dalam perkembangannya. Ideologi memuat seperangkat doktrin dan keyakinan yang dirumuskan dalam maksud dan tujuan gerakan. Di dalamnya terdapat seperangkat kritik terhadap tantangan kehidupan yang ada yang ingin diubahnya; seperangkat doktrin untuk membenarkan tujuan yang hendak dicapai; dan seperangkat keyakinan bagi program yang akan dilaksanakan. Oleh karena itu, bagi sebuah gerakan, ideologi tidak hanya memuat rencana penting untuk memecahkan persoalan, tetapi juga memberikan seperangkat

nilai, keyakinan, kritik, alasan dan pembelaan. Dengan kata lain, ideologi memberikan arahan, justifikasi, senjata untuk melawan dan mempertahankan inspirasi serta harapan.

Fundamentalisme sebagai salah satu induk dari orientasi ideologi Gerakan Islam modern dapat dikaitkan dengan puritanisme dan revivalisme. Agar diperoleh gambaran mengenai korelasi antara fundamentalisme dengan orientasi ideologi puritanisme dan revivalis, terlebih dahulu dibicarakan karakteristik masing-masing ideologi tersebut.

Kemunculan revivalisme Islam, menurut Dekmejian,¹⁶ disebabkan oleh adanya krisis yang hampir merata (*pervasiveness*) di dunia Islam. Krisis tersebut bersifat menyeluruh (*comprehensiveness*) di segala bidang, sosial-ekonomi, politik, budaya psikologi dan spiritual. Akibatnya terjadi krisis yang kumulatif (*cumulativeeness*), yang mencerminkan akumulasi kegagalan dalam mewujudkan pembangunan negara (*nation-building*), pengembangan sosial-ekonomi (*socio-economic development*), dan kekuatan militer (*military power*). Sebenarnya krisis tersebut telah berlangsung cukup lama, namun baru mencapai puncaknya pada sekitar 1970-an. Di antara peristiwa besar yang menyebabkan kesadaran baru kaum revivalis Islam adalah peristiwa 1967, ketika Palestina jatuh ketangan Israil, termasuk kota Jerusalem yang selama berabad-abad menjadi simbol salah satu kota suci bagi umat Islam. Secara lebih rinci faktor yang menyebabkan munculnya revivalisme Islam dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 2
Penyebab Kebangkitan Islam

'Umar II (w. 720)	Degradasi moral kekhalifahan Umayyah
Ibn Hanbal (w. 885)	Tekanan Dokrin Mu'tazillah / tindakan represif negara ('Abbasiyyah)
Ibn Hazm (w.1064)	Kemunduran 'Umayyah dan kekalahan di Spanyol
Ibn Taimiyyah (w.1328)	Jatuhnya 'Abbasiyyah/penyerangan Tartar/Krisis moral dan ekonomi
Ibn 'Abd Wahhab (w. 1791)	Kemunduran Dinasti Turki Uthmami/krisis moral agama

¹⁶Dekmejian, "Islamic Revival : Catalysts, Categories, and Consequences," 9-10.R.

Sanusiyyah (1880s)	Konflik suku-agama/penyerangan Italia
Mahdiyyah (1890s)	Krisis suku agama / krisis ekonomi/ <i>anglo-Egyptian-Ottoman rule</i>
Salafiyah (1890s)	Imperialisme Eropa di bidang militer, ekonomi dan budaya
Muslim Brotherhood (1930)	Krisis sosial-ekonomi-politik dan imperialisme Inggris

Situasi global dunia Islam yang mengalami krisis multi dimensi tersebut telah menghadirkan semangat baru bagi kaum revivalis dengan berbagai karakteristiknya. Menurut Dekmejin, terdapat tiga sifat utama karakteristik revivalisme Islam, yaitu menyeluruh/merata (*pervasiveness*), memiliki banyak pusat (*polycentrism*), dan gerakan yang dilakukan secara terus-menerus (*persistence*).¹⁷ Seperti dapat diamati revivalisme Islam yang menonjolkan simbol-simbol identitas keIslaman adalah fenomena yang merata hampir di semua komunitas Islam. Unikny fenomena tersebut bukan hanya dapat dijumpai di negara-negara yang mayoritas berpenduduk muslim seperti Arab, Nigeria, Turki, Pakistan dan Indonesia, tetapi juga di negara-negara minoritas muslim, seperti India, Filipina, dan beberapa negara pecahan Soviet Union dan Barat.

Karakteristik *Polycentrism* berarti bahwa dalam rangka memperjuangkan ideologinya, kelompok revivalisme Islam menggunakan banyak pusat, yang masing-masing bertumpu pada seorang pemimpin kharismatik dan tidak saling berhubungan secara organisatoris. Beberapa contoh gerakan revivalis Islam yang menunjukkan karakteritik *Polycentrism* dapat diamati daari taksonomi ideologi masyarakat Islam yang dibuat Dekmejian dalam tabel berikut:

Tabel 3
Taksonomi Ideologi Masyarakat Islam

Gradualis- Adaptasionis	Muslim Brotherhood (Mesir, Iraq,negara-negara Teluk (Gulf State), Sudan,Yordan dan Afrika Utara Jama'at al-Islami (Pakistan)
----------------------------	---

¹⁷Dekmejian, 7.

Shi'ah	Islamic Republican Party (Iran)
Revolusioner	Hizb al-Da'wah (Iraq)
	Hizbullah (Libanon)
	Jihad al-Islami (Libanon)
Sunni Revolusioner	Al-Jihad (Mesir)
	Islamic Liberation Organization(Mesir)
	Muslim Brotherhood (Syira)
	Jama'ah Abu Dharr (Syira) Hizb al-Tahrir (Yordan dan Syira)
Mesianis-Primitif	Al-Ikhwan (Saudi Arabia)
	Takfir wa al-Hijrah (Mesir)
	Mahdiyyah (Sudan)
	Jama'at al-Muslimin li al-Takfir (Mesir)

Fenomena revivalis Islam di Indonesia juga menunjukkan adanya karakteristik *Polycentrism*. Misalnya dapat diamati dari banyaknya pemimpin kharismatik dari organisasi-organisasi yang menunjukkan ideologi revivalis, seperti Front Pambela Islam (FPI), Laskar Jihad, Jama'ah Islamiyyah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Ikhwanul Muslimin.

Sementara karakteristik *Persistence* tampak dalam usaha secara terus-menerus dari gerakan revivalis Islam dari generasi ke generasi sejak abad XIX. Sebut saja Pan-Islamisme Shaykh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh serta Ikhwanul Muslimin Muhammad Husain Haikal dan Hasan al-Banna. Bahkan sejak 1970-an ideologi revivalisme Islam dalam berbagai bentuknya mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Tokoh-tokoh gerakan revivalis Islam era kontemporer di antaranya: al-Maududi, Sayyid Qutbh, Imam Khomeini, Muhammad Baqer al-Sadr, 'Abd Salam Faragh, Sa'id Hawwa dan Juhaiman al-Utaibi.

Meski terdapat beberapa perbedaan pendapat di antara tokoh-tokoh revivalis Islam, namun demikian menurut Dekmejian sesungguhnya terdapat kesamaan kerangka pikir ideologis (*the general ideological framework*) gerakan revivalis Islam era kontemporer sebagai berikut:¹⁸ 1) Ajaran mengenai *din wa dawlah*, yang menekankan Islam sebagai totalitas sistem secara universal, bersifat kompatibel dan dapat dilaksanakan di segala zaman dan tempat. Pemisahan agama dan negara adalah sesuatu yang tidak dapat

¹⁸Dekmejian, 10–11.

dibayangkan (*inconceivable*). Hukum bersifat inheren dalam Islam; Alquran mengajarkan hukum dan negara menyelenggarakan hukum; 2) Kembali kepada Alquran dan Sunnah. Fondasi Islam adalah Alquran dan Sunnah. Karenanya, umat Islam harus senantiasa menengok praktek ajaran Islam periode awal dan memurnikan ajarannya dengan merujuk kembali pada Alquran dan Sunnah sebagai jalan yang benar untuk mencapai keselamatan hidup; 3) Puritanisme dan keadilan sosial (*Puritanism and Social Justice*); 4) Kedaulatan hanya ada pada Allah dan kekuasaan tunduk pada shari'ah (*Allah's sovereignty and rule under shari'ah*); 5) Jihad sebagai sarana perjuangan untuk mencapai tujuan.

Berbeda dengan revivalis Islam, orientasi ideologi puritanisme dibangun berdasarkan kesadaran terhadap adanya praktek keagamaan yang cenderung heterodoks. Seperti diketahui, puritanisme dalam khazanah pemikiran Islam sering juga diposisikan seperti modernisme, reformisme, revivalisme, dan bahkan fundamentalisme.²¹ Namun demikian, seperti tampak dalam usaha tokoh-tokohnya, seperti Shah Waliyullah (India) dan Muhammad bin Abdul Wahab (Saudi Arabia), puritanisme mereaksi masuknya adat-istiadat dan tradisi lokal dalam ajaran Islam. Ajaran Islam yang dimaksud di sini secara spesifik adalah persoalan yang berkaitan dengan aqidah dan ibadah. Dengan demikian semangat yang dikembangkan puritanisme adalah kembali kepada ajaran Islam (*back to Islam*), atau dengan istilah lain kembali kepada Alquran dan Sunnah. Mengenai strategi perjuangannya terdapat banyak variasi. Jika mengamati yang dilakukan Muhammad bin Abdul Wahhab jelas besikap radikal, sementara Syah Waliyullah bersifat adaptasionis.

PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa asal istilah fundamentalisme berasal dari Protestan yang kemudian dihubungkan dengan fenomena pada gerakan Islam modern. Secara umum dalam Islam diidentifikasi adanya gerakan revivalisme yang kemunculannya sebagai reaksi terhadap kondisi internal umat Islam yang terlalu mentoleransi budaya lokal yang dianggap sebagai virus penyebab kemunduran Islam. Mereka ingin Memurnikan kembali ke prinsip Islam periode pertama (*salaf*), sehingga gerakan reformisme yang

mengadopsi Budaya Barat dan sekularisme itu memandang agama hanya sebagai masalah individu.

Fundamentalisme berasal dari Protestan dan kemudian diterapkan pada kelompok Sunni dan Syi'ah. Persamaan yang menonjol dalam idiologinya adalah dalam sikapnya yang tidak toleran, ekstrem, fanatik, kaku, dan leteralis. Sedangkan perbedaannya terlihat dalam reaksinya terhadap modernitas, sasaran aktivitas dan pandangan tentang moralitas.

DAFTAR RUJUKAN

- Abir, M. "The Arab Rebellion' of Amir Ghalib of Mecca." *Middle Eastern Studies* VII, no. 2 (1813 1788).
- Choueri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. Diterjemahkan oleh Humaidi. Jakarta: Qanun, 2003.
- Dekmejian, R. Hrair. "Islamic Revival : Catalysts, Categories, and Consequences." Dalam *The Politics of Islamic Revivalism : Diversity and Unity*, disunting oleh Sireen T. Hunter. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- El Fadl, Khalid Abou. *Great Thaft : Wrestling Islam From The Extremists*. New York: HarperSanFransisco, 2005.
- Fazlurrahman. *Islam and Modernity : An Intelctual Transformation*. Minneapolis: Bibliheca Islamica, 1979.
- Hanafi, Hassan. *Al-Uṣūliyah al-Islāmiyah*, terj. Kamran Asad Irsyadi. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Jainuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam : Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme, dan Modernisme*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'ah Islami (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Marsden. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: University Press, 1982.

Shepard, William. "Fundamentalism Christian and Islamic". dalam *Relegion*, 1987.

Sukardi. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2010.

MOBILISASI POLITIK IDENTITAS DAN KONTESTASI GERAKAN FUNDAMENTALISME

Muh. Khamdan dan Wiharyani

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta,
Ciputat Jakarta

Universitas Indonesia, Depok, Jakarta
khamdanwi@gmail.com, wihar2@gmail.com

Abstract: *Contestation of ideas between nationalism and religion always leads to two main issues, namely the relation of muslim versus non-Muslims and law of God versus law of man. The Foundation should be built is the realization that Islam as a religion of humanity. Religious ideology has often been a motivation to justify the struggle through the violence that has been done. The political attitude of religion without connecting with the socio-cultural context of societal certainly influential on the model of religion intolerant and does not respect human rights. The growing diversity of expression along with the political establishment charges the Islamic State as the influence of transnational movements that have no awareness of local wisdom and the rejection of the concept of the nation State. This research uses psychology politics theory and the theory of social identity's approach that analyzing potential radicalism in society.*

المخلص: إن الحركة الإرهابية ضُمَّت إلى نوع الجريمة غير العادية، لأنها سببت ضياع الأنفس والأموال واضطراب اقتصادية البلد وأمنه. سَمَّت أوروبا الغربية وأمريكا الحركات الإسلامية المتطرِّفة بمسمّيات : الجماعات المتشدّدة، ويسار الإسلام، والأصوليين وحتى الإرهابيين، وهذا يثير إجراء الدراسة فيها. وقد أثبتت الحكومة القوانين لدرء هذه الحركات الإرهابية، ومنها القانون رقم ٥١ السنة ٣٠٠٢ عن استئصال جريمة الإرهابية، والقانون رقم ٩ السنة ٣١٠٢ عن درء واستئصال جريمة التمويل لحركة الإرهابية، ونظام رئيس

الجمهورية رقم ٦٤ السنة ٠١٠٢ عن تكوين المجلس الوطني لاستئصال الحركة الإرهابية ثم عُيِّر هذا النظام بنظام جديد من رئيس الجمهورية وهو رقم ٢١ السنة ٢٠١٢. ومع هذا ونظرا إلى وقوع الحركات الإرهابية بما لديها من برامج وأنشطة مطبقة الآن فإنه يحتاج إلى تجديد القانون الجنائي لدرء الحركة الإرهابية في إندونيسيا، وفيه البحث عن جذور المسائل لنشوء هذه الحركة مستخدما النظريات والمفاهيم والأسس وتفسير القانون في ضوء إيجاد الحماية القانونية العادلة للمواطنين

Abstrak: *Pertarungan gagasan antara nasionalisme dan agama selalu mengarah pada dua problem utama, yaitu relasi muslim versus non-muslim dan hukum Tuhan versus hukum manusia. Pondasi yang harus dibangun adalah kesadaran bahwa Islam sebagai agama kemanusiaan. Ideologi keagamaan sering menjadi motivasi untuk membenarkan perjuangan melalui aksi kekerasan yang dilakukan. Sikap politik beragama tanpa merelasikan dengan konteks sosial budaya kemasyarakatan tentu berpengaruh pada model beragama tidak toleran dan tidak menghormati hak asasi manusia. Ekspresi keberagamaan tersebut berkembang seiring dengan adanya muatan-muatan politik pendirian negara Islam sebagai pengaruh gerakan transnasional yang tidak memiliki kesadaran terhadap kearifan lokal dan penolakan konsep negara bangsa. Penelitian ini menggunakan pendekatan teori psikologi politik dan teori identitas sosial dalam menganalisis potensi radikalisme di masyarakat.*

Keywords: politik, gerakan transnasional, nasionalisme, kekerasan.

PENDAHULUAN

Perubahan perilaku dan pandangan politik santri dalam pemilihan kepala daerah (Pilkada) dan pemilihan Presiden di Indonesia telah menguatkan kembali identitas perjuangan dan aspirasi politik kaum muslim. Identitas politik tersebut telah memunculkan dua kelompok utama, yaitu berpendekatan struktural dan kultural atau dengan istilah lain sebagai Islam politik dan Islam kultural. Kalangan struktural berpandangan bahwa politik berperan untuk merealisasikan dakwah sehingga memengaruhi perjuangan dalam Islam politik atau

solidaritas teologis. Pada sisi lain, kalangan kultural menghendaki Islam sebagai sumber etika dan moralitas sosial sehingga tidak tertarik dengan formulasi Islam dalam politik.¹

Penguatan identitas politik kalangan struktural misalnya, terjadi di Pilkada DKI Jakarta melalui kampanye pasangan Anies Rasyid Baswedan dan Sandiaga Shalahuddin Uno (Anies-Sandi). Kampanye calon yang diusung Partai Gerindra dan PKS itu mengambil tema identitas religius sehingga pendukungnya sering mengaitkan atas nama Islam. Sebaliknya, identitas kalangan politik kultural mengarah pada pendukung pasangan petahana Basuki Tjahaja Purnama dan Djarot Saiful Hidayat (Ahok-Djarot) yang tidak membedakan politik atas nama agama, tetapi substansi moralitas dalam politik. Dukungan terhadap Ahok-Djarot justru diberikan oleh partai politik yang identik dengan basis masa umat Islam, seperti PPP dan PKB,² sehingga memudahkan kategorisasi santri dan abangan. Fenomena itu juga memberi petunjuk kaburnya hubungan ideologis antara petinggi partai berbasis masa Islam dengan sebagian besar pemilih yang beragama Islam di DKI Jakarta.

Pilihan politik yang ditetapkan partai-partai berbasis masa umat Islam dengan mendukung pasangan Ahok-Djarot, justru berseberangan dengan sikap politik masyarakat berdasarkan dari hasil Pilkada. Saiful Mujani Research and Consulting (SMRC) menampilkan hasil bahwa pasangan Anies-Sandi unggul dengan 58,42 persen. LSI Denny JA mengunggulkan pasangan Anies-Sandi dengan hasil 55,81 persen. Survei dari PolMark Indonesia memenangkan pasangan Anies-Sandi dengan kisaran angka 56,99 persen. INews menampilkan nilai tertinggi pasangan Anies-Sandi dengan 58 persen. Hasil final *real count* KPU DKI Jakarta memutuskan pasangan Anies-Sandi menang dengan 57,95 % dan menang secara merata di semua wilayah

¹Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi; Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993* (Jakarta: Prenadamedia, 2015), 225-238; Masykuri Abdillah, "Islam Politik dan Islam Struktural", dalam Deliar Noer, et.all, *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden* (Jakarta: AlvaBet, 1999), 14.

²Partai Islam sendiri sering diartikan dengan partai yang memakai label Islam atau tanpa label Islam namun perjuangannya terutama untuk kepentingan umat Islam dan basis masanya berasal dari umat Islam. A.M. Fatwa, *Satu Islam Multi Partai* (Bandung: Mizan Media Utama, 2000), 12-13; Anies Rasyid Baswedan, "Political Islam in Indonesia, Present and Future Trajectory", *Asian Survey The Regent of the University of California*, Vol. XLIV, Nomor 5, September/Oktober (2004), 670.

Jakarta. Secara sosiologis, muslim Jakarta tidak terpengaruhi dengan kebijakan partai-partai yang mengatasnamakan Islam, namun tidak menunjukkan aspek ideologis Islam politik, yaitu tokoh Islam dan nilai-nilai keislaman.

Keprihatinan sebagian kalangan menganggap bahwa demokrasi yang sedang berjalan pada Pilkada di DKI Jakarta sebagai politik sentimen agama berlebihan atau politik solidaritas teologis. Survei-survei pada masa sebelum Pilkada berlangsung sudah banyak yang merilis tentang tingginya sentimen keagamaan di masyarakat Jakarta. Kelompok militan Islam seperti FPI, dianggap memiliki agenda tertentu sehingga ikut menunggangi dan membangun komitmen memenangkan pasangan Anies-Sandi. Keterlibatan kelompok-kelompok militan tersebut dapat mengancam proses demokrasi di Indonesia dan menjadi tantangan kinerja. Keprihatinan muncul karena pandangan proses yang berjalan belum mampu menghasilkan kelompok minoritas sebagai pemimpin mayoritas. Masyarakat muslim Jakarta sebagai mayoritas dianggap belum bisa sejajar dengan masyarakat Kristen mayoritas di London yang sudah bisa menerima wali kotanya berasal dari muslim minoritas.

Formulasi aspirasi politik umat Islam Jakarta oleh sebagian kalangan dianggap telah menemukan titik temu dengan organisasi Islam radikal. Sikap politik Anies Baswedan yang merapat pada organisasi Front Pembela Islam (FPI) sejak Januari 2017 menjadi gambaran awal tentang visi keagamaan dan kepemimpinan yang direncanakan. Momentum lain dapat dicermati dalam peringatan Supersemar yang diselenggarakan di Masjid At-Tien pada 11 Maret 2017, dengan bertemunya pasangan Anies-Sandi, keluarga Cendana, Habib Rizieq Syihab, dan tokoh-tokoh gerakan Islam yang seringkali dikaitkan dengan radikalisme.³ Kelompok ini diidentikkan dengan munculnya Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang melakukan beberapa aksi masa bertajuk “Aksi Bela Islam (ABI)”.

Perkembangan organisasi dan gerakan Islam yang bersifat transnasional telah memberikan corak tersendiri dalam sistem

³Radikalisme merupakan pandangan yang ingin melakukan perubahan secara total dan menyeluruh sesuai dengan interpretasi ideologi yang dianut atau adanya tekanan fenomena sosial tertentu. Petrus R. Golose, *Deradikalisasi Terorisme Humanis, Soul Approach dan Menyentuh Akar Rumput* (Jakarta: YPKIK, 2009), 38.

perpolitikan Indonesia. Aliansi politik dalam proses Pilkada maupun Pilpres dengan adanya kondisi ketidakadilan yang dirasakan sebagian dari kaum muslim dapat meningkatkan aktivisme transnasional dan membangun identitas politik. Penguatan politik identitas kaum muslim perlu adanya pemetaan tipologi gerakan beserta konstruk sosial untuk membangun solidaritas ideologis memperbaiki kehidupan berbangsa dan bernegara, salah satunya memetakan kontribusi Islam Nusantara dalam kontestasi politik identitas di Indonesia.

POLITIK IDENTITAS KEAGAMAAN DI INDONESIA

Ideologi Politik identitas bukan saja dimaknai sebagai persoalan kelompok-kelompok tertentu yang berjuang dari ketertindasan akibat identitasnya, tetapi juga dapat dimaknai sebagai upaya pemulihan identitas dan gerakan sosial untuk membedakan dengan *multiple identities*.⁴ Kenyataan ini dijumpai dalam Pilkada DKI Jakarta yang seringkali dikaitkan bahwa masyarakat DKI Jakarta adalah Betawi yang agamais. Larangan pemanfaatan Monumen Nasional (Monas) untuk kegiatan keagamaan oleh Ahok, menyulut sebagian kelompok Islam dengan majlis-majlis shalawat pada akhirnya bersatu untuk memproduksi identitasnya kembali dengan menolak calon pemimpin dari non-muslim. Produksi identitas itu memperoleh hasil setelah Gubernur Anis Baswedan mengizinkan Monas dapat digunakan untuk kegiatan sosial, budaya, dan keagamaan.⁵ Fenomena ini yang kemudian menjadikan pendukung Anis-Sandi dianggap sebagai kelompok Islam politik dan gerakan fundamentalisme keagamaan yang tidak menerima keberagaman masyarakat.

Kelompok politik lain memainkan diri dengan identitas kebhinekaan. Pasangan Ahok-Djarot yang didukung oleh PDIP,

⁴R. Renee Anspach, "From Stigma to Identity Politics: Political Activism Among the Physically Disabled and Former Mental Patients", *Social Science and Medicine*, Vol. 13 A, 1979, 765-773.; John Hutchinson dan D. Anthony Smith, *Etnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 6.

⁵Pemanfaatan Monas untuk kegiatan sosial, budaya, dan keagamaan ditandai dengan terbitnya Peraturan Gubernur No. 186 Tahun 2017 tentang Perubahan Atas Peraturan Gubernur No. 160 Tahun 2017 tentang Pengelolaan Kawasan Monumen Nasional. Kegiatan pertama setelah terbit Pergub tersebut yaitu kirab budaya dan tari Betawi kolosal di Monas pada 26 November 2017, dilanjutkan Tausiyah Kebangsaan oleh Habib Lutfi bin Yahya yang diiringi majlis-majlis shalawat di Jakarta. Pada 2 Desember 2017, reuni aksi 212 juga memanfaatkan Monas untuk menggelar tahajud dan shalat subuh berjamaah yang diakhiri maulid Nabi.

Partai Golkar, PKB, PPP, Nasdem, dan Hanura selalu menggunakan *tagline* kampanye memperjuangkan kebhinekaan. Hal ini diwujudkan pada 19 November 2017 digelar acara parade Bhineka Tunggal Ika atau Aksi Kita Indonesia di Bundaran Hotel Indonesia oleh partai-partai pendukung Ahok-Djarot.⁶ Sebagian kalangan menganggap bahwa parade itu untuk menandingi aksi 411 yang telah terlebih dahulu dilakukan oleh GNPf-MUI. Kelompok yang saling berbeda itu mempertegas terjadinya pertarungan politik antar etnis minoritas dalam Pilkada DKI Jakarta.⁷ Anis Rasyid Baswedan sebagai bagian dari diaspora Arab Indonesia berhadapan dengan Basuki Tjahaya Purnama sebagai bagian dari etnis China Indonesia.

Polarisasi kelompok sosial sebagai imbas atas Pilkada DKI 2017, memengaruhi mobilisasi dukungan yang berbasis pada politisasi identitas. Kondisi demokrasi tersebut menjadi perhatian masyarakat nasional dan internasional seiring maraknya aktivisme transnasional⁸ yang terjadi di berbagai negara. Migrasi tenaga kerja asal Tiongkok di beberapa proyek infrastruktur di Jakarta dan daerah lain yang mencapai lebih dari 21 ribu, menimbulkan kecurigaan skenario pemindahan pewarganegaraan Indonesia menjelang pelaksanaan Pilkada.⁹ *Framing* pemberitaan reklamasi Teluk Jakarta untuk pangkalan kekuatan ekonomi dan tempat hunian warga negara China menjadi salah satu pengaruh kuat polarisasi identitas. Reklamasi yang dihentikan oleh Rizal Ramli, Menko Kemaritiman dan Sumber Daya pada saat itu, menjadi pembeda yang sangat jelas antara dua kelompok hingga berlanjut pasca-Pilkada.

⁶Pik/fanAR-2, “Aksi Kita Indonesia Serukan Persatuan”, (5 Desember 2016), <http://www.koran-jakarta.com/aksi-kita-indonesia-serukan-persatuan/> (diakses 16 Juli 2017).

⁷Ahmad Najib Burhani, “Ethnic Minority Politics in Jakarta’s Gubernatorial Election”, *Perspective*, ISEAS Yusof Ishak Institute, Nomor 39, 9 Juni 2017.

⁸Aktivisme transnasional merupakan proses hubungan internasional yang tidak lagi memandang negara sebagai aktor utama, tetapi individu, kelompok, dan swasta dapat menciptakan interaksi hubungan internasional sendiri. Robert Jackson dan George Sorensen, *Introduction to International Relations* (New York: Oxford University Press, 2007); Sidney Tarrow, *The New Transnational Activism* (New York: Cambridge University Press, 2005).; Donatella della Porta dan Sidney Tarrow, *Transnational Protest and Global Activism* (Oxford: Rowman dan Littlefield Publisher, 2005).

⁹“Gerindra: Migrasi Pemilih Jadi Model Kecurangan Baru Pilkada DKI”, (19 Februari 2017), <http://pilkada.liputan6.com/read/2862229/gerindra-migrasi-pemilih-jadi-model-kecurangan-baru-pilkada-dki> (diakses 12 Desember 2017).

Penguatan solidaritas politik etnis China terlihat dengan meningkatnya tingkat partisipasi dalam Pilkada. Antrian pemilih dengan ciri fisik warga keturunan China terjadi hampir di seluruh wilayah Jakarta Utara, seperti Pluit, Jelambar, dan Kelapa Gading yang berpusat di Mall of Indonesia (MOI). Banyak warga yang tidak tercatat di Daftar Pemilih Tetap (DPT) dengan sekadar berbekal KTP menyampaikan rasa emosi dan bersitegang dengan petugas di Tempat Pemungutan Suara (TPS). Data *Exit Poll* pada pemungutan suara tahap pertama menunjukkan bahwa TPS yang mayoritas pemilihnya adalah warga keturunan China atau beragama non-Islam menang mutlak memilih Ahok-Djarot. Kekuatan di balik Ahok atau kelompok Teman Ahok sering dikaitkan dengan Anton Medan, James Riyadi, Tommy Winata, Group Astra, dan Group Podomoro sehingga mendapatkan stigma sebagai kepanjangan strategi geopolitik China menguasai Indonesia melalui Jakarta.

Polarisasi kelompok politik identitas yang terjadi di DKI berkembang pada media sosial. Masyarakat menciptakan ruang publiknya sendiri yang dapat digunakan bersama-sama,¹⁰ berupa media sosial untuk mendapatkan ruang ekspresi yang terbatas. Gerakan yang dilakukan masyarakat dengan menjadikan media sosial sebagai ruang publik merupakan fenomena perubahan sosial yang sangat penting. Media sosial memberi ruang untuk mengartikulasikan kepentingan-kepentingannya, baik politik, ekonomi, maupun konsolidasi aksi melawan kekuatan otoritarian.¹¹ Demokratisasi dapat berjalan baik jika terjadi dialog semua kekuatan politik di ruang publik, karena demokratisasi sendiri adalah perebutan ruang publik.¹² Gerakan komunikasi melalui media sosial telah berubah menjadi aktivisme politik baru yang memengaruhi fenomena aktivisme transnasional dan gerakan sosial masyarakat,¹³ yaitu pendekatan aktor non-negara

¹⁰Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010), 41.

¹¹Ibrahim Abdurrahman Al-Shaikh dan Vincent Campbell, "News Media and Political Socialization of Young People: The Case of Bahrain", dalam Barrie Gunter dan Roger Dickinson, *News Media in the Arab World* (London: Bloomsbury, 2013), 157.

¹²Abhisek Singh dan Gopal Thakur, "New Media Technology as Public Sphere for Social Changes: A Critical Study", *Journal of Indian Research* 1, 2013, 38-43.

¹³David Snow dan Robert Benford, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology* 26, 611-639.; Thomas Olesen, *Power and Transnational Activism* (New York: Routledge, 2011), 190-210.

untuk merespon isu-isu global kontemporer dengan menjadi kekuatan politik di dalamnya.

Media sosial telah mengubah *framing* atau mode dan simbol komunikasi yang mempercepat proses penyebaran wacana dan gerakan. Generasi muda yang semakin akrab dengan teknologi informasi menjadi aktor penting penyebaran aktivisme gerakan masa secara transnasional. Gerakan melalui media sosial yang mampu menjatuhkan kekuasaan politik di Timur Tengah merupakan proses perubahan yang dipengaruhi kondisi teknologis. Hal demikian sebagaimana pendapat Thomas Freidman bahwa kemajuan teknologi sangat cepat memengaruhi pola berfikir masyarakat sehingga menimbulkan gerakan perubahan.¹⁴ Aksi Bela Islam (ABI) yang cenderung menjadi pendukung kampanye persatuan kubu Anies-Sandi serta Teman Ahok yang condong mendukung kampanye kebhinekaan petahana Ahok-Djarot berebut pengaruh melalui wacan-wacana perubahan melalui media sosial.

Mediasosial dapat dilihat dari berbagai konteks, baik sosiokultural, politik, maupun keamanan strategis. Media sosial berupa facebook, twitter, youtube, skype, whatsapp, dan line dapat menggambarkan seseorang beserta basis kelompok sosialnya. Hal demikian penting dalam membangun sekaligus pengorganisasian gerakan sosial untuk suatu perubahan. Pada proses inilah muncul kelas sosial baru yang diukur berdasarkan tingkat *melek* media sosial atau seberapa intensif dalam berkomunikasi dengan jejaring sosial. Fungsi kelas sosial baru yang *melek* media sosial adalah membangkitkan kesadaran tentang demokrasi, pembelaan terhadap kelompok tertindas, serta penolakan pemerintahan yang otoritarian. Fungsi-fungsi sosial yang sudah tidak berjalan maka berkontribusi atas munculnya perubahan.¹⁵

Aktivitas penyaluran informasi publik mengalami perubahan karena masing-masing komunitas di jejaring sosial melakukan transfer informasi sendiri di luar dari media *mainstream* yang ada. Aktivisme

¹⁴Thomas Freidman, *The World is Flat: A Brief History of the 21st Century* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2005).

¹⁵Fungsi sosial sebagai bagian dari teori fungsionalisme struktural dianalogikan dengan tubuh manusia yang memiliki fungsinya masing-masing. Terjadinya perubahan pada satu bagian maka akan mempengaruhi perubahan pada bagian lainnya. Alexandra Maryanski dan Jonathan Turner, *The Social Cage: Human Nature and the Evolution of Society* (Stanford: Stanford University Press, 1992); Herbert Spencer, *The Principles of Biology* (New York: D. Appleton and Company, 1998).

media sosial pada akhirnya menciptakan, menyebarluaskan, dan mempropagandakan kepentingan-kepentingannya melalui jejaring-jejaring media sosial. Ruang publik yang bersifat maya telah menyediakan kebutuhan masyarakat untuk dapat mengeluarkan pendapatnya dengan lebih merdeka tanpa tekanan kontrol pemerintah, sebagaimana dilakukan aktivis Ikhwanul Muslimin dalam ideologisasi *jihād* melalui *blog*.¹⁶ Perubahan politik kawasan di Timur Tengah yang dikenal dengan revolusi *Arab Spring* merupakan gelombang demokratisasi untuk merubah otoritarianisme melalui media sosial dan jaringan.¹⁷

Pada akhirnya media sosial menjadi medan pertarungan baru dalam ideologisasi aktivisme transnasional sekaligus spionase siber yang mengancam kedaulatan suatu negara. Media-media massa *mainstream* seringkali dalam praktik jurnalistiknya melahirkan stigmatisasi sesuai kepentingannya. Gambaran adanya stigmatisasi adalah hal-hal yang terkait dengan pemberitaan terorisme dan radikalisme. Pada saat muncul peristiwa peledakan bom maupun konflik sosial, semua media hampir menempatkan kaum muslim sebagai *headline* berita, tetapi mengambil judul berita yang menyudutkan. Oleh karena itu, terbangunlah komunitas siber di Indonesia yang menamakan diri sebagai Muslim Cyber Army (MCA) untuk meng*counter* pemberitaan yang kurang berimbang. Stigmatisasi yang diciptakan oleh pihak-pihak yang berbeda ideology perjuangan dan identitas politik semakin membuat dunia siber nasional menjadi gatul dalam kontestasi kekuatan jaringan.

¹⁶Khalil Al-Anani, "Brotherhood Bloggers: A New Generation Voices Dissent", *Arab Insight*, 2 (1), 2008, 29-38; Michelle Penner Angrist, "Mourning in Tunisia: The Frustrations of Arab World Boil Over", *Foreign Affairs*, <http://www.foreignaffairs.com/articles/67321/michelepenner-angrist/morning-in-tunisia> (diakses 22 Maret 2017).

¹⁷Stephen R. Grand, *Starting Starting from Egypt: The Fourth Wave of Democratization?*, The Brookings Institution. (Online). (http://www.brookings.edu/opinions/2011/0210_egypt_democracy_grand.aspx, (diakses 22 Maret 2017); Madeline Storck, "The Role of Social Media in Political Mobilisation: a Case Study of the January 2011 Egyptian Uprising, *Dissertation* (Scotland: University of St Andrews, 2011), ; Philip N. Howard dan M. Hussain Muzammil, *Democracy's Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

ISLAM INDONESIA VERSUS GERAKAN TRANSNASIONAL

Kecenderungan pola politik yang terjadi dalam Pemilihan Presiden (Pilpres) 2014 dan Pilkada Jakarta 2017 adalah formasi baru santri kultural.¹⁸ Fenomena kebangkitan Islam ideologis seiring dengan berkembangnya pengaruh China di Indonesia, baik dari bidang properti perkotaan untuk persiapan ledakan demografi. Hal itu sebagaimana munculnya “Kota di dalam Kota” bernama Meikarta dan bidang pengambilan keputusan politik, sosial, ekonomi, dan pendidikan yang dianggap lebih memihak asing daripada kaum pribumi. Fenomena-fenomena tersebut menguatkan timbulnya sentimen anti-China dan solidaritas identitas.

Pilpres 2014 menghadirkan pertarungan dua kutub kekuatan yang masih berpengaruh pada penyelenggaraan Pilkada 2017. Pasangan Joko Widodo dan Jusuf Kalla dianggap sebagai kekuatan elit santri politik, sedangkan pasangan Prabowo Subianto dan Hatta Rajasa dipersepsikan sebagai kekuatan santri kultural. Elit santri politik dengan menggunakan penekanan rasionalisasi menyatakan diri sebagai koalisi kerakyatan yang pluralis, sedangkan santri kultural dengan penekanan integralisasi keislaman dalam segala aspek kehidupan menyebut dengan koalisi kebangsaan.¹⁹ Dua kutub itu menguatkan kembali aliansi politik kaum nasionalis dan aliansi politik islamis. Kaum nasionalis selalu berpandangan untuk tidak menggunakan sentimen agama, sedangkan kaum islamis berupaya mengintegrasikan agama dalam politik. Kecenderungan dua kutub aliansi politik itu terulang pada Pilkada Jakarta yang mencari strategi dukungan perjuangan melalui media sosial. Dua kutub yang saling mencari pengaruh dalam mendudukkan antara agama dan politik pada Pilpres 2014 dan Pilkada 2017 dapat berkembang pada penyelenggaraan Pilkada 2018 maupun Pilpres 2019.

¹⁸Santri kultural penulis artikan sebagai kelompok kaum muslim yang memiliki tingkat pemahaman keagamaan tertentu dan memiliki basis pesantren atau majelis pengajian, namun tidak dapat dihubungkan dengan golongan politik yang jelas-jelas sebagai identitas.

¹⁹Rasionalisasi dalam politik merupakan kelanjutan gagasan Nurcholish Madjid dalam mengenalkan sekulerisasi agama di Indonesia. Nurcholish Madjid, *Islam Kemodern dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987); Gagasan integrasi tauhid pada semua bidang kehidupan dikenalkan oleh Amin Rais bahwa gejala sosial politik yang memberikan tekanan politik maka akan melahirkan kreativitas intelektual para santri. Amin Rais, *Cakrawala Islam* (Bandung, Mizan, 1987).

Faktor utama seseorang membentuk identitas kelompok serta membangun kekuatan-kekuatan sosialnya cenderung adanya dorongan konflik politik atau kekuasaan. Persoalan politik menyangkut isu ketidakadilan, kesenjangan sosial, serta ketidakmampuan penguasa mempertemukan antara gagasan agama dengan pemikiran politik setidaknya menjadi dasar berkembangnya kelompok-kelompok jihadis di dunia.²⁰ Ketidakpuasan terhadap gagalnya mewujudkan kesejahteraan dalam lingkup lokal, regional, maupun internasional mendorong lahirnya gerakan baru yang radikal untuk merubah sistem politik tertentu. Lahirnya Islam Nusantara sebagai gerakan sosial merupakan wujud kontestasi dalam mobilisasi gerakan perubahan menuju Islam berkemajuan.

Pasca ABI, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah lintas organisasi Islam lebih menampilkan ideologi keagamaan moderat yang puritan.²¹ Tokoh-tokoh yang memengaruhi karakter kerasnya MUI seperti KH. A. Cholil Ridwan, aktivis Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) dan alumni Universitas Islam Madinah yang pernah membuat kontroversi bahwa hormat kepada bendera merah putih dan menyanyikan lagu kebangsaan adalah haram.²² Adian Husaini, sekretaris jenderal Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), dan sejumlah tokoh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Forum Umat Islam (FUI) seperti Muhammad al-Khatthath juga pernah menduduki posisi pengurus MUI Pusat. Pada kepengurusan MUI 2015-2020, masuk tokoh-tokoh Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI) yang sangat anti-liberalisme dan sangat puritan, seperti Bachtiar Nasir, Adnin Armas, Zaitun Rasmin, dan Fahmi Salim.²³ Hal ini sangat memungkinkan terjadinya kontestasi di internal MUI dalam perebutan otoritas keagamaan.

²⁰As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjang*, 50.

²¹Moch Nur Ichwan, "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy," in Martin van Bruinessen (Ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, Singapore: ISEAS, 2013, 60-104.

²²"MUI Bantah Keluarkan Fatwa Haram Hormat Bendera," <http://tempo.co/read/news/2011/03/28/173323490/mui-bantah-keluarkanfatwa-haram-hormat-bendera> (diakses 19 Juli 2017).

²³Mukafi Niam, "Sejumlah Intelektual dan Ulama Deklarasikan MIUMI", (1 Maret 2012), <http://www.nu.or.id/post/read/36682/sejumlah-intelektual-dan-ulama-deklarasikan-miumi> (diakses 1 Januari 2018).

Infiltrasi gerakan transnasional di Indonesia baik melalui tahapan difusi, internalisasi, dan eksternalisasi, telah melahirkan sejumlah gerakan dan organisasi radikal di Indonesia. Beberapa gerakan hasil pertemuannya dengan unsur-unsur kebudayaan maupun ideologi yang berbasis transnasional, dianggap ikut bergabung dalam aliansi politik tertentu untuk mendukung proses Pilkada. Politik identitas sangat terpengaruh oleh hubungan kekuasaan dalam merespon fakta adanya keberbedaan, sehingga terjadi kontestasi keberadaan ideologi, sistem kepercayaan, dan nilai budaya genealogis.²⁴ Fenomena demikian menjadikan perlunya pemetaan politik identitas untuk mengeliminir radikalisme di Indonesia agar tetap terbina damai dalam perbedaan.

Politik identitas yang terjadi di Indonesia cenderung bersifat etnis, agama, dan ideologi politik. Republik Maluku Selatan (RMS), Gerakan Aceh Merdeka (GAM), dan Organisasi Papua Merdeka (OPM), adalah bentuk perjuangan politik yang memanfaatkan identitas etnis karena munculnya persepsi ketidakadilan dari pemerintah. Gerakan Darul Islam (DI) yang tersebar dari Jawa Barat, Aceh, dan Sulawesi Selatan menggunakan identitas agama sebagai perjuangan politik. Pada sisi lain, pemberontakan Partai Komunis Indonesia (PKI) pada 1948 dan 1965 mengampanyekan marxisme dan komunisme sebagai ideologi perjuangan. Politik identitas yang memicu gerakan-gerakan tersebut seringkali dipengaruhi aktivisme transnasional atau mendapat inspirasi dan dukungan dari beberapa kelompok di negara-negara lain.

Invansi Uni Soviet ke Afganistan pada 1979 misalnya, mendorong gelombang aktivisme jihad dari berbagai negara. Seruan jihad ke Afganistan sangat dipengaruhi peranan Abdullah Azzam yang menjadi pengajar kebudayaan Islam di Universitas King Abdul Aziz, Jeddah, Arab Saudi.²⁵ Azzam membangun pusat pelatihan militer sekaligus pusat komando ke kamp-kamp pelatihan militer lain bagi para mujahidin dari berbagai negara di Peshawar.²⁶ Kaum mujahidin

²⁴Rosaura Sanchez, "On a Critical Realist Theory of Identity", dalam M. Linda Alcoff, *Identity Politics Reconsidered* (USA: Palgrave Macmillan, 2006), 69-77; I. Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 130-131.

²⁵Hani As-Sibai, *Balada Jamaah Jihad: Melacak Kiprah Dr. Aiman Az-Zawahiri* (Solo: Jazera, 2005), 47.

²⁶Oliver Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 191.

asal Indonesia yang berangkat ke Afghanistan sekitar 3.000 orang terbagi atas tiga faksi, yaitu kamp Gulbuddin Hekmatyar dengan asal ormas dari Darul Islam, kamp Burhanuddin Rabbani dengan asal mujahidin *freelance*, dan kamp Rasul Sayyaf dengan asal ormas NII Banten serta para anggota binaan Abdullah Sungkar.²⁷ Migrasi kelompok jihadis menjadi bagian dari aktivisme transnasional melalui institusionalisasi ideologi keagamaan dan menimbulkan identitas politik kekerasan atas nama agama di beberapa negara.²⁸

Berakhirnya pendudukan Uni Soviet atas Afganistan menjadikan para mujahidin Indonesia tersebar ke berbagai negara konflik semacam Bosnia dan Checnya, maupun kembali ke tanah air. Pengikut Abdullah Sungkar sebagian melakukan hijrah ke negara Pakistan untuk membantu pejuang Kashmir memisahkan diri dari India sekaligus membangun organisasi baru bernama Jamaah Islamiyah yang berbasis di Johorbaru, Malaysia.²⁹ Masing-masing mencari bentuk identitas sosialnya, termasuk melakukan migrasi ke Eropa untuk menghindari perang dan aksi kekerasan di negara asal.

International Crisis Group (ICG) menjelaskan bahwa akar terorisme di Indonesia berawal dari spirit militer DI/TII yang dilanjutkan NII KW 9, serta menjadi jaringan *Al-jamaah al-Islamiyah* pimpinan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir pada 1993. Penamaan *Al-jamaah Al-Islamiyah* setidaknya untuk membedakan dengan kelompok Jamaah Islamiyah di Mesir pimpinan Umar Abdurrahman. PKS yang dikomandoi Helmy Aminuddin merupakan bentuk lain dari salafi Hudaibiyah atau pengikut Hasan al-Hudaibi yang dikenal tokoh Ikhwanul Muslimin moderat dan mengikuti sistem politik negara.

Penguatan aksi teror yang mengatasnamakan agama dianggap sebagai bentuk perjuangan keyakinan dan perjuangan identitas yang fundamental. Fundamentalis agama lebih mengutamakan doktrin agama daripada toleransi yang berdasar cinta dan penghormatan hak

²⁷As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjang* (Jakarta: LP3ES, 2014), 72-73.

²⁸Farish A. Noor, Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen, *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: ISIM Amsterdam University Press, 2008).

²⁹Syed Saleem Shahzad, *Inside Al-Qaeda and the Taliban* (London: Pluto Press, 2011), 206-207.

asasi manusia.³⁰ Sikap demikian sebagai akibat pelaku atau aktivis fundamentalisme agama lebih mengedepankan kebenaran yang bersifat sektarian daripada penghargaan perbedaan. Keadaan ini yang menjadikan penyebaran radikalisme agama dipengaruhi keyakinan sepihak dan dipaksakan untuk diikuti oleh orang lain.³¹ Para pelaku terorisme sejak peristiwa pengeboman *World Trade Center* (WTC) di Amerika Serikat pada 11 September 2001 mengaku tindakannya sebagai bentuk *jihād fi sabilillāh*. Hal itu seperti pengakuan Ali Imron dalam aksi bom Bali I yang dipengaruhi beberapa alasan, yaitu ketidakpuasan terhadap pemerintah yang tidak berdasarkan syari'at Islam dan tidak adanya *imām*, rusaknya moralitas dan akidah masyarakat, melindungi umat Islam, pembalasan terhadap kafir yang memerangi kaum Muslim.³²

Terorisme keagamaan dengan aksi menuntut mundur rezim-rezim otoriter sehingga melahirkan migrasi transnasional merupakan fenomena yang menarik. Aktivisme transnasional menjadi salah satu variabel penting dalam proses perubahan sosial di Timur Tengah dan di Eropa. Transnasionalisme berimplikasi pada suatu proses transformasi dan akan saling mengadopsi pengetahuan guna mendorong suatu perubahan.³³ Philip Jenkins, profesor sejarah dan studi keagamaan di Penn State University, menyatakan bahwa migrasi akan berdampak pada perubahan yang sangat signifikan

³⁰Machasin, "Fundamentalisme dan Terorisme", dalam A. Maftuh Abegebriel, dkk (Ed), *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 121-127.

³¹Tema radikalisme agama atau dengan terminologi fundamentalisme dan puritan setidaknya telah dibahas oleh: Khaled M. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2005); Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996); M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005); Al-Zastrouw Ng, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006), Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Cetakan I, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996), 109-110; Olivier Roy, *Genealogi Islam Radikal* (Yogyakarta: Genta Press, 2005).

³²Ali Imron, *Ali Imron Sang Pengebom*, Cet. 1 (Jakarta: Republika, 2007), 41-71.

³³Transnasionalisme sebagai proses hubungan internasional yang tidak lagi memandang negara sebagai aktor utama, tetapi individu, kelompok, dan swasta dapat menciptakan interaksi hubungan internasional sendiri. Robert Jackson dan George Sorensen, *Introduction to International Relations* (New York: Oxford University Press, 2007).

terhadap tren demografi di Eropa.³⁴ Pertumbuhan Muslim minoritas yang tidak terkendali dapat merubah Eropa sebagai wilayah dengan komunitas Muslim mayoritas yang menyingkirkan Kristen.³⁵

Analisis Philip Jenkins tentu memiliki hubungan dengan sikap antisipatif atas berkembangnya kelompok Islam radikal di Indonesia yang dipengaruhi bonus demografi berupa besarnya kalangan muda dengan pengaruh radikalisme. Kelompok yang berusaha melakukan proses re-Islamisasi mulai menunjukkan kemunculannya bersamaan dengan pola situasi politik tertentu. Legitimasi ideologis dan religius akan menempatkan politik sebagai sub-sistem dakwah. Penggunaan Masjid Istiqlal, Masjid Al-Azhar, dan Masjid At-Tien sebagai poros penyatuan kekuatan-kekuatan organisasi kaum muslim setidaknya akan memengaruhi munculnya pola kekuatan politik baru di Indonesia.

Semakin menguatnya posisi MUI di tengah masyarakat muslim Indonesia setidaknya memiliki pengaruh dalam berkembangnya otoritarianisme agama.³⁶ Peran ulama dianggap telah mencampuradukkan antara agama sebagai legitimasi politik tertentu. Gugatan itu setidaknya dapat difahami ketika MUI menerbitkan sikap keagamaan bahwa memilih pemimpin non-muslim adalah haram. Sikap keagamaan MUI sesungguhnya mempertegas bahwa Islam tidak dapat dipisahkan dari kehidupan politik.³⁷ Otoritas keislaman di Indonesia pada dasarnya berada di masing-masing organisasi keagamaan, seperti NU, Muhammadiyah, Persis, dan Mathlaul Anwar yang memiliki lembaga fatwanya sendiri untuk diikuti umatnya. Keragaman hasil fatwa dari masing-masing Ormas Islam itulah yang kemudian disatukan dalam komisi fatwa MUI.

³⁴Philip Jenkins, *God's Continent Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 100-104.

³⁵Philip Jenkins, *The Next Christendom* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3.

³⁶Otoritarianisme agama yang memperlakukan kebenaran dalil ada pada kelompok pemegang fatwa tertentu ditentang oleh Khaled M. Abou Fadl karena menimbulkan citra Islam sebagai agama yang eksklusif, sektarian, intoleran, dan anti-perubahan. Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), 59.

³⁷Abdullah Ahmed al-Naim, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 7; Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyarah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: GMP, 2007), 31-4.

Musyawarah Nasional MUI ke-7 yang dilaksanakan pada 26-29 Juli 2005 menjadi titik paling krusial bagi sebagian kalangan dalam menggugat otoritas keagamaan yang diperankan oleh MUI. Munas itu berhasil memutuskan 11 fatwa yang beberapa ketentuannya memicu kontroversi. *Pertama*, haram pelanggaran hak atas kekayaan intelektual. *Kedua*, haram perdukunan dan peramalan. *Ketiga*, haram doa antar agama. *Keempat*, haram nikah beda agama. *Kelima*, haram warisan beda agama. *Keenam*, MUI memiliki otoritas mengeluarkan kriteria maslahat atau kebaikan untuk orang banyak. *Ketujuh*, haram pluralisme, sekulerisme, dan liberalisme. *Kedelapan*, hak milik pribadi wajib dilindungi oleh negara. *Kesembilan*, Ahmadiyah sebagai aliran sesat yang berada di luar Islam. *Kesepuluh*, haram perempuan menjadi imam shalat bagi laki-laki yang aqil dan baligh. *Kesebelas*, bolehnya hukuman mati bagi tindak pidana berat.³⁸

Beberapa fatwa terutama menyangkut pluralisme dan hubungan antar agama mempengaruhi sebagian kalangan menolak keberadaan fatwa MUI. Tokoh seperti KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) misalnya, dengan tegas meminta agar masyarakat mengabaikan fatwa MUI yang diputuskan pada 2005 itu. Pada dekade 1980-an, MUI juga memutuskan haram bagi orang Islam yang memberi ucapan selamat natal kepada pemeluk Kristen, dan dikuatkan kembali dengan fatwa larangan menggunakan atribut di luar Islam.³⁹ Lagi-lagi fatwa MUI itu diabaikan oleh sebagian kalangan masyarakat muslim Indonesia sehingga menimbulkan politik identitas⁴⁰ tertentu sebagai bentuk segmentasi politik tertentu.

Fenomena pengabaian fatwa MUI oleh sebagian kalangan menunjukkan bahwa tidak semua umat Islam Indonesia mematuhi fatwa MUI. Pada sisi lainnya, fatwa MUI justru menjadi rujukan hukum bagi lembaga-lembaga ekonomi syariah seperti perbankan syariah, asuransi syariah, dan penggadaian syariah. Fatwa MUI memiliki kedudukan yang tinggi dibandingkan hukum positif dalam

³⁸Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005); Fatwa MUI Nomor 1-11 Tahun 2005.

³⁹Fatwa Nomor 56 tahun 2016 tentang larangan menggunakan atribut di luar Islam.

⁴⁰Politik identitas adalah praktik perlawanan karena adanya kepentingan kelompok sosial tertentu yang disingkirkan oleh dominansi tertentu di masyarakat. Amy Gutmann, *Identity in Democracy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003).

penyelenggaraan ekonomi berbasis syariah, namun pada sisi lainnya diabaikan karena tidak mengikat. Belum terbangunnya mekanisme pengikatan fatwa ulama di Indonesia dan fatwa-fatwa Ormas Islam menjadikan masyarakat umum mudah mengabaikan atau sebaliknya sangat berpegang teguh sehingga memaksakan penerapannya, sebagaimana munculnya Gerakan Nasional Pengawal Fatwa-MUI (GNPF-MUI). Gerakan yang menghendaki penyatuan agama dalam politik kenegaraan pada akhirnya mengalami benturan dengan Islam kultural atau afiliasi gerakan pada Islam Nusantara yang mengedepankan Islam sebagai etika bernegara daripada formulasi Islam politik.

Sebagaimana teori konflik Lewis Alfred Coser, gerakan islamisme menjadi kelompok subordinat dari penguasa. Hal itu mendorong antara penguasa dan gerakan islamisme untuk saling membungkam aktivitas ideologi dan politik.⁴¹ Terorisme maupun radikalisme yang berbasis transnasional muncul sebagai bentuk perlawanan terhadap pemerintahan maupun perlawanan atas kebijakan terhadap negara yang dianggap mengancam kepentingan dan identitas kelompoknya.⁴² Karakteristik gerakan radikal di Indonesia yang memiliki pengaruh ideologi transnasional setidaknya dapat dibedakan menjadi 3 karakteristik gerakan, yaitu kelompok radikal pada pemikiran, kelompok radikal gerakan, dan kelompok radikal terorisme melalui kekerasan.

⁴¹Donny Gahril Adian, "Mencegah Lahirnya Terorisme Negara Indonesia Pasca Bom Bali", *Analisis CSIS*, Vol. 32, No. 1, 2003, 80-81.

⁴²Martha Crenshaw, "The Causes of Terrorism", *Comparative Politics*, Vol. 13, No. 4 (Juli 1981), 379-399, <http://www.jstor.org/stable/421717> (diakses 10 Mei 2014).

Tabel Karakteristik Gerakan Radikal di Indonesia⁴³

No	Karakteristik	Nama Gerakan
1	Kelompok radikal pemikiran	Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Salafi-Wahabi, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII)
2	Kelompok radikal gerakan	Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Forum Komunikasi Aswaja (FKAJ),
3	Kelompok radikal terorisme	Jamaah Islamiyah, Jamaah Anshar Daulah (JAD), Muhajihin Indonesia Timur (MIT) Islamic State of Iraq and Shams (ISIS)

Kemunculan gerakan transnasional dalam berbagai tipe gerakan dapat difahami dari kebangkitan dan semangat juang para pendirinya. Aktivisme transnasional suatu gerakan berjalan melalui 3 proses tahapan, yaitu difusi, domestikasi, dan eksternalisasi⁴⁴ atau dalam kajian antropologi disebut dengan difusi, akulturasi, dan asimilasi. Difusi merupakan proses berpindahnya seseorang dengan ideologi atau kepentingan politiknya sehingga membawa unsur kebudayaan baru ke wilayah lain. Proses difusi inilah yang dalam pertarungan identitas sering dianggap sebagai upaya penghilangan identitas tertentu dengan adanya pengaruh identitas lain. Internalisasi unsur-unsur kebudayaan terjadi setelah proses pembauran masyarakat yang saling bertemu, dapat berlangsung secara damai maupun konfrontasi yang berujung eksternalisasi melalui penguatan simbol dan identitas sosial masing-masing.

Relasi agama dan negara oleh ulama-ulama NU dianggap sudah selesai dengan mengedepankan nasionalisme Indonesia tanpa

⁴³James J. Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia", *Harvard Asia Vision* 21, 29 April – 1 May 2004; Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam, Survey Historis dan Doktrinal", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993, 21; Anthony Bubalo dan Greg Fealy, *Joining the Caravan? Middle East, Islamism and Indonesia* (New South Wales: The Lowy Institute for International Policy, 2005), 69; Ahmad Syafi'i Mufid, *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Balitbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011).

⁴⁴Donatella della Porta dan Sidney Tarrow, *Transnational Protest and Global Activism* (Oxford: Rowman dan Littlefield Publisher, 2005), 3-7.

membedakan agama, suku, dan golongan dalam bernegara. Politik sebagai sumber radikalisme sebagaimana pendapat Angel Rabasa, diredam oleh ulama NU dengan fatwa penerimaan terhadap Pancasila sebagai dasar Negara sebagaimana akomodasi humanisme dan kebhinekaan oleh Nabi Muhammad di dalam prinsip-prinsip Piagam Madinah.

Strategi yang dilakukan Nabi Muhammad di Madinah memiliki kesamaan dengan kehidupan kebangsaan Indonesia yang tidak menerapkan konstitusi berdasarkan hukum agama tertentu untuk seluruh suku, tetapi menerapkan konstitusi atas dasar kesepakatan bersama yang bermodalkan semangat prinsip-prinsip persamaan. Kebersamaan membela masyarakat berdasarkan aspek kewilayahan menunjukkan adanya bela negara yang dibangun oleh masyarakat Madinah.

Ideologi kebangsaan atau nasionalisme jelas memiliki dasar dalam al-Qur'an dengan adanya inklusivitas untuk saling mengenal identitas satu dengan yang lain. Tentu kebangsaan tersebut akan dijumpai adanya kebhinekaan dalam hal agama, suku, warna kulit, status sosial, dan perbedaan lain dengan dibatasi penghargaan melalui ketaqwaan, yaitu memanusiakan manusia dengan tidak saling melecehkan. Titik temu antara kebangsaan dengan keislaman dapat dilihat pada prinsip yang harus dijunjung. Berbangsa menuntut adanya persatuan masyarakat (*al-ummah*), perlindungan hak masyarakat (*al-'adalah*), prinsip permusyawaratan (*al-shurā*), dan persamaan perlakuan (*al-musāwā*).

Nasionalisme merupakan tampilan konsep yang dibangun oleh Nabi Muhammad untuk memperhatikan kepentingan persatuan masyarakat (*al-ummah al-wāhidah*). Masyarakat muslim di Indonesia sejak perkembangannya sudah mengenal makna persaudaraan bukan sekadar saudara atas dasar agama (*ukhūwah Islāmiyah*), tetapi juga persaudaraan sebangsa (*ukhūwah waṭāniyah*), dan persaudaraan sesama manusia (*ukhūwah bashariyah*). Hal demikian dirumuskan oleh para pendiri bangsa dengan ikatan Pancasila.

Masyarakat muslim Indonesia banyak yang tidak memandang bahwa Pancasila adalah prinsip beragama Islam. Dalam epistemologi hukum Islam, (*uṣūl fiqih*), Pancasila sama halnya dengan *al-kulliyat al-khams*, yaitu prinsip dasar tujuan pemberlakuan hukum Islam. Panca prinsip hukum Islam tersebut adalah perlindungan agama (*hifz*

dīn), perlindungan jiwa (*hifz al-nās*), perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*), perlindungan akal (*hifz al-'aql*), perlindungan harta (*hifz māl*).

Al-kulliyat al-khams dalam konteks Indonesia sudah tercermin pada rumusan Pancasila. Sila-sila dasar negara yang merupakan asli produk budaya bangsa Indonesia, sudah memberikan perlindungan agama pada sila pertama. Perlindungan jiwa dan aspek-aspek kemanusiaan pada sila kedua. Perlindungan keturunan sebagai bentuk hak kewarganegaraan dalam sila ketiga. Perlindungan akal dan kebebasan berserikat berkumpul dalam sila keempat. Sedangkan perlindungan harta serta akses sumber ekonomi tercermin dalam sila kelima.

Pancasila merupakan pondasi norma atas hukum-hukum yang berlaku di Indonesia. Hal demikian berimplikasi pada pemberlakuan dan penerapan syariat Islam tidak boleh berlawanan dengan nilai-nilai Pancasila, yaitu nilai ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, permusyawaratan, dan keadilan. Hukum Islam ditempatkan sebagai sumber pembentukan hukum nasional yang berinteraksi dengan agama-agama lain. Pancasila sebagai mazhab berkebangsaan ditempatkan untuk meneguhkan Islam di Nusantara guna mengembangkan peradaban Indonesia dan peradaban dunia yang damai.

PENUTUP

NKRI adalah negara yang mendasarkan pola interaksi masyarakatnya menjadi terbuka, ramah, dan bersahabat dengan lingkungan budaya. Oleh karena itu, Islam sebagai agama yang bersinergi dengan budaya, mengedepankan sikap jalan tengah atau moderasi (*tawassu*). Corak Islam di Indonesia sebagai *dār al-salam* melahirkan tegaknya Pancasila dan NKRI sebagai intisari dari ajaran Islam *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Kolaborasi antara Pancasila dan NKRI menjiwai karakteristik bangsa Indonesia yang damai, membina keberagaman, serta mampu bekerjasama dalam kebhinekaan.

Relasi antara Islam kebangsaan dalam mendukung perkembangan demokrasi di Indonesia, tentu tidak dapat terpisahkan dari paradigma moderasi Islam Nusantara. Islam yang disinergikan melalui dasar negara Pancasila untuk merangkul keseluruhan komponen bangsa. Pertemuan damai antara nasionalisme dengan agama di Indonesia berwujud dengan keberhasilan rumusan Pancasila. Karakter

kebhinekaan mendapatkan posisi penghargaan yang baik guna menyinergikan ajaran Islam dengan adat istiadat atau kearifan lokal masyarakat Nusantara. Hal tersebut membentuk sistem sosial yang kemudian memetakan identitas kebangsaan itu sendiri. Formulasi Islam dan negara yang terbentuk menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Tiga pilar utama yang mendukung keberhasilan identifikasi potensi radikalisme gerakan transnasional dalam menangkal ancaman demokratisasi adalah dengan menggabungkan antara pendekatan agama dengan pendekatan kebangsaan melalui kerjasama lintas sektoral. Hubungan kerjasama mesti didukung dengan pemanfaatan kekuatan struktural, dan otoritas keislaman di negara manapun. Kontribusi penerimaan dasar negara berupa Pancasila oleh para ulama Nusantara menunjukkan bahwa Indonesia telah berhasil menyatukan antara Islam dan demokrasi dalam dimensi kenegaraan.

DAFTAR RUJUKAN

- A. Maftuh Abegebriel, dkk (Ed), *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)
- A.M. Fatwa, *Satu Islam Multi Partai* (Bandung: Mizan Media Utama, 2000)
- Abdullah Ahmed al-Naim, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LKiS, 1994)
- Abhisek Singh dan Gopal Thakur, “New Media Technology as Public Sphere for Social Changes: A Critical Study”, *Journal of Indian Research* 1, 2013.
- Ahmad Najib Burhani, “Ethnic Minority Politics in Jakarta’s Gubernatorial Election”, *Perspective*, ISEAS Yusof Ishak Institute, Nomor 39, 9 Juni 2017.
- Ahmad Syafi’i Mufid, *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Balitbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011).

Al-Zastrouw Ng, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006)

Alexandra Maryanski dan Jonathan Turner, *The Social Cage: Human Nature and the Evolution of Society* (Stanford: Stanford University Press, 1992)

Ali Imron, *Ali Imron Sang Pengebom*, Cet. 1 (Jakarta: Republika, 2007)

Amin Rais, *Cakrawala Islam* (Bandung, Mizan, 1987).

Amy Gutmann, *Identity in Democracy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003).

Anies Rasyid Baswedan, "Political Islam in Indonesia, Present and Future Trajectory", *Asian Survey The Regent of the University of California*, Vol. XLIV, Nomor 5, September/Oktober (2004)

Anthony Bubalo dan Greg Fealy, *Joining the Caravan? Middle East, Islamism and Indonesia* (New South Wales: The Lowy Institute for International Policy, 2005)

As'ad Said Ali, *Al-Qaeda: Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi dan Sepak Terjang* (Jakarta: LP3ES, 2014)

Asep Adisaputra, *Imam Samudra Berjihad* (Jakarta: Grafika Indah, 2006)

Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Cetakan I, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996)

Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam, Survey Historis dan Doktrinal", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993.

Bariie Gunter dan Roger Dickinson, *News Media in the Arab World* (London: Bloomsbury, 2013)

Christopher M. Blanchard, *'Al-Qaeda: Statements and Evolving Ideology* (Congressional Research Service Report for Congress, 2005)

- David Snow dan Robert Benford, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology* 26.
- Deliar Noer, et.all, *Mengapa Partai Islam Kalah? Perjalanan Politik Islam dari Pra-pemilu '99 sampai Pemilihan Presiden* (Jakarta: AlvaBet, 1999)
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Donatella della Porta dan Sidney Tarrow, *Transnational Protest and Global Activism* (Oxford: Rowman dan Littlefield Publisher, 2005).
- Donny Gahral Adian, "Mencegah Lahirnya Terorisme Negara Indonesia Pasca Bom Bali", *Analisis CSIS*, Vol. 32, No. 1, 2003.
- Farish A. Noor, Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen, *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: ISIM Amsterdam University Press, 2008).
- Fatwa Nomor 56 tahun 2016 tentang larangan menggunakan atribut di luar Islam.
- James M. Lutz dan Brenda J. Lutz, *Global Terrorism* (London: Routledge, 2004)
- James J. Fox, "Currents in Contemporary Islam in Indonesia", *Harvard Asia Vision* 21, 29 April – 1 May 2004
- Hani As-Sibai, *Balada Jamaah Jihad: Melacak Kiprah Dr. Aiman Az-Zawahiri* (Solo: Jazera, 2005)
- Herbert Spencer, *The Principles of Biology* (New York: D. Appleton and Company, 1998).
- I. Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990)
- John Hutchinson dan D. Anthony Smith, *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996)
- Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010)

- Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003)
- Khaled M. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2005)
- Khalil Al-Anani, "Brotherhood Bloggers: A New Generation Voices Dissent", *Arab Insight*, 2 (1), 2008.
- M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005)
- M. Linda Alcoff, *Identity Politics Reconsidered* (USA: Palgrave Macmillan, 2006)
- Madeline Storck, "The Role of Social Media in Political Mobilisation: a Case Study of the January 2011 Egyptian Uprising", *Dissertation* (Scotland: University of St Andrews, 2011)
- Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2005); Fatwa MUI Nomor 1-11 Tahun 2005.
- Mark Jurgensmayer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (California: University of California Press, 2001)
- Mark Jurgensmayer, *Terorisme Para Pembela Agama* (Yogyakarta: Tarawang Press, 2003),
- Martha Crenshaw, "The Causes of Terrorism", *Comparative Politics*, Vol. 13, No. 4 (Juli 1981), 379-399, <http://www.jstor.org/stable/421717> (diakses 10 Mei 2014).
- Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi; Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993* (Jakarta: Prenadamedia, 2015)
- Moch Nur Ichwan, "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy," in Martin van Bruinessen (Ed.), *Contemporary*

Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn, Singapore: ISEAS, 2013.

Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Qaḍāyā al-Fikr al-‘Arābi: al-Masalah al-Thaqāfiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahīdah al-‘Arābiyyah, 1994)

Muhammad Haniff Hasan, *Teroris Membajak Islam: Meluruskan Jihad Sesat Imam Samudra dan Kelompok Islam Radikal* (Jakarta: Grafindi Khazanah Ilmu, 2007)

Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: GMP, 2007).

Nurcholish Madjid, *Islam Kemandu dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987)

Oliver Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)

Olivier Roy, *Genealogi Islam Radikal*, (Yogyakarta: Genta Press, 2005).

Petrus R. Golose, *Deradikalisasi Terorisme Humanis, Soul Approach dan Menyentuh Akar Rumput* (Jakarta: YPKIK, 2009)

Philip N. Howard dan M. Hussain Muzammil, *Democracy’s Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Philip Jenkins, *God’s Continent Christianity, Islam, and Europe’s Religious Crisis* (Oxford: Oxford University Press, 2007)

Philip Jenkins, *The Next Christendom* (Oxford: Oxford University Press, 2002)

R. Renee Anspach, “From Stigma to Identity Politics: Political Activism Among the Physically Disabled and Former Mental Patients”, *Social Science and Medicine*, Vol. 13 A, 1979.

Robert Jackson dan George Sorensen, *Introduction to International Relations* (New York: Oxford University Press, 2007)

Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda, Global Network of Terror* (New York: Columbia University Press, 2002).

Peraturan Gubernur No. 186 Tahun 2017 tentang Perubahan Atas Peraturan Gubernur No. 160 Tahun 2017 tentang Pengelolaan Kawasan Monumen Nasional

Sidney Tarrow, *The New Transnational Activism* (New York: Cambridge University Press, 2005)

Sukawarsini Djelantik, *Terorisme: Tinjauan Psikoanalitis, Peran Media, Kemiskinan, dan Keamanan Nasional* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010)

Syed Saleem Shahzad, *Inside Al-Qaeda and the Taliban* (London: Pluto Press, 2011)

Thomas Olesen, *Power and Transnational Activism* (New York: Routledge, 2011)

Thomas Freidman, *The World is Flat: A Brief History of the 21st Century* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2005).

PEMBARUAN REGULASI TERORISME DALAM MENANGKAL RADIKALISME DAN FUNDAMENTALISME

Syamsul Fatoni

Fakultas Hukum Universitas Trunojoyo Madura,

Konsentrasi Pidana

email: syams.fatoni@yahoo.co.id

Abstract: *Terrorism is categorized as extraordinary crime and causes death and loss of property, disturbing the stability of the economy and state security. The attributes given by Western Europe and the USA to radical Islamic movements such as militants, group of right Islam, fundamentalism to terrorism, are interesting to study. The Government issued a regulation to counter terrorism including Law Number 15 of 2003 about combating criminal acts of terrorism, Law Number 9 of 2013 about Preventing and Combating Funding Criminal Acts of Terrorism, Presidential Regulation Number 46 of 2010 about Establishment of a National Counterterrorism Agency amended by Presidential Regulation No. 12 of 2012. However, by paying attention to the acts of terrorism so far, criminal law reform must be carried out in counteracting terrorism in the country, including finding the root of the problem of the emergence of acts of terrorism by using theories, concepts, legal principles and interpretations in order realize fair legal protection for citizens.*

الملخص: كان الجدال الفكري بين الوطنية والإسلام دائما ينتهي إلى القضيتين الرئيسيتين هما العلاقة بين المسلم وغير المسلم والقانون السماوي والقانون الوضعي. والأساس الذي لا بد من تأسيسه هو الوعي بأن الإسلام هو دين الإنسانية. والإيديولوجي الديني كثيرا ما يستعمل تحريضا لتصحيح الجهاد عن طريق الحركة العنيفة. والموقف السياسي الديني بدون ربطه بالسياق الاجتماعي الثقافي فإنه يؤثر في نموذج التدين غير المتسامح ولا يحترم

الحقوق الإنسانية. ينمو هذا النموذج من التدين بنشوء الآراء السياسية عن إقامة الدولة الإسلامية نتيجة آثار الحركات عبر الوطنية التي ليس لها الوعي بالحكم المحليّة وردها عن فكرة الدولة القومية. استخدم هذا البحث نظرية السيكلوجي السياسي ونظرية الهوية الاجتماعية لتحليل إمكانية وقوع التطرف في المجتمع .

Abstrak: *Terorisme dikualifikasikan sebagai kejahatan sangat luar biasa (extraordinary crime) dan menyebabkan korban jiwa serta harta benda, mengganggu stabilitas perkenomian dan keamanan negara. Atribut yang diberikan oleh Eropa Barat dan USA terhadap gerakan Islam radikal seperti kaum militan, Islam kanan, fundamentalisme sampai terorisme, menjadi menarik untuk dikaji. Pemerintah mengeluarkan regulasi untuk menangkal terorisme di antaranya Undang-undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, Undang-Undang Nomor 9 Tahun 2013 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Tindak Pidana Pendanaan Terorisme, Peraturan Presiden Nomor 46 Tahun 2010 tentang Pembentukan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme yang diubah dengan Peraturan Presiden Nomor 12 Tahun 2012. Namun demikian dengan memperhatikan sepaik terjang terorisme selama ini maka harus dilakukan pembaruan Hukum Pidana dalam menangkal Terorisme di tanah air, termasuk mencari akar masalah munculnya tindakan terorisme dengan menggunakan teori, konsep, asas dan interpretasi hukum dalam rangka mewujudkan perlindungan hukum yang adil bagi warga negara.*

Keywords: terorisme, radikalisme, fundamentalisme, pembaruan, hukum pidana.

PENDAHULUAN

Terorisme termasuk kejahatan sangat luar biasa sebab melanggar hak asasi manusia sebagai hak dasar yang melekat dalam manusia, yaitu hak merasa nyaman dan aman ataupun hak hidup. Selain itu terorisme menimbulkan korban jiwa dan harta benda serta merusak stabilitas negara. Berdasarkan karakteristiknya (antara lain sifat dan

metodenya), terorisme bukan bentuk kejahatan kekerasan destruktif biasa tetapi termasuk *crimes against peace and security of mankind*.¹

Penanggulangan tindak pidana terorisme sebagai *extraordinary crime* dilakukan secara berkesinambungan, terarah, dan terpadu terdiri dari aspek preventif dan represif untuk menciptakan keamanan, perdamaian dan kesejahteraan berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945. Selain itu, tindakan terorisme dianggap merusak sendi kehidupan harmonis yang dibangun oleh *the founding father* di tengah keberagaman dan kebhinekaan masyarakat dan berdampak terhadap kehidupan kenegaraan, keamanan masyarakat dan hubungan internasional. Sifatnya yang destruktif dengan dalih menegakkan syariat Islam patut mendapatkan perhatian dari Pemerintah demi ketertiban masyarakat sebagai salah satu tujuan hukum.

Pemberantasan terorisme merupakan kebijakan dan antisipatif yang bersifat proaktif yang dilandasi kehati-hatian dan jangka panjang. Hal ini karena,² *pertama*, masyarakat Indonesia adalah multi-etnik serta berbatasan dengan negara lain; *kedua*, karakteristik masyarakat Indonesia tersebut wajib dipelihara dan ditingkatkan kewaspadaannya untuk menghadapi bentuk kegiatan terorisme yang bersifat internasional; *ketiga*, konflik yang terjadi sangat merugikan kehidupan berbangsa dan bernegara serta kemunduran peradaban dapat dijadikan tempat berkembangnya terorisme yang bersifat internasional baik yang dilakukan oleh warga negara Indonesia maupun orang asing.

Munculnya kasus terorisme di Indonesia seperti bom Bali (2002), di kawasan Sarinah, Jalan Thamrin Jakarta Pusat (2016) merupakan salah satu sinyalemen perlunya melakukan pembaruan hukum pidana terkait terorisme diantaranya merevisi Undang-undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme dengan kebijakan baru yang lebih menitikberatkan pada upaya preventif.

Artikel ini akan membahas kondisi eksisting regulasi terorisme dalam Hukum Positif dan pembaruan Hukum Pidana menghadapi fundamentalisme dan radikalisme. Tulisan ini menggunakan pende-

¹Mulyana W. Kusumah, "Terorisme Dalam Prespektif Politik dan Hukum," *Jurnal Kriminologi Indonesia FISIP UI 2*, no. 3 (2002): 22.

²"Penjelasan Atas Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme," 2002.

katan penelitian hukum normatif atau penelitian hukum doktrinal. Penelitian hukum normatif adalah proses menemukan aturan hukum, prinsip hukum, maupun doktrin-doktrin hukum untuk menjawab permasalahan hukum yang dihadapi untuk menghasilkan argumentasi, teori atau konsep baru sebagai preskripsi untuk menyelesaikan permasalahan.³

EKSISTING REGULASI TERORISME DALAM HUKUM POSITIF

Secara etimologis, teroris berasal dari kata dasar “terror”, dalam bahasa Perancis “*le terreur*” digunakan untuk menyebut tindakan pemerintah saat revolusi Perancis terjadi pembantaian 40.000 orang. Revolusi ini dipandang melakukan gerakan separatistis anti pemerintah. *Term* terorisme dalam bahasa Arab disebut *irhāb* (إرهاب) sebagaimana disebutkan dalam Alqur’an sepadan dengan takrif makna kata musuh (QS. al-Anfal: 60). Sedangkan dalam *Black’s Law Dictionary*, *terrorism the use threat of violence to intimidate or cause panic, esp. as a means of affecting political conduct.*⁴

Atribut yang diberikan oleh kalangan Eropa Barat dan USA untuk sebutan gerakan Islam radikal mulai kelompok garis keras, Islam kanan, fundamentalisme, sampai terorisme, bahkan negara-negara Barat pasca hancurnya ideologi komunisme, memandang Islam sebagai gerakan peradaban yang menakutkan.⁵

Terorisme memiliki pengertian sebagai tindak pidana yang memenuhi unsur: 1. sengaja menggunakan kekerasan dan atau ancaman kekerasan; 2. ditujukan terhadap penduduk sipil dan atau obyek sipil secara *indiscriminate*; 3. dilakukan secara terorganisir; 4. melahirkan ketakutan yang meluas dan memiliki motif, tujuan politik ataupun tidak.⁶ Defenisi tersebut menekankan pada pemaknaan kualitas aktor atau teroris serta tindakan aktor atau terorisme.

³Mukti Fajar N Dewata dan Yulianto Achmad, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 34.

⁴Henry Campbell Black dan St Paul Minn, *Black’s Law Dictionary* (USA: Ninth Edition, 2009), 1611.

⁵Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 270.

⁶Rusdi Marpaung, *Terorisme, Defenisi, Aksi dan Regulas*, ed. oleh Al-Araf (Jakarta: Imparsial, 2005), 3-4.

Definisi *strafbaarfeit* (*terorism*) menurut J.E.Jonkers,⁷ suatu kejadian (*feit*) yang dapat diancam pidana oleh undang-undang dimana suatu kelakuan tersebut melawan hukum yang dilakukan dengan sengaja atau kealpaan oleh orang yang dapat dipertanggungjawabkan. Suatu perbuatan yang bersifat teroris merupakan tindak pidana sebab perbuatannya diancam dengan undang-undang, baik sengaja maupun kealpaan serta perbuatan tersebut dapat dipertanggungjawabkan.

Dalam melihat masalah terorisme, dapat digunakan penafsiran sistematis yakni, menafsirkan undang-undang sebagai bagian dari keseluruhan sistem perundang-undangan dengan mengkaitkan dengan undang-undang lain.⁸ Regulasi terkait terorisme dengan penafsiran sistematis dapat dikaitkan antara lain dengan undang-undang terorisme, undang-undang pendanaan terorisme, undang-undang tentang Badan Nasional Penanggulangan Terorisme.

Yang tidak kalah pentingnya dalam Hukum Pidana adalah eksistensi asas legalitas, kaitannya dalam menjerat pelaku tindak pidana terorisme. Asas Legalitas yang tercantum pada Pasal 1 ayat (1) KUHP dan dirumuskan dalam bahasa Latin: "*Nullum delictum nulla poena sine praevia legi poenali*", diartikan harfiah: "*Tidak ada delik, tidak ada pidana tanpa ketentuan pidana yang mendahuluinya*", sebagaimana dikatakan Paul Johann Aslem von Feuerbech (1775-1833), seorang pakar hukum pidana Jerman dalam bukunya *Lehrbuch des peinlichen Rechts*.⁹ Menurut Moelyatno, asas legalitas hukum terdiri dari 3 hal: *pertama*, tidak ada perbuatan dilarang dan diancam dengan pidana kalau terlebih dahulu belum dinyatakan dalam aturan undang-undang; *kedua*, untuk menentukan perbuatan pidana, tidak boleh digunakan analogi (*kiyas*); *ketiga*, aturan dalam hukum pidana tidak berlaku surut..¹⁰

Suatu perbuatan dikualifikasikan terorisme sebagaimana telah dirumuskan dalam Undang-undang Nomor 15 Tahun 2003

⁷Martiman Prodjohamidjojo, *Memahami Dasar-dasar Hukum Pidana Indonesia* (Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1994), 15–16.

⁸Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum* (Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2010), 222.

⁹Loebby Loqman, "Perkembangan Asas Legalitas dalam Hukum Pidana Indonesia" (2004).

¹⁰Moelyatno, *Asas-asas Hukum Pidana* (Jakarta: Bina Aksara, 1978), 25.

tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme.¹¹ Kata kunci tindakan terorisme adalah menggunakan kekerasan atau ancaman kekerasan serta menimbulkan rasa takut dengan korban massal dan menimbulkan kehancuran fasilitas umum. Selanjutnya, seseorang dapat dianggap melakukan Tindak Pidana Terorisme sebagaimana disebutkan dalam pasal 8, 9, 10, 11 dan 12.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ciri tindak pidana terorisme adalah:

1. Adanya niat dan kesengajaan untuk melakukan teror dan rasa ketakutan;
2. Dilakukan oleh orang/kelompok tertentu secara terorganisir;
3. Menggunakan kekerasan atau ancaman kekerasan;
4. Merampas harta orang lain, atau mengakibatkan *kerusakan* obyek vital, lingkungan hidup, fasilitas publik, fasilitas internasional;
5. Mengambil korban masyarakat sipil atau obyek sipil, dengan maksud mengintimidasi pemerintah;
6. Dilakukan untuk mencapai tujuan tertentu baik sosial, politik ataupun agama karena kekecewaan seperti masalah ketidakadilan.

Terdapat hubungan yang signifikan antara radikalisme dan fundamentalisme dengan terorisme. Radikalisme merupakan embrio lahirnya terorisme dimana radikalisme merupakan sikap yang menginginkan perubahan total dan revolusioner dengan menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis melalui kekerasan (*violence*) dan aksi yang ekstrem.¹² Makna radikalisme, dari segi bahasa berasal dari kata dasar *radix* yang artinya akar pohon atau berpikir secara mendasar, sampai hal yang prinsip.¹³

Munculnya kasus terorisme di tanah air seperti bom Bali 12 Oktober 2002 mengakibatkan Pemerintah mengeluarkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme. Kemudian Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang Nomor 2 Tahun 2002 tentang Pemberlakuan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak

¹¹“Undang-undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, Pasal 1 ayat (1), Pasal 6 dan Pasal 7,” 2003.

¹²Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), “Strategi Menghadapi Paham Radikalisme Terorisme – ISIS,” 2016.

¹³Prihadi, *Kamus Pintar Bahasa Indonesia* (Surabaya: Alfa, 1999), 291.

Pidana Terorisme. Sedangkan Kitab Undang-undang Hukum Pidana tidak mengatur dan Perpu tersebut berlaku surut terhadap pelaku terorisme bom Bali I sehingga pelaku dapat dituntut dan diadili untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya.

Sampai sekarang, untuk menangkap dan mengadili pelaku tindak pidana terorisme, aparat penegak hukum menggunakan Perpu yang telah diundangkan menjadi Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme menjadi Undang-Undang. Dalam penanggulangan terorisme, pemerintah juga mengeluarkan Perpres Nomor 46 Tahun 2010 tentang Pembentukan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, pada tahun 2012 diubah dengan Perpres Nomor 12 Tahun 2012.

Penyelesaian terorisme dengan penegakan dan penindakan hukum dan upaya pencegahan menggunakan dua strategi. *Pertama*, kontra radikalisasi, yakni penanaman nilai ke-Indonesiaan serta nilai non-kekerasan melalui pendidikan baik formal dan non formal melalui kerjasama dengan tokoh agama, tokoh pendidikan, tokoh masyarakat, dan *stakeholder* lain; *kedua*, deradikalisasi yakni, yang ditujukan antara lain kelompok simpatisan, pendukung, inti dan militan di dalam maupun di luar lapas agar meninggalkan cara kekerasan dan teror sehingga sejalan dengan semangat kelompok Islam moderat dan cocok dengan misi kebangsaan yang memperkuat NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia).¹⁴ Sedangkan indikator tingkat radikalisme antara lain:¹⁵ benci terhadap pemerintah karena tidak menjalankan syariat Islam, menolak nyanyi lagu Kebangsaan dan hormat bendera, beberapa mengenakan pakaian yang khas (katanya sesuai ajaran Islam), umat Islam di luar kelompok adalah fasik dan kafir sebelum *hijrah* (bergabung dengan mereka).

Radikalisme dan terorisme adalah dua hal yang saling beriringan, dan merupakan ancaman yang membahayakan persatuan dan kesatuan Negara Indonesia sehingga perlu diupayakan melalui upaya preventif dan represif, termasuk di dalamnya melakukan pembaharuan hukum positif. Komunitas fundamentalisme yang

¹⁴Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), “Strategi Menghadapi Paham Radikalisme Terorisme – ISIS.”

¹⁵Ahmad Syafi’i Mufid, “Peta Gerakan Radikalisme di Indonesia” (Mei 2012).

menekankan pada kepatuhan kuat terhadap aturan kegamaan dengan penafsiran literal dan penuh semangat pada Alquran dan Sunnah,¹⁶ setidaknya mewarnai peradaban manusia dan dalam bentuknya yang ekstrim memunculkan sikap radikalisme.

Fazlur Rahman memandang fundamentalisme sebagai upaya anti terhadap pembaratan (*westernisme*),¹⁷ sedangkan Kuntowijoyo melihat fundamentalisme sebagai gerakan radikalisme dan terorisme sebab berimplikasi politik yang membahayakan bagi negara industri di Barat.¹⁸ Sementara menurut Azyumardi Azra, radikalisme adalah bentuk ekstrem dari revivalisme, yakni intensifikasi keislaman yang lebih *inward oriented* dimana sebuah kepercayaan diaplikasikan untuk pribadi. Sedangkan bentuk radikalisme yang cenderung berorientasi *outward oriented*, atau penerapannya cenderung menggunakan aksi kekerasan disebut fundamentalisme.¹⁹

Dikeluarkannya Undang-undang Nomor 9 Tahun 2013 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Tindak Pidana Pendanaan Terorisme pada Bab V Pencegahan merupakan pengawasan terhadap dugaan pendanaan terorisme. Dalam Pasal 11 dikatakan bahwa pencegahan pendanaan terorisme di antaranya penerapan prinsip mengenali Pengguna Jasa Keuangan; pelaporan dan pengawasan kepatuhan Penyedia Jasa Keuangan; pengawasan kegiatan pengiriman uang melalui sistem transfer atau pengiriman uang melalui Sistem lainnya. Dapat dikatakan bahwa Undang-undang Nomor 9 Tahun 2013 merupakan upaya negara melindungi masyarakat dari tindakan terorisme dengan mencegah pendanaan terorisme serta mengkriminalisasi pendanaannya.

Hal tersebut sesuai dengan Undang-undang Nomor 6 Tahun 2006 tentang Ratifikasi *International Convention for the Suppression of the Financing of Terrorism* 1999), sehingga Indonesia berkewajiban untuk mensinkronisasi elemen dalam konvensi tersebut pada hukum positif. Meskipun sebelumnya sudah diatur dalam Undang-undang

¹⁶John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, trans. oleh Ajat Sudrajat (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 53–56.

¹⁷Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 136.

¹⁸Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 49.

¹⁹Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 46–47.

Nomor 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Terorisme tetapi belum cukup untuk mencegah aliran pendanaan kegiatan terorisme.

Penanggulangan kejahatan terorisme menjadi tanggung jawab Internasional mengingat kejahatan tersebut merupakan lintas batas teritorial, terorganisasi, mempunyai jaringan luas serta bersifat masif sehingga harus segera diselesaikan sebab akan mempengaruhi perdamaian dan keamanan nasional maupun internasional

PEMBARUAN HUKUM PIDANA MENGHADAPI FUNDAMENTALISME DAN RADIKALISME

Dalam menentukan politik kriminal harus dicari hubungan antara penentuan sanksi pidana dan tujuan penjatuhan pidanasehingga menjadi landasan untuk menentukan cara, sarana/tindakan yang digunakan untuk pemilihan berbagai alternatif sanksi.²⁰ Salah satu tujuan pemberian pidana sebagai “fungsi pengendalian kontrol” dan landasan filosofis, dasar rasionalitas dan motivasi penjatuhan pidana yang jelas dan terarah.²¹ Perumusan pemberian sanksi dan tujuan pemidanaan terhadap pelaku terorisme harus mendasarkan pada alternatif sanksi sebagai bentuk kontrol sosial untuk mencapai tujuan pemidanaan.

Regulasi terorisme dalam bentuk aturan hukum harus dapat mewujudkan keadilan. Berdasarkan cita hukum Pancasila, maka hukum untuk memberikan pengayoman terhadap manusia dengan mencegah tindakan sewenang-wenang dan menciptakan kondisi kemasyarakatan sehingga prosesnya wajar dan adil, serta memperoleh kesempatan yang luas dan sama.²²

Dalam perspektif mazhab filsafat hukum dikenal Aliran Utilitarianisme dari Jeremy Bentham dimana sebuah produk undang-undang yang baik adalah undang-undang yang mampu memberikan kebahagiaan pada bagian terbesar masyarakat.²³ Dengan lahirnya undang-undang terorisme, dalam padangan masyarakat akan

²⁰Barda Nawawi Arief, *RUU KUHP Baru Sebuah Restrukturisasi/ Rekonstruksi Sistem Hukum Pidana Indonesia* (Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2009), 30.

²¹Arief, 31.

²²B. Arief Sidharta, *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum* (Bandung: Mandar Maju, 2009), 190.

²³Lili Rasjidi dan Ira Thania Rasjidi, *Dasar-dasar Filsafat dan Teori Hukum* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2007), 64.

mendapatkan apresiasi positif sebab memberikan manfaat bagi perlindungan hukum sebagaimana cita hukum Pancasila.

Berkaitan dengan tujuan pemidanaan dalam kasus terorisme dapat digunakan aliran neo klasik (sosiologis). Aliran ini mempertimbangkan kebutuhan pembinaan individual pelaku tindak pidana dari pihak terkait termasuk ulama dan peran serta masyarakat serta dipertimbangkannya kebebasan berkehendak pelaku sebagai sebuah pilihan hidupnya berdasarkan paham yang dianutnya. Aliran hukum ini mengakui modifikasi doktrin kebebasan berkehendak, yang dipengaruhi oleh patologi, ketidakmampuan, penyakit jiwa dan keadaan yang meringankan; modifikasi doktrin pertanggungjawaban dengan kemungkinan pertanggungjawaban sebagian di dalam kasus tertentu, seperti keadaan yang mempengaruhi pengetahuan dan kehendak saat terjadinya kejahatan; masuknya kesaksian ahli dalam peradilan untuk menentukan derajat pertanggungjawaban.²⁴

Adapun untuk tujuan pemidanaan dikenal tiga teori: 1) teori absolut atau pembalasan dimana dijatuhkan pidana karena orang melakukan tindak pidana dan sifatnya mutlak;²⁵ 2) teori relatif atau tujuan dimana tujuan pidana selain melaksanakan pembalasan terhadap perbuatan jahat, agar orang tidak melakukan kejahatan;²⁶ 3) teori integratif atau gabungan dimana pemberian pidana sebagai pembalasan dari tindak pidana yang dilakukan dan usaha mencegah dilakukannya tindak pidana yaitu mempengaruhi perilaku masyarakat untuk perlindungan masyarakat.²⁷

Kalau diperhatikan teori pembalasan dan teori tujuan atau relatif kurang memberikan manfaat bagi pelaku kejahatan dan masyarakat, termasuk rasa keadilan yang dikehendaki oleh hukum. Kalau mendasarkan pada tujuan pemidanaan termasuk terhadap pelaku terorisme, maka sesuai dengan teori Integratif atau gabungan mengingat pemidanaan yang dijatuhkan merupakan salah satu upaya untuk mencegah tindak pidana, disamping sebagai bentuk pembalasan.

²⁴Moeljatno, *Perbuatan Pidana dan Pertanggung Jawaban dalam Hukum Pidana* (Jakarta: Bina Aksara, 1993), 46.

²⁵Muladi, *Hak Asasi Manusia, Politik dan Sistem Peradilan Pidana* (Semarang: Badan Penerbit UNDIP, 2001), 75.

²⁶Andi Hamzah, *Bunga Rampai Hukum Pidana dan Acara Pidana* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2001), 101–102.

²⁷Sudarto, *Kapita Selekta Hukum Pidana* (Bandung: Alumni, 1986), 64.

Adapun tujuannya adalah untuk memberikan perlindungan hukum bagi masyarakat dari rasa aman.

Regulasi terorisme untuk memenuhi kebutuhan hukum masyarakat yang merasa terancam, sangat relevan dengan menggunakan *teori pragmatisme legal realism*. Menurut Roscoe Pound bahwa “*law as a tool of social engineering*” (hukum berfungsi sebagai sarana untuk merencanakan masyarakat ke arah tertentu yang diinginkan).²⁸ Teori ini, didasarkan atas: (a) ada hubungan yang fungsional antara hukum dan masyarakat, (b) hukum yang merupakan sistem pengaturan yang terkendali dan memaksa (*coersif*) berfungsi menciptakan keseimbangan antara berbagai kepentingan, (c) hukum merupakan lembaga sosial yang bersifat terencana (*by design*) sebagai produk kecendekiaan yang sistematis sehingga pasti mudah disempurnakan setiap saat demi fungsional sebagai sarana *social engineering*, (d) kehidupan sosial dapat dengan mudah dipengaruhi oleh hukum manakala kepentingan mereka terjamin. Untuk memfungsikan hukum sebagai sarana *social engineering*, harus diciptakan hukum yang: (a) dapat menciptakan keseimbangan antara berbagai kepentingan (*interest balanceing*); (b) mengarahkan kehidupan sosial ke arah yang lebih baik; (c) menciptakan keadaan masyarakat yang tertib untuk mencapai cita-cita yang diinginkan; dan (d) mampu mendorong terjadinya perubahan sosial dan bahkan jika perlu dapat memaksa masyarakat untuk mengikuti norma-norma baru yang ditetapkan. Hukum tidak lagi dilihat hanya sekedar tatanan penjaga *status quo*, tetapi sebagai sistem pengaturan untuk mencapai tujuan tertentu secara terencana.²⁹

Politik Hukum Pidana sebagai upaya melahirkan peraturan yang responsif dan akomodatif yang sesuai dengan perkembangan zaman serta perkembangan tindak pidananya. Adapun pelaksanaan dari politik hukum pidana melalui beberapa tahap:

- a. Tahap formulasi, yaitu tahap penegakan hukum pidana dalam tataran *in abstracto* oleh badan pembuat undang-undang dengan memilih nilai yang sesuai dengan situasi sekarang dan mendatang;

²⁸Roscoe Pound, *Pengantar Filsafat Hukum* (Jakarta: Bhatara, 1972), 71.

²⁹Darmodiharjo dan Sidharta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum, Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2002), 128.

- b. Tahap aplikasi, yaitu tahap penegakan Hukum Pidana atau tahap penerapannya oleh aparat penegak hukum mulai Kepolisian sampai Pengadilan;
- c. Tahap eksekusi yaitu tahap penegakan (pelaksanaan) hukum secara konkret oleh aparat pelaksana pidana yang ditetapkan dalam Putusan Pengadilan, dengan berpedoman pada Peraturan yang dibuat oleh pembuat Undang-Undang dan nilai keadilan berdaya guna.³⁰

Revisi Undang-undang pemberantasan terorisme adalah langkah preventif untuk melakukan pencegahan dan penangkapan terhadap terduga teroris dan memperkuat tugas aparat penegak hukum, atau dengan kata lain tahapan mulai dari tahap formulasi, tahap aplikasi dan tahap eksekusi adalah merupakan politik hukum pidana untuk melahirkan peraturan yang responsif dan akomodatif khususnya dalam kasus terorisme sehingga radikalisme dapat dieliminir.

Dengan menggunakan Interpretasi Futuristik, Undang-undang yang belum berkekuatan hukum dijadikan dasar penjelasan ketentuan undang-undang,³¹ maka RUU Terorisme dapat dipandang sebagai penjelasan undang-undang terorisme, meskipun belum berkekuatan hukum atau dapat dipandang sebagai pemikiran perspektif atau di masa mendatang.

Pertama, upaya preventif terhadap tumbuh dan berkembangnya terorisme.

Hal ini tercermin dalam Rancangan Undang-Undang Nomor ... Tahun tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme menjadi Undang-Undang.

Dalam penanggulangan terorisme, penyidik atau penuntut umum dapat mencegah orang yang terduga melakukan tindak pidana terorisme untuk dibawa atau ditempatkan di tempat tertentu, di wilayah yurisdiksi penyidik atau penuntut umum paling lama 6 (enam) bulan (Pasal 43A angka (1)).

Selain itu, strategi nasional penanggulangan tindak pidana terorisme terdiri dari pencegahan, perlindungan, deradikalisasi,

³⁰Muladi, *Hak Asasi Manusia, Politik dan Sistem Peradilan Pidana*, 25–26.

³¹Muladi, 225.

penindakan, penyiapan kesiapsiagaan nasional dan kerja sama internasional. Sedangkan deradikalisasi dilakukan terhadap tersangka, terdakwa, terpidana, narapidana, mantan narapidana, keluarganya, dan/atau orang tertentu yang diduga akan melakukan tindak pidana terorisme (Pasal 43A angka (4) dan Pasal 43A angka (3)). Berkaitan dengan deradikalisasi dimana pencegahan tidak masuk dalam Undang-undang terorisme, maka revisi ini memasukkan yang bersifat holistik dan melibatkan tujuh kementerian terkait. Pendekatan dilakukan secara *soft approach* dengan pendekatan agama, psikologi, pendidikan, dan *vocational*.

Kedua, dilakukan upaya represif dalam penanganan terorisme dan radikalisme.

Dalam draft revisi Undang-undang terorisme ada beberapa hal yang menjadi perhatian antara lain:

- a. Perluasan definisi terorisme dan kekerasan seperti ancaman dan perbuatan yang merugikan negara;
- b. Pemberatan sanksi pidana terhadap pelaku terorisme, apakah percobaan, permufakatan jahat, dan pembantuan;
- c. Perluasan sanksi pidana yang ada kaitannya dengan korporasi yang dikenakan kepada pendiri, pemimpin, pengurus, atau orang yang mengarahkan kegiatan korporasi;
- d. Pemberian pidana tambahan, yaitu pencabutan paspor, pencabutan kewarganegaraan;
- e. Pejabat berwenang dapat mencabut paspor dan mencabut kewarganegaraannya karena melakukan pelatihan militer, para militer, dan pelatihan lainnya dan/atau ikut perang di luar negeri untuk tindak pidana terorisme;
- f. Penambahan waktu penangkapan, penahanan, perpanjangan penahanan demi kepentingan penyidik dan penuntut umum serta penelitian berkas perkara tindak terorisme oleh penuntut umum;
- g. Polisi dapat menangkap orang yang terlibat dalam jaringan terorisme apabila ia berkumpul dan melakukan pertemuan dengan membahas aksi-aksi teror dan menyerempet pada aksi radikalisme. Maksimal penahanan 30 hari dan saat penuntutan, akan ditambah 120 hari masa penahanan sebelum perkara diputuskan;
- h. Polisi dapat menahan mereka dengan minimal dua alat bukti. Jika sebelumnya alat bukti harus berupa aksi dan bentuk ancaman,

maka jika para pelaku terduga teror melakukan komunikasi via surat elektronik dan alat elektronik lainnya bisa dijadikan alat bukti, di samping analisis transaksi keuangan juga menjadi salah satu alat bukti;

- i. Narapidana terorisme akan dibedakan selnya, dikelompokkan menjadi mana otak pelaku, aktor lapangan atau yang hanya ikut-ikutan.
- j. Tidak ada poin penambahan kewenangan pada Badan Intelijen Negara (BIN) atau TNI. Nantinya, lembaga ini bekerja sesuai tupoksinya dan TNI tetap bersifat *back up*;
- k. Undang-undang ini juga diberlakukan terhadap gerakan radikal yang sering menysar para umat Muslim dan siapa saja yang masuk dalam kategori membahayakan negara;

Ada point yang menarik khususnya pelibatan TNI (Tentara Nasional Indonesia) dalam Rancangan Undang-Undang Antiterorisme yang diusulkan pemerintah bahwa strategi nasional penanggulangan Tindak Pidana Terorisme dilaksanakan oleh Kepolisian, Tentara Nasional Indonesia serta instansi pemerintah terkait sesuai dengan kewenangannya yang dikoordinasikan oleh lembaga pemerintah non kementerian (Pasal 43B ayat 1) dan adanya peran Tentara Nasional Indonesia yang berfungsi memberikan bantuan kepada Kepolisian Republik Indonesia (Pasal 43B ayat 2).

Berkaitan dengan Pasal 43B tersebut di antaranya Imparsial, ICW, Elsam, KontraS, LBH Pers, YLBHI, LBH Jakarta, Setara Institut, Lingkar Madani Indonesia, menyatakan bahwa pelibatan TNI dalam pemberantasan terorisme dapat diatur dalam undang-undang lain. Sementara menurut Panglima TNI Jenderal Gatot Nurmantyo, jika TNI dilibatkan dalam pemberantasan terorisme secara utuh, maka akan optimal.³²

Ketiga, menggunakan pendekatan kriminologis, yaitu mencari penyebab lahirnya terorisme.

Cesare Beccaria, seorang bangsawan Italia terlahir 15 Maret 1738 yang menaruh perhatian terhadap kondisi hukum saat itu, merupakan tokoh yang menentang kesewenang-wenangan lembaga

³²Yulida Medistiara, "Soal Kewenangan TNI Masuk RUU Terorisme, Panja DPR: Semua Setuju," *detikNews*, Mei 2017.

peradilan saat itu.³³ Adanya kekecewaan terhadap Hukum Pidana, Hukum Acara Pidana dan Penghukuman adalah wujud aturan hukum yang selama ini diharapkan mampu menangani kasus terorisme, harus didukung dengan upaya mencari akar masalah mengapa muncul terorisme.

Selain itu, teori strukturalisme sebagaimana dikutip oleh Ni Putu Elvina Suryani bahwa faktor terjadinya terorisme adalah ketidakadilan, kekecewaan dan ketidakpuasan terhadap kinerja pemerintah, ketidakpedulian elit politik yang berkuasa sehingga muncul kesenjangan sosial di masyarakat.³⁴

Di samping itu, faktor ideologis atau faham seseorang yang melibatkan agama dan etno-nasionalisme ekstrim, juga faktor sosial ekonomi seperti kemiskinan, pengangguran dikarenakan pemerintahan yang lemah di samping tidak mampu mengikuti globalisasi.³⁵

Robert K. Merton dengan Strain Theory menyatakan: *Strain theory depicts delinquency as a form of adaptive, problem-solving behavior, usually committed in response to problem-solving frustrating an undesirable environments.*³⁶ Selanjutnya Robert K. Merton mengambil langkah, jika terjadi anomie diselesaikan dengan *conformity, innovation, ritualism, retreatism and rebellion.*³⁷ Anomie kesenjangan tersebut akibat proses sosialisasi, individu-individu belajar mengenai tujuan penting dalam kebudayaan dan sekaligus mempelajari cara mencapai tujuan yang selaras dengan kebudayaan. Lebih lanjut Robert K. Merton menghubungkan anomoli dengan kondisi sosial di Amerika Serikat yang tercipta akibat tidak adanya keselarasan dan lebarnya kesenjangan harapan kultural dengan kenyataan sosial.³⁸ Radikalisme juga dapat disebabkan antara lain

³³Yesmil Anwar dan Adang, *Kriminologi* (Bandung: PT Refika Aditama, 2013), 24.

³⁴Magnus Ranstorp, *Mapping Terrorism Research: State of The Art, Gaps, and Future Direction* (New York: Routledge, 2007), 36.

³⁵Asep Chaerudin, "Countering Transnational Terrorism In Southeast Asia With Respect to Terrorism In Indonesia and The Philippines" (Naval Postgraduate School, 2003), 23.

³⁶Frank Schmalleger, *Criminologi Today* (USA: Pearson Education, Inc, New Jersey, 2006), 222.

³⁷Frank Schmalleger, *Criminologi Today* (USA: Pearson Education, Inc, New Jersey, 2006), 222.

³⁸Anwar dan Adang, *Kriminologi*, 423.

adanya tekanan politik penguasa terhadap eksistensinya dimana di beberapa belahan dunia, termasuk Indonesia fenomena radikalisme atau fundamentalisme muncul sebagai akibat otoritarianisme.³⁹

Keempat, peran serta masyarakat, pemuka agama terhadap pemahaman Islam secara benar dan pemerintah yang didukung masyarakat sekitar untuk mengawasi faham-faham yang mengarah radikalisme.

Yusuf al-Qaradhawi mengatakan bahwa faktor utama munculnya sikap radikal adalah karena ketidakmampuan dalam memahami teks agama sehingga Islam hanya dipahami secara dangkal dan parsial.⁴⁰

Sebagai contoh pada QS. al-Baqarah: 208 sebagai berikut: “Wahai orang-orang yang beriman masuklah kalian dalam “agama Islam” secara keseluruhan.” Ayat tersebut sering dijadikan justifikasi untuk konsep Islam *kaffah* dengan formalisasi negara Islam dan harus diterapkan secara totalitas dalam kehidupan umat Islam sehingga muncul konsep *Al-Islām Dīn wa Dawlah*, Islam adalah agama dan negara. Sebagai implikasinya, hukum-hukum produk manusia, atau sistem negara yang dianggap tidak berdasarkan Islam, dianggap sebagai negara *ṭāghūt*.

Terjadinya kesalahpahaman kelompok radikalisme terhadap hukum Islam melahirkan sikap radikal dan terorisme dimana terdapat semangat tinggi untuk memperjuangkan Islam, tetapi kurang pertimbangan, sebab kurangnya ilmu pengetahuan tentang hukum Islam, pemahaman terhadap Alquran dan hadis sepotong-potong, tidak komprehensif dan jauh dari bimbingan para ulama yang mumpuni dalam pengetahuan Agama Islam.⁴¹

Terorisme merupakan kejahatan yang kompleks, yang didekati dengan pendekatan kelembagaan melalui penegakan hukum dan harus ada peran serta masyarakat terutama di lingkungannya, termasuk keluarga dan lembaga pendidikan. Bentuk peran serta adalah menanggulangi dampak ekstrim atau radikal keagamaan, maka sifatnya itu adalah sukarela dalam mendukung kebijakan pemerintah

³⁹Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 19.

⁴⁰Yūsuf al-Qaradhāwī, *al-Shahwah al-Islāmiyyah Bayna al-Juhūd Wa al-Tatharru* (Kairo: Bank Al-Taqwā, 1989), 59–67.

⁴¹Shobirin, “Interpretasi Paham Radikalismen Terhadap Hukum Islam,” *Jurnal Addin STAIN Kudus* 10, no. 01 (Februari 2016).

dalam menanggulangi dampak ekstrimisme keagamaan atau paham radikalisme. Seperti di Institusi keagamaan atau pesantren dan sekolah-sekolah agama melalui pemberian materi pembelajaran agama yang mengutamakan gagasan-gagasan Islam rahmat bagi alam semesta dan toleran.

Menurut Direktur Eksekutif Maarif Institute Muhammad Abdullah Darraz, faktor teologis dalam kemunculan aksi terorisme khususnya yang terjadi di Indonesia, memiliki peran yang krusial. Dalam menangkal penyebaran paham terorisme di Indonesia, dibutuhkan reformulasi pemahaman ajaran keagamaan yang mampu menunjukkan doktrin Islam yang jauh dari kekerasan. Pada akhirnya ayat-ayat Alquran dijadikan alat legitimasi untuk melakukan kekerasan.

Selanjutnya menurut Azumardi Azra, cara yang proporsional atau tepat untuk menghindari kemungkinan terror, bagi umat Islam adalah memperbaiki pemahaman, penghayatan dan implementasi ke-Islamannya, dimana harus diperluas dan diperdalam pemahaman yang eksklusif dan parsial, sedangkan pemahaman yang subjektif individual harus diobjektivikasi sehingga konstruktif secara sosial dan kultural.⁴²

Peran serta ulama sudah diwujudkan dalam bentuk Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 3 Tahun 2004 tentang Terorisme bahwa terorisme adalah tindakan kejahatan terhadap kemanusiaan, peradaban yang mengancam kedaulatan negara dan keamanannya, perdamaian dunia, merugikan kesejahteraan masyarakat. Terorisme merupakan salah satu bentuk *wellorganized*, bersifat trans-nasional dan *extra-ordinary crime* yang indiskrimatif.

Selain itu, Pasal 33 (draft Undang-undang Terorisme) mengharuskan adanya perlindungan oleh negara terhadap ancaman yang membahayakan diri, jiwa dan atau hartanya kepada penyidik, penuntut umum, hakim, advokat, pelapor, ahli, saksi dan petugas pemasyarakatan serta keluarganya, baik sebelum, selama, maupun sesudah proses pemeriksaan perkara.

⁴²Abdul Wahid, Sunardi, dan Muhammad Imam Sidik, *Kejahatan Terorisme – Perspektif Agama, HAM dan Hukum* (Bandung: Refika Aditama, 2004), 51.

Kelima, perlu pola pembinaan khusus bagi pelaku tidak pidana terorisme.

Kepala Badan Nasional Penanggulangan Terorisme Komjen Polisi Suhardi Alius menyambut baik langkah Direktorat Jenderal Pemasyarakatan (Ditjen PAS) yang mewujudkan Lapas Khusus *High Risk* untuk nara pidana terorisme di P. Nusakambangan. Hal ini disebabkan membina nara pidana terorisme sangat sensitif dan kompleksitas permasalahan dan penempatan nara pidana *one cell one man* dan dijaga petugas pilihan. Meskipun kebijakan pemidanaan dengan pidana penjara bukan sebuah kebijakan yang populis, mengingat kompleksitas di lembaga pemasyarakatan mulai dari sumber daya manusia, sarana-prasarana, penganggaran, tetapi masih menjadi alternatif untuk melakukan pembinaan tidak terkecuali pelaku terorisme.

Keenam, Penegakan Terorisme Didukung dengan Perlindungan terhadap Hak Asasi Manusia.

Secara etimologis, hak asasi manusia terdiri dari kata hak, asasi, manusia. Kata *haqq* berasal dari kata *haqqa, yahiqqu, haqqan*, artinya benar, nyata, pasti, tetap dan wajib. Apabila dikatakan *yahiqqu 'alaika an taf'ala kadza*, berarti: "kamu wajib melakukan seperti ini". Berdasarkan pengertian tersebut, maka *haqq* adalah kewenangan atau kewajiban melakukan sesuatu atau tidak melakukannya. Kata *asasiyy* berasal dari akar kata *assa, yaussu, asāsan*, artinya membangun, mendirikan, meletakkan. Dapat juga berarti asal, asas, pangkal, dasar segala sesuatu, sehingga asasi adalah segala sesuatu yang bersifat mendasar dan fundamental yang melekat pada objeknya.⁴³

Adapun konsep *dueprocess of law* sebagai proses hukum yang adil tidak hanya penerapan hukum atau perundang-undangan secara formil,⁴⁴ sehingga dalam penanganan kasus-kasus terorisme penegakan hukumnya harus dapat mencerminkan keadilan masyarakat dengan tanpa mengesampingkan perlindungan terhadap hak asasi manusia.

Penangkapan dalam UU terorisme diatur dalam Pasal 28 selama 7x24 jam, tetapi RUU memperpanjang masa penangkapan menjadi 30 hari. Penangkapan *incommunicado* (penahanan tanpa akses

⁴³Majda El-Muhtaj, *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi: Dari UUD 1945 Sampai Dengan Amendemen UUD 1945 Tahun 2002* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005), 1.

⁴⁴Muladi, *Hak Asasi Manusia, Politik dan Sistem Peradilan Pidana*.

terhadap dunia luar) selama 30 hari membuka peluang *unfair trial* yang rawan penyiksaan sekaligus melanggar hak tersangka untuk segera di sidang berdasarkan ICCPR. Artinya jangan sampai sampai upaya pemberantasan terorisme, justru terjebak pada pelanggaran hukum atau dengan kata lain, tidak diperkenankan menegakkan hukum dengan melanggar hukum di bidang perlindungan hak asasi manusia.

Secara umum dapat dikatakan bahwa upaya pembaruan hukum pidana dalam mencegah terorisme serta radikalisme adalah bentuk politik hukum nasional untuk melahirkan peraturan yang responsif dan akomodatif, yang mengakomodir kebutuhan hukum masyarakat yang berkembang, seiring kompleksitas permasalahan yang ada dalam rangka mencapai tujuan hukum di antaranya perlindungan masyarakat.

PENUTUP

Eksisting regulasi terorisme dalam Hukum Positif dengan menggunakan interpretasi sistematis, antara lain dapat dilihat dengan regulasi: 1). Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, 2). Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang Nomor 2 Tahun 2002 tentang Pemberlakuan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme. Perpu tersebut berlaku surut terhadap para pelaku tindak pidana terorisme bom Bali I sehingga pelaku dapat dipertanggungjawabkan atas perbuatannya, 3) Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme tentang perluasan batasan terorisme, 4) Perpres Nomor 46 Tahun 2010 tentang Pembentukan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme yang pada tahun 2012 diubah dengan Perpres Nomor 12 Tahun 2012). Pengawasan terhadap dugaan pendanaan terorisme, yaitu dengan dikeluarkannya Undang-Undang Nomor 9 Tahun 2013 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Tindak Pidana Pendanaan Terorisme;

Pembaruan Hukum Pidana menghadapi fundamentalisme dan radikalisme, dalam rangka memberikan perlindungan hukum pada warga negara serta memberikan manfaat bagi masyarakat, di samping digunakan interpretasi futuristik, antara lain dilakukan upaya

preventif atau pencegahan terhadap tumbuh dan berkembangnya terorisme, dilakukan upaya represif dalam penanganan terorisme dan radikalisme, menggunakan pendekatan kriminologis, peran serta masyarakat, pemuka agama terhadap pemahaman Islam secara benar dan pemerintah yang didukung masyarakat sekitar untuk mengawasi faham-faham yang mengarah radikalisme, perlu pola pembinaan khusus bagi pelaku tidak pidana terorisme serta penegakan terorisme harus didukung dengan Perlindungan terhadap Hak Asasi Manusia.

Kondisi eksisting regulasi terorisme dalam Hukum Positif semestinya mampu mengikuti perkembangan zaman dalam rangka memberikan perlindungan hukum dan pelakunya harus dapat dipertanggungjawabkan secara hukum. Pembaruan Hukum Pidana dalam rangka menangkal fundamentalisme dan radikalisme harus dilandasi Politik Hukum Pidana sebagai kebijakan yang mengatur tindak pidana terorisme yang terus berkembang sesuai kebutuhan hukum masyarakat. Di samping, ada itikad baik dari pemerintah, dukungan atau peran serta masyarakat, ulama serta suasana penegakan hukum yang kondusif.

DAFTAR RUJUKAN

- Anwar, Yesmil, dan Adang,. *Kriminologi*. Bandung: PT Refika Aditama, 2013.
- Arief, Barda Nawawi. *RUU KUHP Baru Sebuah Restrukturisasi/ Rekonstruksi Sistem Hukum Pidana Indonesia*. Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2009.
- Azra, Azyumardi. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- . *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT). “Strategi Menghadapi Paham Radikalisme Terorisme – ISIS,” 2016.
- Black, Henry Campbell, dan St Paul Minn. *Black’s Law Dictionary*. USA: Ninth Edition, 2009.

- Chaerudin, Asep. "Countering Transnational Terrorism In Southeast Asia With Respect to Terrorism In Indonesia and The Philippines." Naval Postgraduate School, 2003.
- Darmodiharjo, dan Sidharta. *Pokok-pokok Filsafat Hukum, Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Dewata, Mukti Fajar N, dan Yulianto Achmad. *Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- El-Muhtaj, Majda. *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi: Dari UUD 1945 Sampai Dengan Amanademen UUD 1945 Tahun 2002*. Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005.
- Hamzah, Andi. *Bunga Rampai Hukum Pidana dan Acara Pidana*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2001.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- Kusumah, Mulyana W. "Terorisme Dalam Prespektif Politik dan Hukum." *Jurnal Kriminologi Indonesia FISIP UI* 2, no. 3 (2002).
- Loqman, Loebby. "Perkembangan Asas Legalitas dalam Hukum Pidana Indonesia." dipresentasikan pada Seminar Tentang Asas-asas Hukum Pidana Nasional diselenggarakan Badan Pembinaan Hukum Nasional Departemen Kehakiman dan Hak Asasi Manusia RI Bekerjasama Dengan Fakultas Hukum Universitas Diponegoro Semarang, Semarang, 2004.
- Madjid, Nurcholish. *Pintu-pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Marpaung, Rusdi. *Terorisme, Defenisi, Aksi dan Regulas*. Disunting oleh Al-Araf. Jakarta: Imparsial, 2005.
- Medistiara, Yulida. "Soal Kewenangan TNI Masuk RUU Terorisme, Panja DPR: Semua Setuju." *detikNews*, Mei 2017.
- Mertokusumo, Sudikno. *Mengenal Hukum*. Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2010.

- Moeljatno. *Perbuatan Pidana dan Pertanggung Jawaban dalam Hukum Pidana*. Jakarta: Bina Aksara, 1993.
- Moelyatno. *Asas-asas Hukum Pidana*. Jakarta: Bina Aksara, 1978.
- Mufid, Ahmad Syafi'i. "Peta Gerakan Radikalisme di Indonesia." dipresentasikan pada Membangun Kesadaran dan Strategi Menghadapi Radikalisasi Agama, Palu, Mei 2012.
- Muladi. *Hak Asasi Manusia, Politik dan Sistem Peradilan Pidana*. Semarang: Badan Penerbit UNDIP, 2001.
- "Penjelasan Atas Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 2002 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme," 2002.
- Pound, Roscoe. *Pengantar Filsafat Hukum*. Jakarta: Bhatara, 1972.
- Prihadi. *Kamus Pintar Bahasa Indonesia*. Surabaya: Alfa, 1999.
- Prodjohamidjojo, Martiman. *Memahami Dasar-dasar Hukum Pidana Indonesia*. Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1994.
- Qaradhâwî, Yûsuf al-. *al-Shahwah al-Islâmiyyah Bayna al-Juhûd Wa al-Tatharru*. Kairo: Bank Al-Taqwâ, 1989.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rasjidi, Lili, dan Ira Thania Rasjidi. *Dasar-dasar Filsafat dan Teori Hukum*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2007.
- Schmallegger, Frank. *Crimilogi Today*. USA: Pearson Education, Inc, New Jersey, 2006.
- . *Criminologi Today*. USA: Pearson Education, Inc, New Jersey, 2006.
- Shobirin. "Interpretasi Paham Radikalismen Terhadap Hukum Islam." *Jurnal Addin STAIN Kudus* 10, no. 01 (Februari 2016).
- Sidharta, B. Arief. *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum*. Bandung: Mandar Maju, 2009.
- Ranstorp, Magnus. *Mapping Terrorism Research: State of The Art, Gaps, and Future Direction*. New York: Routledge, 2007.

Sudarto. *Kapita Selekta Hukum Pidana*. Bandung: Alumni, 1986.

“Undang-undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme, Pasal 1 ayat (1), Pasal 6 dan Pasal 7,” 2003.

Voll, John Obert. *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*. Diterjemahkan oleh Ajat Sudrajat. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

Wahid, Abdul, Sunardi, dan Muhammad Imam Sidik. *Kejahatan Terorisme – Perspektif Agama, HAM dan Hukum*. Bandung: Refika Aditama, 2004.

PETUNJUK BAGI PENULIS

Jurnal *Al-Tahrir* menerima tulisan dalam bentuk artikel, baik dalam Bahasa Indonesia, Inggris maupun Arab, dengan beberapa ketentuan sebagai berikut:

1. Artikel belum pernah dipublikasikan dan atau diterbitkan dalam jurnal atau buku.
2. Jumlah halaman artikel antara 18-20 halaman, dengan spasi 1,5 cm dan jenis font Times New Roman 12 point.
3. Artikel dikiring langsung ke email: tahirstain@yahoo.com.
4. Teknik penulisan catatan kaki mengikuti aturan sebagai berikut:
 - a. **Buku:**

Oemar Seno Adji, *Peradilan Bebas Negara Hukum* (Jakarta: Erlangga, 1985), 34.
 - b. **Buku Terjemahan:**

C. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan (Jakarta: Bhatara Aksara, 1983), 34.
 - c. **Artikel dalam Buku atau Ensiklopedi:**

Abdus Subhan, "Social and Religious Reform Movements in the 19th Century Among the Muslims," dalam *Social and Religious Movements*, (ed.) S. P. Sen (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1979), 34.

Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, (ed.) P. M. Holt et. al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 34.
 - d. **Artikel dalam Jurnal:**

George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," *Humaniora Islamica*, 2 (Januari, 1974), 61.
 - e. **Artikel dalam Surat Kabar:**

Sritua Arief, "Perilaku Golongan Menengah di Indonesia," *Jawa Pos*, 2 Januari 2000, 4.
 - f. **Kitab Suci:**

QS. al-Baqarah: 12.
5. Setiap kata asing yang bukan nama orang, tempat, dan lain-lain ditulis italic dan sistem transliterasi yang digunakan dalam jurnal ini adalah sistem Institute of Islamic Studies, Mc Gill University.