

POLITIK IDENTITAS DAN GERAKAN SOSIAL
ISLAM (STUDI ATAS FROT PEMBELA ISLAM)

Copyright©2016

ISBN : 978-602-8070-26-3

Cetakan Pertama : Oktober, 2016

Transwacana Press, 2016

Penulis

Dr. As'ad, S.Ag., S. Hum., M.H.

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

Penerbit

Transwacana Press

Ciputat, Tangerang

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, atas berkat Rahmat Allah SWT, Buku yang berjudul "Politik Identitas dan Gerakan Sosial Islam : Studi Atas Front Pembela Islam" ini telah berhasil penulis rampungkan.

Buku ini sendiri menyoroti fenomena politik identitas yang kini marak terjadi baik di dunia maupun di Indonesia pada khususnya. Di mana fakta menunjukkan bahwa akar politik identitas bukan hanya karena kesenjangan intelektual, sosial, politik dan ekonomi semata, akan tetapi juga timbul sebagai reaksi atas hegemoni dan invasi baik yang bersifat kultural maupun politik.

Pada bagian lain buku ini menyoroti kiprah Front Pembela Islam (FPI) sebagai sebuah gerakan sosial yang konsisten dalam mengedepankan politik identitas Islam. Kecenderungan pengarusutamaan pada suatu identitas tunggal itu di satu sisi menjadi perekat tetapi di sisi lainnya berpotensi menjadi sumber konflik dan disintegritas di tengah keragaman budaya Indonesia yang majemuk.

Itulah hal-hal yang menjadi perhatian Penulis hingga berujung pada terbitnya buku ini ke tangan pembaca sekalian.

Besar harapan penulis sekecil apapun nyala api yang bisa muncul dari penerbitan buku ini mampu menjadi oase atas cahaya terang dari diskursus politik identitas dan gerakan sosial Islam di Indonesia.

Akhirnya, Penulis tentu tidak mampu menyebutkan satu persatu semua pihak yang telah turut andil dalam memberikan bantuannya sehingga Buku ini layak untuk diterbitkan. Semoga Allah Yang Maha Kuasa membalas semua amal baik dan keikhlasan kita semua. Amiin.

Jakarta, Oktober 2016

As'ad

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI

BAB I	PENDAHULUAN	5
	A. Fenomena Politik Identitas	
	B. Politik Identitas di Indonesia	9
BAB II	AGAMA, IDENTITAS DAN GERAKAN SOSIAL	15
	A. Diskursus Agama, Identitas dan Politik Identitas	29
	B. Islam, Identitas dan Gerakan Sosial	
BAB III	AKTIVISME DAN GERAKAN SOSIAL DI INDONESIA	42
	A. Aktivisme Islam Pra Reformasi	
	B. Aktivisme Islam Masa Reformasi	51
BAB IV	FRONT PEMBELA ISLAM (FPI) SEBAGAI IDENTITAS SOSIAL ISLAM	
	A. Latar Belakang Berdirinya Front Pembela Islam (FPI)	68
	B. Riwayat Hidup Pendiri Front Pembela Islam (FPI)	100
	C. Front Pembela Islam (FPI) sebagai Identitas Sosial Islam	102
	D. Front Pembela Islam (FPI) sebagai bentuk Penguatan Internal Islam	115
BAB V	FRONT PEMBELA ISLAM (FPI) SEBAGAI GERAKAN SOSIAL	142
	A. Gerakan Sosial Front Pembela Islam (FPI) sebagai Reaksi atas Lemahnya Fungsi Negara	154
	B. Kritik Atas Pandangan dan Gerakan Sosial Front Pembela Islam (FPI)	

DAFTAR PUSTAKA

GLOSSARY

INDEKS

BIOGRAFI PENULIS

PENDAHULUAN

A. Fenomena Politik Identitas

Front Pembela Islam (FPI) merupakan salah satu organisasi Islam yang cukup penting pasca reformasi ditandai dengan kiprahnya yang cukup dinamis dalam berbagai aktifitas sosial politik maupun keagamaan di Indonesia. Seperti melekat pada namanya, organisasi ini didirikan untuk membela kepentingan umat Islam. Menurut FPI, umat Islam selama ini terlalu sabar dan mengalah dalam menyikapi persoalan-persoalan yang ada. Karena itu dari waktu ke waktu, mereka senantiasa menjadi kelompok yang dirugikan. FPI melihat bahwa sikap seperti itu tidak bisa diteruskan. Umat Islam harus bangkit menuntut hak dan martabatnya.¹ Dalam praktiknya, dengan menggunakan identitas Islam itu FPI berhasil memainkan peranan besar dalam kehidupan politik di Indonesia dan menjadi salah satu gerakan sosial keagamaan yang cukup diperhitungkan keberadaannya.²

Pertautan antara agama dan identitas memang telah terjadi sepanjang sejarah manusia. Agama merupakan tanda identitas etnis yang paling penting dalam mengikat pertalian emosional berbasis ideologi. Pada masyarakat di mana agama mempunyai pengaruh besar pada kehidupan publik maka agama dapat menjadi identitas yang menentukan etnis. Meskipun demikian, identitas pada dasarnya bukan hanya dilatarbelakangi oleh agama saja, akan tetapi sangat terkait dengan dinamika kehidupan dan kreativitas yang tercermin pada masyarakat itu sendiri. Dinamika dan kreatifitas yang dimaksud dapat dilihat dari makanan, nyanyian, jenis musik, tari, lukisan, patung, atau pun mitos. Bentuk identitas pada sebuah kelompok sangat bergantung pada pergerakan kehidupan kelompok tersebut yang tercermin kepada kreativitas kelompok dan apa yang diproduksi oleh mereka. Dengan demikian, sebuah identitas tidaklah berdiri sendiri melainkan terkait erat dengan eksistensi individu dalam kehidupan bermasyarakat di mana dia berinteraksi.³

Identitas sendiri seperti dikatakan Amartya Sen, bukan hanya bisa menjadi sumber lahirnya kebanggaan dan kebahagiaan, melainkan pula sebagai sumber tumbuhnya kekuatan dan kepercayaan diri baik individu maupun kelompok. Maka tidak heran bila gagasan tentang identitas memperoleh pengakuan yang begitu luas, mulai dari seruan yang sangat umum untuk mengasahi sesama hingga teori-teori canggih tentang modal sosial dan

¹ Jajang Jahroni, “Gerakan Salafi di Indonesia : Dari Muhammadiyah sampai Laskar Jihad” Mimbar Jurnal Agama dan Budaya, Volume 23. No. 4, (2009): 364.

² Bret Stephens “ The Arab Invasion ” Dalam Hendri F Isnaeni, “ “Indonesia, Wikileaks dan Jullian Assange” (Jakarta, Ufuk Press, 2011), 45

³ Irfan Abubakar dkk., *Modul Resolusi Konflik Agama dan Etnis di Indonesia*, Jakarta : (Jakarta PBB UIN : 2006), 77

definisi-diri komunitarian. Namun demikian, menurut Sen, rasa keterikatan yang kuat pada suatu identitas juga mengandung di dalamnya persepsi tentang jarak dan keterpisahan dari identitas di luar diri maupun kelompoknya. Dan itu bisa memicu perselisihan antar kelompok identitas tersebut⁴

Diskursus tentang agama, identitas dan politik identitas akhir-akhir ini mendapatkan perhatian yang besar di kalangan pengamat identitas khususnya di tengah kemajemukan bangsa Indonesia serta di tengah mengemukanya isu tentang terorisme dan radikalisme. Tema ini tidak saja bersentuhan dengan masa depan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang plural, akan tetapi juga menantang penerahan energi pikir guna mencari dan menemukan formasi yang tepat dalam menempatkan dan mendialogkan berbagai perbedaan terutama di antara berbagai identitas bangsa Indonesia dalam posisi yang setara atau elaliter, demi terpeliharanya keutuhan dan persatuan bangsa. Hal ini menjadi penting karena adanya politik identitas –yang tidak pada proporsinya- berpeluang merusak keragaman dan integritas umat yang telah lama dibangun oleh para *founding fathers* bangsa ini sekaligus mengkhawatirkan bagi kemajemukan di Indonesia itu sendiri.

Politik identitas yang terjadi di Indonesia, secara historis bermuatan antara lain etnisitas, agama, dan ideologi politik. Dalam konteks Islam sebagai identitas misalnya, agenda yang mereka perjuangkan di antaranya adalah menjadikan Islam sebagai ideologi utama dalam menyebarkan gagasan. Penyebaran gagasan yang menjadikan Islam sebagai ideologi tersebut, menimbulkan pertentangan antara agama di satu sisi, dengan negara pada sisi lain. Sehingga kemudian di Indonesia seringkali muncul persoalan bagaimana menata hubungan antara agama dan politik, terutama yang berkaitan dengan ideologi Pancasila. Masalah ini timbul karena sempat menguat anggapan sebagian elit pemerintah maupun sekelompok anggota masyarakat, bahwa kelompok Islam tetap menyimpan niat terselubung untuk menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam.⁵

Lalu kemudian, hingar bingar dan euforia kebebasan terbuka lebar pasca reformasi. Kejatuhan rezim Orde Baru tahun 1998 itu, menjadi peluang bagi semua kekuatan sosial, ekonomi dan politik –dengan identitasnya masing-masing- untuk turut andil berkiprah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara lebih leluasa. Adanya kesempatan itu dimanfaatkan secara baik oleh berbagai elemen masyarakat untuk mendirikan perkumpulan baik dalam bentuk partai politik maupun organisasi masa sebagai bentuk *bargaining position* untuk aktif terlibat dalam penyelenggaraan negara dalam

⁴ Amartya Sen, *Kekerasan dan Identitas* (Jakarta, Margin Kiri, 2016), 4

⁵M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), 21.

arti luas tak terkecuali oleh sebuah kelompok yang bernama Front Pembela Islam (FPI) sebagaimana disebut di muka.

Dalam spektrum yang lebih luas, kelompok-kelompok identitas (dan ideologis) yang selalu ditekan selama masa kekuasaan Orde Baru mulai bangkit dimana-mana dan menuntut pengakuan atas eksistensi mereka dalam dan atas nama demokrasi. Mereka berupaya saling berebut pengaruh dengan menunjukkan identitasnya di ruang publik. Maka demokrasi dan reformasi menjadi sebuah euforia yang nyaris tanpa kendali dan tanpa arah hingga melabrak rambu-rambu konstitusi.⁶ Histeria kebebasan yang berlangsung setelah begitu lama di mana pembangunan politik kebangsaan dibenturkan melalui konstruksi politik penyeragaman telah memunculkan arus balik tampilnya berbagai ekspresi politik identitas. Alih-alih berperan sebagai sumber dari penguatan demokrasi berbasis komunikasi yang bebas dan setara, berbagai ekspresi politik identitas yang saat itu tampil justru berpotensi mendestruksi secara perlahan pembentukan ruang publik yang bebas dan eksperimentasi nasionalisme yang egaliter dan berbasis pada kesetaraan.

Dalam konteks ini, identitas yang digunakan oleh Front Pembela Islam (FPI) sebagai suatu kelompok Islamis bukan hanya menjadi sumber kebanggaan dan kebahagiaan, melainkan pula sumber tumbuhnya kekuatan dan kepercayaan diri dalam menopang kiprahnya sekaligus sebagai pembeda dengan kelompok lainnya. Pengklasifikasian identitas secara absolut kepada satu identitas tertentu di satu sisi memang menjadi perekat tetapi di sisi lainnya sesungguhnya menjadi sumber konflik⁷. Kekerasan banyak ditemukan dengan mudah dalam agama—dan agama dapat dengan mudah menjadi alat (legitimasi) penggunaan kekerasan.⁸ Peristiwa-peristiwa kemanusiaan itu telah menjadikan Islam sebagai terdakwa dengan sebutan agama teroris atau agama kekerasan meski stereotip itu cenderung tendensius dan tentu tidak sepenuhnya mengandung kebenaran. Namun demikian, tuduhan seperti itu terlanjur selalu dialamatkan pada kelompok fundamentalisme Islam. Hal ini karena fenomena kekerasan, walaupun tidak selalu dikampanyekan dan dimotori oleh kelompok fundamentalisme Islam, tetapi tidak dapat diingkari bahwa kekerasan cenderung lahir dari kelompok

⁶Thomas Menamparampil, "Moving Deeper into a Multicultural Situation", *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Vo. 72, No. 3 (Agustus 2008):22-30.

⁷Amartya Sen, *Kekerasan dan Identitas* (Jakarta : Margin Kiri, 2016), xvi

⁸ Francois Houtart, *The Cult of Violence in the Name of Religion: A Panorama* (Concilium 4, 1997 Amartya Sen, *Kekerasan dan Identitas* (Jakarta : Margin Kiri, 2016), xvi

⁸ Francois Houtart, *The*, 12.

ekstrimis-radikal ini. Sebagai gerakan yang eksklusif dan fundamentalis,⁹ semua faksi seperti FPI (Front Pembela Islam), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) dan HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) bersikeras untuk memaksakan pelaksanaan syariah dalam kehidupan bernegara, dan sebagian di antaranya cenderung melakukan tindakan keras atas nama agama.¹⁰

Sebagai kelompok yang mengedepankan identitas Islam, Front Pembela Islam (FPI) sendiri sejak berdirinya hingga kini, memang terlibat dalam kegiatan keagamaan sekaligus aktif dalam upaya membantu pemerintah untuk menumpas problem sosial kemasyarakatan seperti prostitusi, perjudian, serta transaksi miras dan narkoba yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Tidak bisa dipungkiri keberadaan FPI juga memiliki peran besar dalam kegiatan-kegiatan sosial seperti penanganan bencana alam maupun bencana kemanusiaan khususnya yang terjadi di Indonesia seperti yang terjadi saat bencana Tsunami melanda Aceh pada tahun 2004, konflik sosial di Ambon dan Poso, Gempa Bumi di Padang dan masih banyak yang lain.

Berdasarkan pemaparan di atas, tergambar dengan jelas bahwa munculnya kelompok dengan identitas agama –dalam hal ini Islam- sebagaimana direpresentasikan salah satunya oleh Front Pembela Islam (FPI),¹¹ dipicu oleh bukan semata-mata faktor agama itu sendiri, tetapi memiliki latar belakang yang berbeda-beda, di antaranya sebagai reaksi atas marginalisasi dan respon atas hegemoni politik nasional maupun global. Sementara itu menurut pengamatan saya penelitian yang ada selama ini lebih condong pada motif perjuangan penegakan agama sebagai faktor penting daripada yang lain. Belum ada satu kerangka yang mampu menghubungkan semua elemen – utamanya terkait identitas- yang sejatinya berkaitan-kelindan dan bersambungan secara simultan dalam menjelaskan gerakan sosial Islam berbasis identitas secara komprehensif. Dalam konteks itulah saya berpendapat dan menganggap penting untuk mengangkat tema politik

⁹Pada dasarnya, fundamentalisme Islam bergelora melalui penggunaan bendera jihad untuk memperjuangkan agama. Suatu ideologi yang kerap kali mempunyai fungsi menggugah militansi dan radikalisasi umat. Selanjutnya, fundamentalisme Islam diwujudkan dalam konteks pemberlakuan syariat Islam yang dianggap sebagai solusi alternatif terhadap krisis bangsa. Mereka hendak melaksanakan syariat Islam secara kaffah dengan pendekatan tafsir literal atas al-Qur'an. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini* (terj.) (Yogyakarta: LKiS, 2003), 59-61.

¹⁰Lihat, Widya P. Setyanto (ed.), *Politik Identitas: Agama, Etnisitas, dan Ruang/Space dalam Dinamika Politik di Indonesia dan Asia Tenggara* (Jakarta: Percik dan The Ford Foundation, 2009).

¹¹FPI lahir dalam suasana reformasi. Sekitar tiga bulan setelah Presiden RI ke-2 Soeharto lengser, organisasi wadah kerjasama ulama dan umat itu didirikan secara resmi tepatnya 17 Agustus 1998. Front Pembela Islam(FPI) merupakan salah satu organisasi Islam yang cukup penting pasca reformasi Indonesia.

identitas dan gerakan sosial dalam Disertasi ini serta melakukan penelusuran secara ilmiah dan akademik terhadap sepak terjang Front Pembela Islam (FPI) yang lahir pasca runtuhnya Orde Baru khususnya di fase awal Reformasi.

B. Politik Identitas di Indonesia

Terjadinya praktik politik identitas di tengah kemajemukan di Indonesia berpotensi sebagai ancaman bagi integritas umat yang telah lama dibangun oleh para *founding fathers* bangsa ini. Sepuluh tahun pasca-reformasi diwarnai kemunculan berbagai kelompok radikal yang mengatasnamakan agama sebagai alat untuk melegitimasi tindak kekerasan.

Tema tentang Islam dan politik di Indonesia sebenarnya bukanlah hal yang baru, sejumlah penelitian telah dilakukan dalam rangka menggali konsep di atas. Tetapi kajian tentang politik identitas, sejauh yang dapat ditunjukkan, mengenai Islam dan Pasca Orde Baru belum banyak dikancah oleh peneliti, baik oleh lembaga maupun oleh individu. Untuk itu Buku ini akan memperkuat atau mempertanyakan secara kritis-akademis sejumlah metode atau pemikiran yang sebelumnya sudah ditulis oleh pemikir Islam lain, yang tertuang dalam bentuk karya ilmiah, baik berupa buku, tesis atau disertasi.

Pertama, buku yang ditulis oleh Khamami Zada, “Islam Radikal Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indoensia” (Bandung: Teraju, 2002). Buku yang tidak begitu tebal, kira-kira 206 halaman ini sangat menarik untuk ditelaah. Buku ini bergerak pada dataran pemikiran jatuhnya rezim Orde Baru yang telah dimanfaatkan secara amat baik oleh kelompok Islam Radikal untuk bangkit. Kebangkitannya ditandai dengan maraknya organisasi “garis keras” dalam gerakan Islam seperti, Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad Ahlussunnah Waljamaah, Hizbut Tahrir, HAMMAS, Ikhwanul Muslimin, dan Majelis Mujahidin.

Maraknya ormas-ormas Islam ini membuat pentas politik nasional semakin ramai dengan tuntutan aspirasi umat Islam, misalnya tuntutan pemberlakuan kembali Piagam Jakarta,

dan syariat Islam, penolakan presiden wanita, dan konflik SARA di Ambon. Perkembangan baru ini muncul dikarenakan oleh dua hal: Pertama, carut-marutnya permasalahan bangsa sehingga memunculkan semangat menyodorkan "negara berdasarkan syariat Islam secara kaffah" sebagai alternatif. Kedua, dominasi pengaruh Barat dan segala produk-sekulernya. Selain itu, kebijakan politik Barat yang menekan Islam di berbagai negara Muslim telah membangkitkan solidaritas Islam melawan Barat.

Kedua, buku “Radikalisme Retoris” (Jakarta: Bumen Pustaka Emas, 2012) yang ditulis oleh Fathurin Zen. Buku ini memberikan penjelasan tentang analisis retorika politik: bagaimana elit parpol Islam menggunakan pernyataan-pernyataan politik mereka tentang radikalisme Islam dilihat dari model pemanfaatan perangkat retorika pada umumnya serta perangkat retorika Islam. Isu-isu pokok yang dibahas dalam buku ini adalah retorika politik tentang Islam dan terorisme global; retorika politik tentang jihad syariah; retorika politik tentang aksi-aksi pembelaan atas nama Islam, dan; retorika politik tentang upaya deradikalisasi.

Ketiga, buku yang ditulis oleh Budhy Munawar-Rachman perihal “Reorientasi pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme, Paradigma Baru Islam Indonesia” (Paramadina: Jakarta, 2010). Sejak keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Juli 2005, tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme, pemikiran ketiga hal filosofis tersebut pun mulai disorot bukan lagi hanya oleh sekelompok intelektual atau akademisi yang biasa bekerja dalam isu antaragama, tetapi berbagai kalangan umum juga mulai ikut membicarakan makna dari paham ini. Sehingga sejak Fatwa MUI ini istilah sekularisme, liberalisme dan pluralisme menjadi istilah yang begitu populer dibicarakan bukan hanya oleh para intelektual, tapi juga masyarakat sampai ke dunia pesantren, pengajian, bahkan dalam khutbah Jum’at seluruh Indonesia. Pro-kontra pun muncul dan memenuhi banyak halaman surat kabar, majalah dan jurnal nasional maupun lokal.

Hal yang menarik diperhatikan adalah, setelah keluarnya fatwa MUI ini, banyak kajian tentang sekularisme,

liberalisme dan pluralisme dilakukan oleh para intelektual Muslim, aktivis LSM, termasuk organisasi Islam diperjuangkan oleh sejumlah lembaga Islam, baik yang muncul dari kalangan atau tradisi NU maupun Muhammadiyah, seperti Jaringan Islam Liberal, ICIP, Lembaga Studi Agama dan Filsafat, P3M, The Wahid Institute, Maarif Institute, JIMM, Paramadina, LAKPESDAM maupun UIN, dengan tujuan etis menjamin otonomi masyarakat sipil dan penyelenggaraan kehidupan beragama yang toleran dan sekaligus dinamis. Mereka melakukan pengarusutamaan dan diseminasi sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui berbagai program, misalnya kampanye melalui media, mimbar ilmiah, *talk show*, penerbitan buku, advokasi intelektual dan gerakan untuk keadilan sosial, publikasi gagasan dan wacana keislaman yang inklusif, toleran dan berwawasan pluralisme dan multikultural serta menggalang jejaring di kalangan intelektual Islam Progresif, lintasagama, etnik dan relasi dengan berbagai lembaga yang memiliki kepedulian yang sama dalam tujuan etis pembebasan, mewujudkan demokrasi dan perubahan sosial berkeadilan dan berkeadaban.

Keempat, buku yang ditulis oleh Haedar Nashir, "Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia" (Jakarta: PSAP dan RMBooks, 2007). Buku ini awalnya merupakan disertasi pada Universitas Gadjah Mada, 2005. Haedar Nashir menulis isu sekitar sekularisme atau masalah hubungan Islam dan negara yang wujud dalam masalah perdebatan syariat Islam di Indonesia akhir-akhir ini.

Selanjutnya buku "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita" (Jakarta: Paramadina, 2010) yang ditulis oleh Ahmad Syafii Maarif dan sejumlah penanggap. Buku ini bermula dari orasi ilmiah yang disampaikan Ahmad Syafii Maarif, dalam acara Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML), di Universitas Paramadina. Buku ini berisi orasi ilmiah Syafii Maarif yang kemudian mendapat tanggapan dari sejumlah komentator dan kini diterbitkan dalam bentuk buku. Menurut Ahmad Syafii Maarif, di Indonesia politik identitas lebih terkait dengan masalah etnisitas, agama, ideologi, dan kepentingan-kepentingan lokal yang diwakili pada umumnya

oleh para elit dengan artikulasinya masing-masing. Politik identitas menggunakan agama sebagai payung ideologi politik identitas mereka. Mereka ini anti-Pancasila, anti-demokrasi dan anti-pluralisme.

Penelitian dan buku-buku yang sudah disebut di atas tentu saja akan berguna dalam studi disertasi ini, tetapi fokus disertasi ini tidak pada isu Islam dan negara di Indonesia dalam konteks perdebatan syari'at Islam pada tingkat lokal, atau masalah Islam liberal, juga tidak mengenai perspektif al-Qur'an tentang pluralisme, tetapi bagaimana Islam menjadi alat politik pasca runtuhnya rezim Orde Baru dan pengaruhnya terhadap kebebasan beragama. Di samping disertasi dan buku yang sudah disebut di atas, sebuah buku dari hasil penelitian menarik disebut di sini yaitu, *Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat*.¹²

Dari semua disertasi, buku dan penelitian yang sudah ditulis, belum tampak satu pun yang lebih condong pada motif lain selain perjuangan penegakan agama sebagai faktor penting. Diharapkan disertasi ini dapat mengisi kekosongan tersebut, sehingga menyumbangkan informasi pada perkembangan pemikiran Islam di Indonesia akhir-akhir ini, khususnya betapa pentingnya para pemikir Islam mendalami lebih lanjut tentang penguatan *civil society* dan demokrasi dalam memecahkan masalah krisis umat Islam terkait isu-isu agama dan hal-hal lain yang melatari gerakan aktivisme Islam belakangan ini.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah Pendekatan Sosial Historis (*Social Historical Approach*). Pendekatan ini digunakan untuk menelusuri sejarah perkembangan pemikiran Islam dan pertumbuhan pemikiran sosial politik pasca Orde Baru, sehingga muncul berbagai karakter yang dominan. Karena melalui sejarah dapat dilacak asal mula situasi yang melahirkan sesuatu atau ide dari seseorang tokoh, melalui sejarah pula dapat diketahui bahwa seorang tokoh dalam berbuat atau berpikir sesungguhnya

¹²Syafiq Hasyim (ed.), *Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2007).

dipengaruhi dorongan dari dirinya sendiri dan dorongan dari luar.¹³

Dalam konteks itulah maka Penelitian ini dibagi menjadi enam bab, dengan uraian yang disesuaikan dengan pembahasan dengan perincian sebagai berikut :

Bab satu, memaparkan bahasan mengenai pendahuluan yang berisi fenomena politik identitas dan politik identitas di Indonesia.

Bab kedua, mengetengahkan diskursus agama, identitas dan gerakan sosial. Pemaparan tersebut untuk menjelaskan secara teoritis bagaimana agama dapat digunakan sebagai alat oleh aktivisme agama dalam realitas sosial atau pun dalam menghadapi persoalan politik, baik itu sebagai isu, identitas kelompok maupun sebagai gerakan sosial. Bab ini memaparkan mengenai realitas agama dalam kancah sosial politik, agama dalam politik identitas, dan agama sebagai gerakan sosial .

Bab ketiga, menjelaskan tentang aktivisme Islam pra dan masa reformasi yang digunakan sebagai yang dipahami dari sudut sejarah. Diharapkan ada pemahaman mengenai perkembangan agama (baca: Islam) dijadikan sebagai identitas dalam politik dan dijadikan sebagai simbol gerakan sosial. Bab ini menjelaskan mengenai perkembangan aktivisme Islam pra dan di era orde baru, aktivisme Islam masa reformasi, dan FPI sebagai salah satu kelompok yang ikut dalam sejarah kebangkitan aktivisme Islam.

Kemudian pada Bab keempat menerangkan profil Front Pembela Islam (FPI) potret yang terdiri dari kajian tentang latar belakang berdirinya Front Pembela Islam (FPI) dikaitkan FPI sebagai politik identitas sosial Islam dengan bahasan mengenai identitas sebagai bentuk penguatan internal Islam.

Bab kelima sebagai bab inti berisi tentang analisa mendalam mengenai aktivisme Islam dalam hal ini kajian tentang kiprah Front Pembela Islam (FPI) sebagai gerakan sosial yang terdiri gerakan sosial FPI sebagai reaksi atas lemahnya fungsi negara, selanjutnya gerakan sosial FPI sebagai respon

¹³Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 73.

atas sekularisme dan terakhir dilengkapi dengan Kritik atas Front Pembela Islam (FPI) sebagai gerakan sosial.

BAB II

AGAMA, IDENTITAS DAN GERAKAN SOSIAL

A. Diskursus Agama, Identitas dan Politik Identitas

Fenomena beragama dalam kehidupan manusia sangat menarik, universal, unik, bahkan penuh misteri. Ekspresi beragama telah ada sepanjang umat manusia, baik dalam masyarakat primitif maupun masyarakat modern. Begrson, pemikir Prancis, menyatakan bahwa beragama merupakan gejala universal masyarakat manusia. Kita menemukan masyarakat manusia tanpa sains, seni dan filsafat, tetapi tidak pernah ada masyarakat tanpa agama.¹⁴

Meskipun demikian, agama juga menjadi sumber konflik yang sangat potensial dalam kehidupan masyarakat jika bersentuhan dengan sentimen etnis, yang kemudian dikenal dengan konflik horizontal.¹⁵ Hal itu disebabkan karena agama selain memiliki fungsi integratif untuk mempersatukan ikatan bersama dan memelihara eksistensi suatu masyarakat, juga berperan sebagai kekuatan yang menceraikan masyarakat itu sendiri. Dalam kajian konflik keagamaan di atas, identitas memegang peranan penting. Karena agama melakukan fungsi-fungsi identitas yang penting. Dalam periode perubahan dan mobilitas sosial yang berlangsung cepat, sumbangan agama terhadap identitas semakin tinggi. Salah satunya dikemukakan oleh Wil Herberg melalui studinya tentang sosiologi agama Amerika pada tahun 1950-an, bahwa salah satu cara penting orang Amerika membentuk identitasnya adalah dengan menjadi salah satu anggota dari “tiga agama demokrasi”, yaitu Protestan, Katolik, dan Yahudi¹⁶.

Biasanya dalam diri setiap orang melekat banyak identitas. Ada yang bersumber dari agama, etnis, demografi profesi dan lain sebagainya. Semua identitas itu berlaku bagi individu yang menyatakannya. Biasanya sebagian identitas itu dianggap lebih penting daripada identitas lainnya. Akan tetapi hal itu bergantung pada

¹⁴Bustanuddin Agus, “*Agama dalam Kehidupan Manusia*”, (Jakarta:Rajawali Press, 2006), 3

¹⁵Cik Hasan Bisri, “*Ilmu Pendidikan Tinggi dan Penelitian*” (Bandung : Lemlit UIN Bandung, 2001), 214.

¹⁶Adon Nasrullah Jamaluddin, *Agama dan Konflik Sosial*, (Bandung :Pustaka Setia, 2015), 82

sungguh-tidak hanya pada pemahaman individu tersebut tentang identitas itu, tetapi juga pada tempat dan kondisi yang dihadapinya.¹⁷

Untuk menelusuri diskursus antara agama, identitas dan politik identitas serta gerakan sosial, maka dalam bab ini, penulis memberi penekanan yang kuat pada pembahasan tentang relasi antara agama dan identitas serta agama dan gerakan sosial.

Bangsa Indonesia dikenal sebagai masyarakat agamis. Demikian pentingnya posisi agama tidak hanya bagi kehidupan pribadi tetapi juga dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, di Indonesia, pengaruh agama bahkan ditegaskan, meski secara ambigu, dalam konstitusi. Sebagai mayoritas, Muslim Indonesia menikmati *privilege* tersebut, meski pada periode tertentu, misalnya pada masa awal Orde Baru, mereka merasa direpresi oleh Soeharto yang dianggap mengidap 'Islamophobia'. Akan tetapi, Robert W. Hefner menunjukkan bahwa justru pada masa Orde Baru, khususnya pada periode akhir, Islamisasi berlangsung semarak hingga ke desa-desa. Sampai tingkat tertentu, program pembangunan pemerintah Orde Baru, misalnya melalui pendirian sekolah-sekolah yang massif, berhasil melahirkan kelas menengah Muslim yang cukup penting, paling tidak secara sosial dan ekonomi, dalam formasi masyarakat Indonesia kontemporer.¹⁸

Gejala menurunnya ketegangan hubungan antara Islam dan negara mulai terlihat pada pertengahan tahun 1980-an. Hal ini ditandai dengan semakin besarnya peluang umat Islam dalam mengembangkan wacana politiknya serta munculnya kebijakan-kebijakan yang dianggap positif bagi umat Islam. Kebijakan-kebijakan tersebut berspektrum luas, ada yang bersifat struktural, legislatif, infrastruktural dan kultural.¹⁹

Menurunnya ketegangan kedua belah pihak di atas, memungkinkan kesempatan bagi umat Islam untuk menampilkan simbol-simbol dan identitasnya di ruang publik secara lebih terbuka dan massif tanpa takut adanya diskriminasi tertentu. Tantangan pada saat ini adalah menemukan identitas yang bisa membangun rasa memiliki pada Islam dan juga memelihara rasa memiliki itu pada jaringan

¹⁷Adon Nasrullah Jamaludin, "*Agama dan Konflik Sosial*"(Bandung : Pustaka Setia, 2015), 138

¹⁸Robert W. Hefner, *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), 87

¹⁹Bahtiar Effendi, *Teologi Baru Politik Islam : Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 35

kelompok yang lebih besar dan luas.²⁰ Haruslah dihindari pemanfaatan simbol dan identitas Islam yang justru bersifat eksklusif dan dapat mereduksi nilai-nilai Islam itu sendiri. Penyusupan nilai-nilai islami dalam dunia politik misalnya –sebagai salah satu contoh- merupakan bentuk identitas tersamar, dengan pengertian bahwa meski tidak diberi embel-embel "Islam", namun dapat diketahui berdasarkan tindakan politiknya bahwa mereka mengusung nilai-nilai (ide-moral) Islami. Namun sayangnya, yang terjadi malah sebaliknya, identitas Islam ditampilkan secara jelas, akan tetapi dibalik identitas tersebut tersembunyi ambisi politik untuk meraih tujuan tertentu demi melanggengkan legitimasi kekuasaan dan kesenangan diri pribadi.

Dengan begitu, Islam sebagai identitas hanya dijadikan sebagai kendaraan tunggangan untuk dapat mencapai kepentingan kelompok tertentu. Islam sebagai identitas tidak disalahpahami sebagai agama eksklusif dan kekerasan, maka setidaknya umat Islam perlu mendulang kembali prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat humanis yang disertai kesadaran egaliter, inklusif yang diikuti oleh kesadaran empatik, pluralis yang memiliki kesadaran multikultural, dan liberatif yang diiringi oleh kesadaran inovatif. Namun semua itu tetap berada dalam selubung iman yang memiliki kesadaran spiritual. Islam sebagai identitas akan menampilkan wajahnya yang ramah dan tidak lagi tampil dengan wajah kekerasan, sehingga segala bentuk konflik dalam masyarakat dapat diminimalisasikan²¹.

Terbentuknya identitas secara teoritik berawal dari pengelompokan individu yang hanya berdasarkan prasangka tanpa dasar kuat, kemudian membuat stereotip yang tidak tepat. Jika identitas agama dan etnis saling ditonjolkan dan menguat pada tiap-tiap kelompok, akan muncul sentimen agama dan etnis dan ini menjadi problematik dan sumber konflik keagamaan yang potensial.²² Sementara menurut Freud, Pembentukan identitas, dipengaruhi oleh tiga faktor. Faktor pertama, identitas seorang manusia terbentuk mengikuti pola hati nurani (super ego) atau kesadaran yang dimikinya. Faktor kedua, identitas seorang manusia terbentuk oleh hawa nafsu (ego) yang selalu menguasai dirinya. Faktor ketiga, identitas manusia

²⁰Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. (Bandung: Mizan. 1997)

27

²¹Wahid, Abdurrahman (dkk.). *Islam Tanpa Kekerasan*. (Yogyakarta: LKiS. 1998), 24

²²Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 76.

terbentuk oleh sikap mental (id) yang memiliki keinginan yang tidak terbatas jumlahnya.²³ Sementara Erik Homburger Erikson mengatakan bahwa formasi identitas senantiasa dalam proses perkembangan dari anak-anak sampai menjelang tua. Formasi identitas akan terus berkembang secara dinamis sejalan dengan perubahan sosial yang mempengaruhi psikis atau kejiwaan dari seseorang.²⁴ Senada dengan Freud dan Erikson di atas, Jeffrey Week mengatakan bahwa politik identitas dapat berkaitan dengan *belonging* mengenai persamaan dengan sejumlah orang dan apa yang membedakan seseorang dengan orang lain.

²³Teori politik identitas menurut Sigmund Freud adalah "super ego", "ego", dan "id". Pada dasarnya "id" bukanlah merupakan salah satu instansi dari identitas itu sendiri, namun "id" ada pemaparan secara umum untuk memperlakukannya sebagai suatu instansi. Freud mengemukakan identifikasi pada wacana yang lebih luas. Freud menyimpulkan seperti dikutip oleh Verhaar bahwa; pertama, identifikasi adalah bentuk asal dari ikatan emosional dengan objek. Kedua, dalam cara regresif, ia menjadi pengganti bagi ikatan objek libido, bagaimana ia merupakan introjeksi objek ke dalam ego. Ketiga, ia bisa muncul dengan persepsi baru dari kualitas yang ada pada orang lain yang bukan objek insting seksual. Yang lebih penting dari kualitas ini adalah ia lebih berhasil bila menjadi identifikasi parsial, dan ia menjadi representasi permulaan suatu ikatan baru. Jadi identitas menurut Freud yakni identitas dari setiap manusia tumbuh melalui ego dari diri masing-masing manusia. Nafsu atau libido yang dimiliki oleh setiap manusia dapat berpengaruh terhadap pikirannya untuk menentukan identitas manusia yang sesuai dengan dirinya. Lihat, Ubed Abdilah, *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanpa Tanda Identitas* (Magelang: IndonesiaTera, 2002), 30

²⁴Erikson mengungkapkan bahwa identitas formasi identitas senantiasa dalam proses perkembangan dari anak-anak hingga menjelang tua. Hal tersebut menjadi suatu proses perkembangan dan penyesuaian yang inheren pada masing-masing diri setiap manusia. Menurut Erikson, identitas memiliki konotasi sebagai kesamaan dalam diri sendiri (*self sameness*) yang mempunyai sifat permanen ataupun suatu pembagian karakter yang bersifat esensi dengan orang lain yang memiliki sifat permanen juga. Erikson juga menekankan bahwa identitas merupakan "proses yang terjadi" secara bertahap pada inti individu meskipun terjadi juga di dalam inti suatu kelompok kebudayaan, sebenarnya merupakan proses pendirian identitas dari kedua identitas ini. Jadi identitas menurut Erikson hanya masalah format. Identitas dapat diubah-ubah, terutama pada saat manusia sedang menjadi remaja. Lihat, Ubed Abdilah, *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanpa Tanda Identitas* (Magelang: IndonesiaTera, 2002), 56.

Salah satu pembahasan mengenai politik identitas dijelaskan oleh Marshall, S. E. dan Read, J. G. dikutip dari karya Yosol Iriantara yaitu *Politik Identitas dan Kegiatan Ekstrakurikuler*, menyebutkan bahwa istilah “Politik Identitas” dipakai untuk menjelaskan adanya pemisahan politik yang bersumber dari identitas kelompok dan bukan dari keterpisahan secara ekonomis ataupun konflik kelas. Bahkan istilah ini dipakai untuk mempertahankan isu-isu identitas kultural yang lebih mengesankan seperti agama, etnisitas, gender, dan seksualitas. Lebih jauh lagi, politik identitas ini merupakan produk kompleksitas kehidupan modern, yang menjadi penyebab hancurnya skema identitas yang relatif tetap yang didasarkan kepada sistem kekerabatan tradisional. Pandangan seperti ini melihat identitas kelompok sebagai satu variabel, produk wacana dan perebutan, ketimbang sebagai satu kategori sosial yang objektif. Oleh sebab itu, politik sering tampak sebagai perang budaya. Bahkan untuk menafsirkan peristiwa dan mendorong mobilitas kolektif.²⁵

Di Amerika Serikat misalnya, secara substantif, politik identitas dikaitkan dengan kepentingan anggota-anggota sebuah kelompok sosial yang merasa diperas dan tersingkir oleh dominasi arus besar dalam sebuah bangsa atau negara. Gerakan feminis yang memperjuangkan kesetaraan gender, gerakan kulit hitam, kelompok homoseksual, dan beberapa gerakan politik identitas lain yang muncul pada paruh kedua abad ke-20 ini semuanya mengarah pada dorongan untuk memperoleh persamaan hak dan derajat atas kelompok dominan atau mayoritas.²⁶

Dalam teori politik identitas ini terdapat tiga perspektif atau pendekatan yang berkaitan dengan pembentukan identitas, yakni: *Pertama, perspektif primordialisme*. Dalam perspektif ini, identitas kolektif suatu komunitas terbentuk melalui sebuah sosialisasi yang turun temurun. Dalam perspektif primordialisme ini bahwa identitas diperoleh secara ilmiah dengan cara turun temurun. *Kedua, perspektif konstruktivisme*. Perspektif konstruktivisme ini memandang bahwa identitas sebagai sesuatu yang dibentuk dan hasil dari proses sosial yang kompleks. Identitas dapat terbentuk melalui ikatan-ikatan kultural dalam suatu masyarakat. Pandangan ini misalnya, memiliki anggapan

²⁵Yosol Iriantara, *Politik Identitas dan Kegiatan Ekstrakurikuler*, PPS Uninus, nomor 2, (Oktober-Desember, 2008), 23

²⁶Siti Musdah Mulia, “*Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia*”, dalam Ahmad Syafii Maarif, dkk., *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (Jakarta: Paramadina, 2010), 45

bahwa identitas waria terbentuk atas dasar kategori sosial dan merupakan kesadaran kultural dalam masyarakat.

Ketiga, perspektif instrumentalisme. Perspektif instrumentalisme ini lebih menekankan kepada aspek kekuasaan. Identitas dipahami sebagai sesuatu yang dinamis, karena relasi antar identitas selalu terjadi perubahan. Selain itu juga seiring dengan berkembangnya produk wacana politik dari elit yang berkuasa.²⁷

Jadi, dari beberapa poin penting di atas, dapat dipahami bahwa pengakuan identitas diperoleh dengan cara melakukan politik identitas. Sebuah strategi untuk menempuh sesuatu yang diharapkan, yaitu pengakuan identitas. Identitas mengalami pergeseran seiring dengan perubahan kepentingan, maka identitas merupakan sesuatu yang politis. Dasar terjadinya politik identitas karena adanya suatu komunitas yang memiliki berbagai kepentingan dan menimbulkan perubahan kepentingan yang berbeda dalam suatu komunitas, sehingga mengalami pergeseran kepentingan.

Menguatnya hegemoni kelompok-kelompok identitas untuk berebut dominasi dan akses ke berbagai *resources* yang dimiliki negara akan melemahkan sendi-sendi kebangsaan. Untuk kepentingan tersebut para elite politik dari masing-masing kelompok identitas berupaya memobilisasi dukungan politik dengan berbagai cara, terutama dengan memanipulasi dan memperlakikan ikatan-ikatan dan sentiment-sentimen primordial. Salah satu cara yang paling sering digunakan ialah melakukan redefinisi identitas kelompok, baik identitas primordial maupun konstruktivis, yaitu dengan mengembangkan mitos-mitos tentang kesamaan asal-usul sejarah, bahasa, kebudayaan, kekerabatan, perkawinan, dan sebagainya. Mitos biasanya melampaui sejarah, artinya tidak semua yang ada dalam narasi mitos itu benar adanya dan merupakan fakta sejarah.²⁸

²⁷Titik Widiyanti, *Politik Subaltern Pergaulan Identitas Waria* (Yogyakarta: Research Center For Politics and Government Jurusan Politik dan Pemerintahan: Universitas Gadjah Mada, 2009), 67

²⁸Mitos selalu dikembangkan dengan niat "menelikung" untuk merebut dan/atau mempertahankan kekuasaan. Oleh karena itu narasi tentang identitas dikembangkan bukan untuk mendeskripsikan bagaimana gambaran obyektif tentang sebuah kelompok identitas, melainkan hasil manipulasi sedemikian rupa agar mereka memiliki citra positif di mata orang lain, dan dikembangkan untuk mendapatkan dan/atau mempertahankan kekuasaan. Jika kekuasaan sudah didapat maka mereka akan membangun dan menguasai institusi. Jika institusi itu sudah berhasil dibangun maka wacana tentang superioritas kelompok identitas berbasis mitos tadi akan memperoleh

Terbukti pada negara-negara Arab saat ini. Krisis atau perubahan yang terjadi di beberapa rezim Arab, timbul disebabkan adanya ambisi kelompok-kelompok Islam yang mengancam negara. Kelompok-kelompok Islam tersebut berupaya melibatkan identitas agama yaitu Islam, untuk dijadikan identitas negara. Malahan lebih jauh lagi identitas Islam dipaksakan untuk dijadikan identitas negara-negara arab.²⁹

Di Indonesia, kontestasi di antara berbagai kelompok identitas itu mengambil beberapa bentuk dan/atau merupakan kombinasi dari beberapa kategori identitas yang ada. Dua polarisasi identitas yang cenderung menguat pasca kolonialisme Belanda dan “kolonialisme” Orde Baru adalah bangkitnya *ethno-nasionalism* atau *regional-nationalism*, dan *religious nationalism*. *Ethno-nationalism* sebagai bagian dari semangat *ethnosentrism* timbul sebagai respons terhadap dominasi kelompok kultur mayoritas, atau untuk melawan hegemoni dan represi oleh pusat kekuasaan. *Ethno-nationalism* bisa saja identik dengan *regional nationalism* jika klaim batas wilayah sebuah *ethnic boundaries* sama dengan wilayah geografis pemukiman kelompok etnis tersebut. Sebaliknya *regional-nationalism* tidak (selalu) sama dengan sebuah *ethnic boundaries*. Dalam hal ini terdapat beberapa kelompok etnis atau sub-etnis dengan kultur, bahasa, dan agama yang berbeda, tersebar di sejumlah pulau kecil, namun disatukan oleh rasa kedaerahan yang sama.

Sementara *religious-nationalism* muncul sebagai reaksi terhadap *secular-nationalism*. Asghar Ali Engineer menyebut fenomena kebangkitan kelompok-kelompok agama di ruang publik, misalnya Islam politik, sebagai *religious nationalism*, yaitu sebuah identitas yang terbangun di atas konsepsi identitas etnis dan identitas agama yang menyatu dan sukar dipisahkan tanpa harus mempertentangkannya dengan konsep *secular nationalism*.³⁰

legitimasi dan dukungan. Lihat, Arun C, Joe. 2004. “Myth in identity making: ‘The Other as Alien’” in *Vidyajyoti – Journal of Theological Reflection*. Volume 68, No.4. April, 277

²⁹Muhammad Safi al Din Kharbus, “Al Tah}di al Islami li al Hawiyah al Wataniyah wa l}hat al Taghayyur al ‘Arabi”, *Al Siyash al Dauliyah* <http://www.siyassa.org.eg/>(diakses tanggal 16 Februari 2015).

³⁰“Pemekaran” negara India menjadi India, Pakistan dan Banglades adalah contoh terbaik dalam studi tentang *religious nationalism*. Model gerakan separatism berbasis *religious nationalism* dapat ditemukan pada perjuangan masyarakat Muslim di Philipina Selatan dan Thailand Salatan. Lihat, Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War?: Religious Nationalism*

Berbeda dengan pengertian *religious nationalism* seperti di atas, apa yang terjadi di Indonesia adalah *religious nationalism* sebagai lawan dari *secular nationalism*. Jargon yang diusung adalah simbol keagamaan seperti penerapan dan penegakan hukum syariat.³¹ Gejala menguatnya fundamentalisme dan *religious nationalism*, juga etnosentrisme dan *regional nationalism* yang memiliki definisi sendiri tentang *bonding* dan *bridging*. Fenomena menguatnya gejala-gejala di atas merupakan dampak politik identitas yang mengeksploitasi identitas parsial untuk kepentingan kelompok sendiri dengan mengorbankan ikatan komunitas yang sudah terbentuk dan telah menjadi wadah yang nyaman bagi eksistensi bersama.

Politik identitas dalam kasus kebangkitan fundamentalisme Islam berpretensi untuk menghambat akselerasi proses demokratisasi di Indonesia, maka di sini kita perlu melihat diskursus politik identitas dalam perspektif ilmu sosial.

Pertama, wacana politik identitas memiliki keterhubungan dan berakar dari fondasi filsafat komunitarianisme yang mempercayai bahwa setiap orang memiliki akar-akar sosial berupa tradisi, budaya dan nilai-nilai esensial yang bersifat partikular mendeterminasi pandangan hidup, fikiran dan pilihan-pilihan tindakan yang akan diambil. Berpijak pada pandangan tersebut, maka diskursus politik identitas mempercayai bahwa sebagai konsekwensi logis dari akan sosial dan kultural yang membentuk identitas diri dari setiap orang, maka setiap orang akan memiliki keterikatan dan loyalitas yang kuat pada satu ikatan politik identitas tertentu. Pandangan politik identitas yang berakar dari faham komunitarian ini kurang mempercayai kapasitas manusia untuk bertindak secara rasional dan keluar dari kepompong kulturalnya (*thinking out of the cultural box*). Ketika fikiran dan aktivitas seseorang dibatasi oleh konstruksi kultural yang melatarinya, maka sangat tidak dimungkinkan terjadinya dialog secara bebas untuk mengenal dan memahami perspektif yang lain (*the other*).

Confronts the Secular State (Berkeley: University of California Press, 1993), 29

³¹Nasionalisme jenis ini bukan produk lokal dan dapat ditemukan sebagai fenomena umum dan laten, sebagai penyakit post-colonial, mulai dari Afrika, Asia hingga kawasan Balkan. Belum ada cerita sukses gerakan kelompok identitas berbasis *religious nationalism* ini selain kisah banjir darah dengan korban ribuan, bahkan jutaan seperti yang sudah dan sedang terjadi di Nigeria, Sudan, dan beberapa Negara sub-Sahara lainnya. Lihat, Osaghae, Eghosa E. and Suberu, Rotimi T., 'A History of Identities, Violence, and Stability in Nigeria' *CRISE WORKING PAPER* No. 6, January 2005. Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, CRISE Queen Elizabeth House, University of Oxford, 21 St Giles, OX1 3LA, UK.

Seperti diutarakan oleh Sen³², bahwa akar sosial baik tradisi maupun atribut identitas seseorang memang memberikan konteks kehadiran tiap-tiap orang dalam arena sosial, namun demikian kapasitas agensi dari tiap-tiap orang tidak dibatasi oleh pagan identitas yang melatarinya. Setiap orang sebagai agen sosial memiliki kapasitas nalar yang merdeka untuk memilih pilihan-pilihannya secara rasional dan menulis sejarah mereka sendiri. Hanya dengan berbasis pada kesadaran bahwa tiap-tiap orang memiliki kemampuan untuk mengambil sikap dan menjaga jarak dari akar-akar tradisinya tindakan konstruktif yang bermakna bagi perubahan progresif dapat dilakukan.

Kedua, diskursus politik identitas mempercayai bahwa atribut identitas dan kultur berperan sebagai perekat dari kolektivitas kelompok dari setiap orang yang menjadi atribut identitas dan nilai-nilai kultural yang dianggap melekat dalam identitas keperempuanan. Demikian pula dalam konteks politik identitas agama misalnya, tidak setiap orang Islam misalnya sepakat dengan beberapa atribut identitas, simbol-simbol formal, yang dianggap melekat dalam identitas keberislaman. Seperti tidak semua muslim setuju dengan berbagai interpretasi simbol-simbol Islam secara politik anggota didalamnya. Keyakinan tersebut harus berhadapan dengan realitas bahwa tidak setiap orang yang menjadi bagian dari suatu kelompok sosial tertentu merasa terikat dengan nilai-nilai budaya esensial maupun identitas yang dianggap melekat dalam kolektivitas setiap kelompok. Sebagai contoh tidak semua perempuan merasa terikat pada mengenai makna khalifah, syari'ah, jihad, relasi dengan non-muslim dan lain sebagainya. Hal ini terjadi mengingat begitu beragamnya penafsiran dan perspektif dari masing-masing anggota dari kolektivitas kelompok berbasis Muslim. Dari pemahaman akan hal ini kita tidak dapat berpegang pada cara pandang esensialis yang melihat bahwa setiap anggota kelompok sosial tertentu terikat dalam atribut kultural dan identitas homogen dan kohesif yang menyatukan mereka. Ketika kita memahami bahwa kultur bersifat konstruktif dan beragam, maka kita tidak dapat mengikatnya dalam bentuk politik identitas yang berkarakter esensialis.

Ketiga, kritik paling penting yang digulirkan oleh Young³³ terhadap perspektif politik identitas, perspektif esensialis politik

³²Amatya Sen, "*Kekerasan dan Identitas*" (Jakarta, Margin Kiri, 2016), 24

³³Lihat, Iris Marion Young, *Difference as a Resource of Democratic Caintunication* dalam *Deliberative Democracy: Essay on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, (Massachusetts: MIT Press, 1999), 388

identitas yang mempercayai bahwa identitas kolektif sangat membentuk identitas individual seseorang memiliki kelemahan mendasar dalam memahami kompleksitas relasi sosial. Pandangan esensialis menolak hadirnya keragaman yang berlangsung baik di internal dalam kelompok maupun di luarnya. Sebagai contoh kelompok sosial berbasis perempuan dapat dibedakan melalui kelas, agama, warna kulit, etnik dan lain sebagainya dan dari masing-masing keragaman pemilahan tersebut kita tidak dapat menyatukan “keperempuanan” secara homogen dalam satu ikatan identitas yang tunggal.

Seorang Muslim misalnya sangat dipengaruhi oleh berbagai macam keragaman posisional berbasis gender, nasionalitas, orientasi politik, kelas, etnis sehingga di dalam masing-masing keragaman tersebut kita tidak dapat membatasinya dalam satu identitas koheren yang dapat memaksakan kesatuan dalam keragaman yang muncul di dalamnya. Dalam konteks diskursus politik Islam, upaya penyatuan dan penyeragaman terhadap keragaman interseksional posisi tersebut justru merepresi terhadap partikularitas posisi kelompok dari tiap-tiap orang. Sebagai contoh seorang muslim-perempuan di suatu wilayah yang diterapkan formalisasi syariah, seringkali tertindas posisi keperempuanannya akibat penerapan hukum syariah yang bias gender. Apabila identitas kelompok mendeterminasi identitas seseorang, maka setiap orang akan terikat secara eksklusif dengan pulau-pulau budayanya sendiri. Secara praktis hal ini sangat bertentangan dengan realitas multiplikasi dan partikularitas dari masing-masing kelompok yang saling berinteraksi satu sama lain.

Dalam praktiknya, arus politik identitas umat Islam, terutama yang digawangi oleh kelompok fundamentalis, paling tidak telah melahirkan tiga bentuk kekerasan. *Pertama*, kekerasan yang bersifat fisik seperti pengrusakan, penutupan tempat ibadah, seperti gereja dan masjid maupun tindakan yang menyebabkan obyek kekerasan menjadi terluka, trauma, maupun terbunuh. *Kedua*, kekerasan simbolik, yang dapat berupa kekerasan semiotik seperti berbentuk tulisan-tulisan atau ceramah-ceramah yang bernada melecehkan sesuatu agama. *Ketiga*, kekerasan struktural, yang berbentuk kekerasan yang dilakukan oleh negara, baik melalui perangkat hukum maupun aparatnya sendiri.³⁴

³⁴Musdah Mulia, “Potret Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Era Reformasi”, dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: Kompas dan ICRP, 2009), 346-348.

Sebagai bagian dari fenomena global, di Indonesia, politik identitas berdasarkan agama terasa semakin terang benderang terutama sejak kejatuhan Soeharto pada bulan Mei 1998. Setidaknya, bangkitnya kembali *politics of identity* ini terlihat dari munculnya dua gejala politik utama, pertama, terjadinya kerusuhan antar etnis di beberapa daerah seperti Kalimantan Barat, Maluku, Papua dan Kupang. Kedua, terjadinya tindak kekerasan dengan menggunakan sentimen-sentimen agama, seperti yang terjadi pada peristiwa Mataram, Kupang, serta Maluku. Ada beberapa bentuk kekerasan politik agama yang terjadi di Indonesia. Pertama, kekerasan fisik seperti pengruskan, penutupan tempat ibadah, seperti gereja dan Mesjid maupun tindakan kekerasan fisik lainnya yang menyebabkan obyek kekerasan tersebut menjadi terluka, trauma maupun terbunuh. Bentuk kekerasan yang kedua adalah kekerasan simbolik. Kekerasan simbolik ini dapat berupa kekerasan simiotik seperti berbentuk tulisan-tulisan yang bernada melecehkan sesuatu agama. Pelaku tindakan kekerasan politik agama secara potensial bisa berasal dari setiap kelompok agama di Indonesia. Namun, belajar dari kasus-kasus yang muncul di Maluku, Poso, Mataram serta Kupang maka bisa ditemukan sebuah kecenderungan bahwasanya sebagian besar kekerasan politik agama yang timbul akibat konflik yang terjadi antara komunitas Islam dan komunitas Kristen. Menurut teori identitas³⁵, terjadinya konflik disebabkan karena adanya identitas yang terancam yang seringkali muncul akibat hilangnya sesuatu atau adanya penderitaan masa lalu yang tidak terselesaikan secara tuntas.

B. Islam, Identitas dan Gerakan Sosial

Salah satu fenomena keagamaan yang telah menjadi isu global saat ini adalah fundamentalisme dan radikalisme. Tidak hanya dalam Islam, aksi-aksi fundamentalisme dan radikalisme itu juga menysasar semua agama dan terjadi hampir di setiap wilayah dunia³⁶. Aktivisme Islam, dalam konteks fundamentalisme Islam, mempunyai corak pemahaman dan interpretasi terhadap doktrin yang cenderung bersifat

³⁵ Adon Nasrullah Jamaluddin, *Agama dan Konflik Sosial*, (Bandung : Pustaka Setia, 2015), 41

³⁶Djamhari Makruf, “Radikalisme Islam di Indonesia: Fenomena Sesaat?” Dalam Bahtiar Effendi dan Sutrisno Hadi (Ed.), *Agama dan dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta, Nuqtah, 2007), 4

rigid dan *literalis*. Di mana doktrin tersebut dipahami sebagai pegangan yang bersifat universal dan telah mencakup seluruh aspek kehidupan.

Arus perubahan yang mengancam keamanan ajaran agama dalam perspektif aktivisme Islam dipahami sebagai sesuatu yang harus dilawan. Demikian pula dengan konsep pluralisme dan relativisme yang bagi kalangan aktivisme Islam dipandang sebagai konsep yang mengkompromikan antara teks suci (al-Quran dan Sunnah) dengan nalar dalam penafsiran. Aktivisme Islam memahami bahwa secara historis dan sosiologis dalam perkembangannya, telah menjadikan manusia jauh dari doktrin literal kitab suci. Karena itulah, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis; dan tanpa peduli bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat ideal yang dipandang sebagai implementasi kitab suci secara sempurna.³⁷

Doktrin dalam perspektif kaum fundamentalis adalah sesuatu yang harus ditaati secara mutlak, karena merupakan suatu implementasi dari penghambaan total kepada Tuhan, dan merupakan keyakinan bahwa Tuhan telah mewahyukan kehendak-Nya secara universal kepada manusia. Kaum fundamentalis memahami bahwa rasionalitas cenderung hanya menjadi alat untuk melegitimasi kehendak hawa nafsu untuk “mempermudah-mudahkan” agama.

Fundamentalisme timbul disebabkan karena adanya kesenjangan intelektual dan politik dalam memahami realitas sosial. Kemajemukan agama dan budaya bisa menjadi persoalan, ketika perbedaan yang ada dirasa sebagai ancaman terhadap agama atau budaya yang lain. Fundamentalisme menjadi salah satu jawaban, sebagai sebuah reaksi protes dan kemarahan, karena kurangnya stabilitas psikologis dan sosial dan tidak adanya hak-hak dasar manusia.³⁸ Walaupun mereka sadar bahwa Tuhan telah menciptakan umat manusia dengan berbagai macam perbedaan.³⁹

³⁷Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalism and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429.

³⁸ ‘Amir al Hafi, “*Al-Usuliyah fi al-Adyan al-Dawafi’ wa al-Samat al-Mushtarakah*”, No. 21 (2008), <http://tasamoh.com/index.php/nums/view/25/495> (diakses tanggal 15 Februari 2015).

³⁹ Al-Quran Surat *al-Hujura*>t ayat 13: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ
Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling

Sebetulnya, fundamentalisme bukan hanya ditemukan dalam Islam, tetapi telah ada lebih dahulu dalam agama Kristen. Apa yang mendorong munculnya fundamentalisme, khususnya Kristen (Katolik dan Protestan)? Adalah modernitas Barat yang mengakibatkan manusia kehilangan identitas, budaya, nilai-nilai, norma, yang berganti menjadi nilai-nilai material, seperti dialami negara dunia ketiga. Krisis identitas keagamaan mendorong terjadinya krisis moral. Akibat perasaan terancam, seperti dikatakan Houtart,⁴⁰ kekerasan ditemukan dengan mudah dalam agama—dan agama dapat dengan mudah menjadi alat (legitimasi) penggunaan kekerasan. Perasaan terancam ini merupakan akibat adanya modernisme yang mengalienasi manusia seperti sekularisasi, liberalisasi dan globalisasi. Menurut dua pakar ilmu sosial, yakni C. Jaggi dan D. Krieger, modernitas dan keberagaman adalah pembawa ancaman di balik keinginan atas adanya kepastian, kebenaran mutlak dan gambaran dunia mapan.⁴¹

Polemik Islam garis keras atau fundamentalisme Islam, sedemikian pentingnya hingga menjadi perhatian bagi Presiden Amerika, Obama. Bagi Obama, Islam garis keras, merupakan realitas, yang tidak bisa dinafikan. Islam garis keras justru harus menjadi potensi untuk kepentingan Amerika sendiri, sehingga bagi Obama, kelompok Islam garis keras selama sejalan dengan kepentingan Amerika, selama itu pula bisa dijadikan alat kepentingan. Dalam laporan *American Journal*, Obama telah menjalin komunikasi dengan Islam radikal di Mesir dan Suriah. Obama pun telah melakukan negosiasi dengan Taliban guna pertukaran tawanan. Serta Obama melakukan negosiasi dengan Iran mengenai pembangunan nuklir Iran.⁴²

Namun demikian, penting untuk mengetahui—sebagaimana digambarkan oleh Freeman dan Johnson—bentuk atau jenis aksi kolektif sebagai titik-titik yang berbeda dari satu kontinum yang sama: dari kerumunan yang pengorganisasiannya sangat minimal, atau tidak

bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

⁴⁰Francois Houtart, "The Cult of Violence in the Name of Religion: A Panorama," *Concilium* 4 (1997), 3.

⁴¹Geiko Muller-Fahrenholz, "What is Fundamentalism Today? Perspectives in Social Psychology," dalam Hans Kung & Jürgen Moltmann (eds.), *Concilium*, Special Issue (1992), 12.

⁴²Al-Dustu>r, "Majallah Amrikiy>ah: O<ba>ma> Yumin bi anna al-Mutashaddidi>n al-Islamiy>in "H{ulafa> Muh}tamalu>n au As}diqa>," *Al-Dustu>r* (2Juni 2014), <http://www.dostor.org/638245> (diakses tanggal 15 Februari 2015).

terorganisasi sama sekali, di satu kutub, ke kelompok-kelompok kepentingan yang amat baik organisasinya, di kutub lainnya. Namun, seberapa pun beragamnya mereka, tetap memperlihatkan spontanitas yang dapat dideteksi dan sebuah struktur yang dapat dilacak, meskipun kita tidak menemukan sebuah organisasi formal di sana.⁴³

Karakteristik lain yang bisa dijelaskan di sini adalah bahwa profil demografis dari kelompok Islam garis keras, yakni pertama, tidak semuanya mereka melakukan tindakan kekerasan. Meski militan garis-keras cenderung lebih muda, hal ini semata tidak menjelaskan mengapa mereka menggunakan cara kekerasan, mengingat ada banyak orang muda yang memilih cara-cara damai. Ada pasang dan surut dalam tingkat kekerasan, dan individu-individu memilih mendukung dan atau menggunakan kekerasan pada saat-saat tertentu. Orientasi ideologis maupun karakteristik latar belakang demografis tidak dengan sendirinya memicu kekerasan. Lebih efektif juga melihat aktivis garis-keras sebagai aktor-aktor rasional yang bertindak dalam konteks peluang dan hambatan ketika menentukan keputusan tentang taktik yang tepat.⁴⁴

Kedua, resistensi pasif adalah karakteristik utama dari gerakan Islam yang berorientasi ke dalam. Aktivis-aktivis Muslim berusaha menumbuhkan kesadaran sosial dengan menjalankan secara sungguh-sungguh ritual-ritual agama: salat, puasa, membaca al-Quran, dan menyisihkan harta untuk fakir miskin dan orang yang membutuhkan. Aktivisme kesalehan, kaum beriman mencapai transformasi personal dan membangun kritik wacana moral yang berhubungan dengan kekuasaan. Sebagai contoh, gerakan kepercayaan Nur dan tarekat Sufi percaya bahwa jika individu dibebaskan, transformasi sosial yang lebih luas akan menjadi mungkin.⁴⁵ Oleh karena itu, penyelamatan pribadi dilihat sebagai kunci perubahan sosial. Mobilisasi level mikro dan dari dalam ini menarik bagi mereka yang mencari pengayaan dan pemenuhan pengalaman emosional, yang diciptakan selama pelaksanaan ritual dan pertemuan bersama. Kita perlu melihat gerakan-gerakan

⁴³Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 10.

⁴⁴Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 171.

⁴⁵Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press, 1989), 25.

sosial ini sebagai protes moral melawan upaya pengenalan identitas dan norma perilaku yang baru. Emosi seperti marah, malu, dan sakit hati memainkan satu peran penting dalam mobilisasi ke dalam. Dalam kasus Turki, tarekat Sufi Naqshabandi telah menjadi institusi utama bagi mobilisasi ke dalam ini.⁴⁶

Ciri-ciri atau karakteristik aktivisme Islam dapat dihubungkan juga dengan corak pemahaman dan interpretasi kelompok ini terhadap doktrin yang cenderung bersifat *rigid* dan *literalis*. Kecenderungan penafsiran ini dapat dikaitkan dengan: (1) corak pengaturan doktrin; (2) kedudukan tradisi awal Islam; (3) *ijma'*; (4) kemajemukan masyarakat. Bagi kaum fundamentalis, doktrin sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah adalah doktrin yang bersifat universal dan telah mencakup segala aspek kehidupan. Ketaatan mutlak kepada Tuhan, dan keyakinan bahwa Tuhan mewahyukan kehendak-kehendak-Nya secara universal kepada manusia adalah termasuk doktrin penting yang dipedomani oleh kaum fundamentalis. Kelompok ini lebih menekankan pada ketaatan dan kesediaan untuk menundukkan diri kepada kehendak-kehendak Tuhan, dan bukan perbincangan intelektual. Karenanya bagi mereka lebih penting adalah iman dan bukan diskusi. Dalam pandangan mereka, iman justru akan membuat orang mengerti, dan bukan mengerti yang membuat orang menjadi beriman. Rasionalitas menurut kaum fundamentalis pada umumnya cenderung hanya menjadi alat untuk melegitimasi kehendak hawa nafsu dalam "mempermudah-mudahkan" agama.⁴⁷

Sementara itu, dengan memodifikasi konsep Martin E. Marty, prinsip dasar aktivisme Islam dapat dipilah dan dikategorikan ke dalam empat ragam: 1) Oposisionalisme. Setiap pemikiran dan arus perubahan yang mengancam kemapanan ajaran agama harus senantiasa dilawan. Acuan untuk menilai tingkat ancaman itu adalah kitab suci, al-Qur'an dan Sunnah, 2) Penolakan terhadap hermeneutika. Pada titik ini, teks suci serta-merta menjadi ruang yang kedap kritik. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks suci dan interpretasinya. Teks harus dipahami secara literal-tekstual, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam "kompromi" dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut, 3) Penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang

⁴⁶ Ozdalga, Elisabeth, *The Naqshbandis in Western and Central Asia* (London: Curzon Press, 1999), 32.

⁴⁷ Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 76.

keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman ini terutama muncul tidak hanya dari intervensi nalar terhadap teks, tetapi juga karena perkembangan masyarakat yang lepas dari kendali agama, dan 4) Peningkaran terhadap perkembangan historis dan sosiologis umat manusia. Kaum fundamentalis memandang bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci, sehingga kaum fundamentalis terlihat a-historis dan a-sosiologis. Kaum fundamentalis mempunyai tujuan, yaitu kembali kepada bentuk masyarakat ideal yang dipahami sebagai implementasi kitab suci secara paripurna.⁴⁸

Richard Antoun, secara tersirat menjelaskan beberapa karakteristik kaum fundamentalis Agama, yakni: pertama, adanya totalisme yaitu orientasi keagamaan yang memandang bahwa agama adalah relevan terhadap semua ranah budaya dan masyarakat termasuk politik, keluarga, ekonomi, pendidikan, dan hukum. Kedua, skripturalisme yaitu membenaran dan pengacuan semua keyakinan dan perbuatan penting pada kitab suci yang dianggap tanpa kesalahan. Ketiga, modernisasi selektif; proses penerimaan secara selektif dan terkendali terhadap inovasi teknologi dan keorganisasian sosial yang diperkenalkan oleh dunia modern. Keempat, penempatan masa lalu mitologis ke masa kini (pentradisian), yaitu proses yang menjadikan laporan, peristiwa, dan gambaran yang terdeskripsi dalam teks relevan dengan aktivitas sehari-hari masa kini.⁴⁹

Slogan Islam adalah solusi merupakan jargon yang selalu didengungkan oleh fundamentalisme Islam. Slogan ini yang menjadikan fundamentalisme Islam berhadapan dengan negara. Penyebabnya fundamentalisme Islam menghendaki Islam dijadikan sistem negara, dan mengharamkan demokrasi liberal ala Barat.⁵⁰

Menurut Bassam Tibi, dalam kasus fundamentalisme Islam, tidak ada keterlibatan tertentu dari unsur nasionalisme, sebab isu yang mereka tawarkan adalah model alternatif universal yang didesain untuk seluruh dunia. Ideologi agama yang tidak terikat kepada suatu negara,

⁴⁸Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429.

⁴⁹Antoun T. Richard, *Memahami Fundamentalisme, Gerakan Islam, Kristen, dan Yahudi*, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), 87

⁵⁰Al-'Urwah Al-Wathqi>, “T{ala‘at Ridwa>n: Al-Tashri>‘a>t al-Wad}>‘iy>ah Tatah}>adda> al-U{s}>u>liy>ah al-Isla>miy>ah”, *Al-'Urwah Al-Wathqi* (2012), <http://www.alorwa.org/content.php?id=3027> (diakses tanggal 15 Februari 2015).

karena itu tidak bisa disebut sebagai nasionalisme agama. Para fundamentalis Islam menentang dan meruntuhkan tatanan sekuler yang ada dalam lembaga politik dan bermaksud menggantikannya dengan aturan Tuhan. Tatanan yang dibayangkan oleh mereka sungguh bukan merupakan sistem domestik, tetapi landasan bagi tatanan dunia baru yang mereka harapkan tertanam di tempat aturan itu tumbuh. Fundamentalisme tidak menjadikan agama sebagai iman dan kepercayaan, tetapi sebagai ideologi politik. Ia tidak menunjukkan kepercayaan-kepercayaan agama, melainkan lebih sebagai *weltanschauung* atau pandangan dunia (*worldview*) sosio-politik, yakni perhatian luas tentang watak negara, masyarakat, dan politik dunia, yang diartikulasikan dalam simbol-simbol agama, yang berusaha membangun tatanannya sendiri.⁵¹

Dalam spektrum yang lebih luas, gerakan aktivisme Islam atau fundamentalisme Islam lebih jauh bisa dilihat dalam kaca mata teori gerakan sosial (*social movement theory*) suatu pendekatan mutakhir yang terus berkembang dalam upaya memahami fenomena gerakan-gerakan sosial. Selain itu, khazanah teori gerakan-gerakan sosial itu sendiri dapat amat bermanfaat jika digunakan untuk mempelajari kasus-kasus yang terjadi di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, seperti Indonesia—*artinya*, bukan di wilayah-wilayah di mana teori itu pada mulanya dikembangkan. Ini merupakan kebutuhan mendesak untuk memanfaatkan kerangka analisis gerakan-gerakan sosial untuk mempelajari gerakan-gerakan Islam.

Di sini akan dijelaskan pendekatan yang sudah dikembangkan di dalam literatur gerakan-gerakan sosial, utamanya pendekatan yang ditawarkan oleh Quintan, bahwa gerakan-gerakan Islam ingin dipandang sebagai sesuatu yang digerakkan oleh hubungan-hubungan dinamis antara faktor-faktor internal dan eksternalnya. Dalam bukunya yang terkenal : *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*⁵² Quintan menawarkan cara pandang baru dengan melihat berbagai sudut pandang dari motif gerakan aktivisme Islam melalui sudut pandang teori gerakan sosial. Buku ini akan berpengaruh besar pada dua wilayah penelitian yang makin penting belakangan ini: teori gerakan sosial dan kajian tentang gerakan-gerakan aktivis Islam. Teori

⁵¹Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik Dan Kekacauan Dunia Baru* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

⁵²Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007)

gerakan sosial mampu menganalisa fenomena gerakan aktivisme Islam secara komparatif melalui beberapa ciri umum yang biasa ada dalam gerakan sosial pada lazimnya. Penelitian berbasis agama yang melihat ajaran dan lembaga keagamaan sebagai faktor penting dalam menginspirasi gerakan aktivisme Islam, ternyata belum mampu menjelaskan adanya kelompok lain yang mempelajari agama dan kitab yang sama, tetapi tidak mau terlibat dalam kegiatan aktivisme itu.

Teori gerakan sosial ini mencoba menjembatani hal itu dengan melihat beberapa unsur yang mempengaruhi gerakan di atas. *Pertama*, mobilisasi sumber daya. Dalam dunia gerakan sosial dikenal TMSD (Teori Mobilisasi Sumber Daya). Dalam teori ini, rasa kecewa akibat proses peminggiran dari modernisasi yang dirasakan oleh khalayak banyak, tidak cukup memancing emosi seseorang untuk melakukan aksi kekerasan. Justru ada faktor lain yang menarik perasaan itu sehingga menjadi kesadaran bersama yang bisa memunculkan mobilisasi secara terorganisir dengan baik. Di situlah perlunya variabel-variabel yang mampu menghubungkan perasaan kecewa menjadi aksi yang terorganisir sehingga diperlukan sumberdaya dan struktur-struktur mobilisasi dalam bentuk organisasi formal maupun non formal yang berperan signifikan dalam mengaktualisasikan kekecewaan tersebut menjadi gerakan massif dan terorganisir.

Kedua, kesempatan dan hambatan. Unsur kedua ini digunakan untuk memperkuat asumsi pada unsur pertama, di mana gerakan massif dan aksi kekerasan yang dilakukan oleh sekelompok orang dengan mengatasnamakan agama tidaklah sekadar letupan perasaan kecewa yang tidak rasional. Sebaliknya itu merupakan aksi rasional yang mempertimbangkan kesempatan dan hambatan yang sifatnya struktural.

Ketiga, pembingkai (framing). Bingkai (frames) adalah skema-skema yang membahasakan dan memberikan sarana kognitif untuk memahami pengalaman dan peristiwa di dunia luar. Pembingkai ini penting bagi gerakan sosial untuk menyebarkan gagasan-gagasan dan penafsiran-penafsiran untuk memobilisasi pengikutnya dan memberikan dukungan yang kuat. Ada tiga fungsi utama dari frame bagi gerakan sosial; sebagai alat mendiagnosa persoalan yang dialami oleh sebuah gerakan sosial, sebagai solusi bagi pemecahan masalah tersebut, termasuk taktik dan strategi, dan mencari alasan-alasan dasar untuk memotivasi tumbuhnya dukungan.

Keempat, aliansi atau jaringan. Unsur ini juga tidak kalah pentingnya dalam mempengaruhi gerakan sosial. Membangun jejaring yang kuat dibutuhkan untuk men-support aktivitas sebuah gerakan sosial.

Gerakan aktivisme Islam selama ini tidak saja berjejaring secara lokal, melainkan juga telah memiliki aliansi dan jaringan internasional. Oleh karenanya meski tampaknya kelompok ini kecil, tetapi dengan jaringan mereka yang kuat dan tersembunyi membuat mereka sulit dilumpuhkan. Agama, dalam hal ini Islam, masih menjadi faktor penting dalam politik. Berlawanan dengan perspektif modernisasi yang percaya bahwa pembangunan negara modern yang berwatak sekuler akan menghempaskan agama ke sisi jurang peradaban, kenyataan menunjukkan hal sebaliknya. Terutama di negara-negara dunia ketiga, di mana pembangunan ekonomi dan politik tidak selalu diiringi dengan pemerataan kesejahteraan, agama justru terus hidup dan berkembang menjadi sumber bagi solidaritas sosial dan perlawanan politik.

Studi-studi tentang gerakan-gerakan sosial mengalami “revolusi” akibat berlangsungnya turbulensi politik pada era 1960-an di Amerika Serikat dan Eropa. Sebelumnya, gerakan-gerakan sosial dipelajari sebagai sub bidang di bawah kerangka besar pendekatan aksi-aksi kolektif (*collective actions*). Sekalipun tidak semua sarjana yang bekerja dalam tradisi ini bersepakat mengenai apa itu gerakan-gerakan sosial, atau apa unsur-unsur pokoknya, mereka pada umumnya tidak suka, dengan gerakan-gerakan itu atau para aktivisnya. Maklum saja, secara politis dan akademis mereka tumbuh dewasa pada era 1930-an dan 1940-an, ketika gerakan-gerakan sosial yang besar dicirikan oleh wataknya yang ekstremis: fasisme atau komunisme, atau gerakan-gerakan totalitarian lainnya.

Gerakan-gerakan sosial ini membentuk persepsi para sarjana di atas mengenai apa itu gerakan sosial dan pertanyaan-pertanyaan yang mereka pandang penting untuk diajukan dalam mempelajarinya. Literatur gerakan sosial pada periode ini memfokuskan perhatian pada psikologi para partisipan gerakan. Para sarjana mencoba menelusuri sumber-sumber ketidakpuasan yang mendorong orang untuk bertindak melawan rezim, menganalisis motif para partisipan dalam sebuah gerakan, memilah-milah ideologi mereka, dan mengkritik model kepemimpinan gerakan-gerakan itu. Mereka tidak terlalu peduli kepada pertanyaan di sekitar perubahandi dalam gerakan-gerakan sosial.

Berbeda dari para sarjana di atas, para pengkaji gerakan-gerakan sosial yang menulis pada era 1970-an dan 1980-an dipengaruhi oleh gerakan-gerakan sosial yang berlangsung pada dekade 1960-an dan 1970-an itu sendiri. Tidak seperti generasi-generasi para sarjana sebelumnya, sebagian besar sarjana baru ini memiliki sikap yang simpatik terhadap gerakan-gerakan yang mereka pelajari. Akibatnya, persepsi mereka mengenai gerakan-gerakan sosial juga baru dan lebih

positif. Pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan untuk mempelajari gerakan-gerakan itu juga berbeda dari yang sebelumnya; kali ini pertanyaan-pertanyaan itu lebih langsung terkait dengan minat dan kepentingan para partisipan gerakan.

Para sarjana baru ini menekankan peran-peran yang dimainkan oleh strategi-strategi gerakan atau kesempatan-kesempatan politik yang memunculkan terjadinya perubahan di dalam gerakan-gerakan itu sendiri. Mereka melihat bahwa perasaan ketidakadilan atau ketidakpuasan sosial memang faktor-faktor yang penting, tetapi itu saja tidak cukup untuk menjelaskan tumbuh dan/atau berkembangnya gerakan-gerakan sosial. Lebih jauh, mereka melihat bahwa ketidakpuasan individual bukanlah faktor penjelajah kunci dan bahwa gerakan-gerakan sosial terutama bukanlah sebuah fenomena psikologis (dan karenanya irasional), melainkan suatu respons politik atas masalah-masalah yang dihadapi.

Pandangan-pandangan ini memunculkan apa yang disebut Teori Mobilisasi Sumber Daya atau TMSD (*Resources Mobilization Theory*) di dalam literatur gerakan-gerakan sosial sebagaimana telah dibahas sebelumnya. Pada awal 1980-an, para teoretikus gerakan sosial mulai memasukkan faktor-faktor eksternal ini ke dalam analisis mereka. Salah satu konsep paling menonjol yang lahir dari upaya ini adalah konsep “struktur kesempatan politik” (*political opportunity structure*), yang secara bebas dapat dipahami sebagai konteks politik yang lebih luas berupa represi negara dan perpecahan di kalangan elite yang dominan. Dalam satu esainya yang terkenal, McAdam menguraikan empat dimensi kesempatan politik: (1) keterbukaan atau tertutupan relatif dari sistem politik yang formal dan terlembagakan; (2) stabilitas atau instabilitas aliansi kelompok elite yang secara tipikal mencirikan sebuah komunitas politik; (3) ada atau tidak-adanya sekutu di tingkat elite; dan (4) kemampuan aparat-aparat negara untuk melakukan represi dan bagaimana caranya.⁵³

Para sarjana berbeda pendapat mengenai apa itu gerakan sosial dan bagaimana mempelajarinya. Michael Useem, misalnya, mendefinisikan gerakan sosial sebagai “tindakan kolektif terorganisasi,

⁵³McAdam, Douglas, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Lihat juga, McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.), *Comparative Perspectives in Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 27

yang dimaksudkan untuk mengadakan perubahan sosial”.⁵⁴John McCarthy dan Mayer Zald melangkah lebih rinci, dengan mendefinisikan gerakan sosial sebagai “upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam distribusi hal-hal apa pun yang bernilai secara sosial”. Sedangkan Charles Tilly menambahkan, “upaya-upaya mengadakan perubahan lewat interaksi yang mengandung perseteruan dan berkelanjutan di antara warganegara dan negara”.⁵⁵

David Meyer dan Sidney Tarrow, dalam karya mereka *Social Movement Society* (1998). Keduanya memasukkan semua ciri yang sudah disebutkan di atas dan mengajukan sebuah definisi yang lebih inklusif tentang gerakan sosial, yakni: “tantangan-tantangan bersama, yang didasarkan atas tujuan dan solidaritas bersama, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elite, saingan atau musuh, dan pemegang otoritas”. Dalam definisi ini mencakup: Pertama, gerakan-gerakan sosial melibatkan “tantangan kolektif”, yakni upaya-upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam aransemen-aransemen kelembagaan. Tantangan-tantangan ini dapat berpusat pada kebijakan-kebijakan publik atau ditujukan untuk mengawali perubahan yang lebih luas dalam struktur lembaga-lembaga sosial dan politik, distribusi jaminan sosial, atau dapat pula menyangkut konseptualisasi mengenai hak-hak dan tanggung jawab sosial dan politik.⁵⁶

Para teoretisi gerakan sosial tidak niscaya memiliki definisi yang sama tentang faktor-faktor eksogen yang paling penting, namun sebagian besar kesarjanaan di wilayah ini berfokus pada “pembukaan dan penutupan ruang politik dan lokasi kelembagaan dan substantifnya”⁵⁷

⁵⁴Michael Wieviorka, “ETA and Basque Political Violence.” Dalam David E. Apter (ed.). *The Legitimization of Violence* (New York: United Nations Research Institute for Social Development, 1997), 42

⁵⁵Jenkins, J. Craig, dan William Form, “*Social Movements and Social Change.*” Dalam Thomas Janoski, Robert Alford, Alexander M. Hicks, dan Milfred A. Schwartz (ed.). *The Handbook of Political Sociology: State, Civil Society, and Globalization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 331

⁵⁶David Meyer dan Sidney Tarrow, *The Social Movement Society.* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998)

⁵⁷William Gamson, dan David Meyer, “Framing Political Opportunities.” dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Meyer Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political*

Dalam jangka panjang para aktivisme Islam jauh lebih berbahaya sebagai ideolog-ideolog kekuasaan daripada sebagai ekstremis-ekstremis yang membunuh, memenggal leher (seperti di Aljazair), dan melemparkan bom,⁵⁸ atau serangan 11 September yang dilakukan oleh jaringan al-Qaidah pimpinan Osama bin Laden terhadap gedung WTC di New York dan sebagian kecil gedung Pentagon.⁵⁹ Perbincangan perihal aktivisme Islam telah banyak menjadi fokus kajian khalayak akademisi, baik di belahan dunia Barat atau Timur, dari kalangan non-muslim ataupun muslim sendiri, semenjak beberapa dasawarsa terakhir. Atau dalam konteks Indonesia, diskursus fundamentalisme Islam senantiasa dihubungkan dengan peledakan bom Bali pada Oktober 2002, sebuah kasus perusakan fasilitas publik paling mencengangkan di negeri ini yang menewaskan banyak wisatawan asing maupun lokal.

Negara-negara yang merasa akan atau telah menjadi obyek teror kelompok muslim fundamentalis, seperti Amerika, Australia—di mana misalnya kebanyakan korban bom Bali adalah warga negara Australia—dan beberapa negara Eropa lain, secara massif terus melakukan propaganda preventif untuk memberangus fundamentalisme Islam. Bagi negara-negara tersebut fundamentalisme Islam senantiasa dimengerti dan dicitrakan sebagai paham/ aliran yang identik dengan terorisme dan ekstremisme.

Gerbong kebangkitan Islam modern, dalam catatan Hanafi,⁶⁰ dimotori oleh Muhammad bin Abdul Wahhab yang mempunyai gerakan yang erat kaitannya dengan fundamentalis Islam seperti tokoh-tokoh fuqaha' salaf; Ahmad bin Hanbal, Ibnu Taymiyyah, dan Ibn al-Qayyim. Wahhab berjuang memurnikan ajaran Tauhid dari segala noda yang berbau syirik. Ia juga mendirikan negara Islam di Hijaz. Api kebangkitan ini kemudian dilanjutkan oleh Jamaluddin al-Afghani yang mesti menghadapi ancaman dari luar berupa imperialisme,

Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings (New York: Cambridge University Press, 1996) 275-90.

⁵⁸Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik Dan Kekacauan Dunia Baru*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

⁵⁹Syafiq Hasyim, *Fundamentalisme Islam, Perebutan Dan Pergeseran Makna, Jurnal Tashwirul Afkar*, Jakarta: Lakpesdam-NU dan TAF, Edisi No. 13 tahun 2002

⁶⁰Hassan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*, (Yogyakarta: Islamika, 2003)

keterbelakangan umat, dan despotisme penguasa. Ia berjuang keras menyelamatkan umat dari dua musuh utama ini.⁶¹

Dari gerakan-gerakan Islam yang diuraikan di atas, tampak bahwa mereka mengumpulkan beragam organisasi atau perkumpulan yang berbeda untuk bersama-sama memperjuangkan sesuatu dalam ikatan yang longgar; di sini, gerakan-gerakan sosial tidak terorganisasikan ke dalam suatu struktur birokratis yang tunggal seperti halnya kelompok-kelompok kepentingan. Kedua, gerakan-gerakan sosial memiliki kepentingan politik yang cakupannya lebih luas dari perkumpulan-perkumpulan sukarela, sekalipun kepentingan itu jelas lebih sempit dibandingkan partai-partai politik. Gerakan-gerakan sosial hanya peduli pada wilayah kehidupan publik tertentu, seperti perwakilan kepentingan kaum buruh atau kelompok minoritas di parlemen atau penegakan hak-hak sipil dan politik dalam isu-isu keagamaan.

Gerakan-gerakan sosial lebih dekat kepada kelompok-kelompok kepentingan dibandingkan (persamaan dan perbedaan) keduanya dengan partai-partai politik. Hal ini dapat diperinci ke dalam beberapa butir di bawah. Pertama, sementara kelompok-kelompok kepentingan dan gerakan-gerakan sosial ingin memengaruhi pemerintah, partai-partai politik ingin berkuasa langsung, menjadi pemerintah.⁶² Sementara

⁶¹Gerakan inilah yang disebut oleh Syafiq Hasyim sebagai salafi. Banyak kalangan memang menyebut gerakan salafi ini merupakan akar (inspirasi) bagi kemunculan gerakan fundamentalisme Islam kontemporer. Kaum salafi adalah gerakan yang menyerukan kembali kepada tradisi salaf (generasi awal) dari peradaban Islam. Beberapa ahli menghitung periode salaf adalah rentang 400 tahun pertama dari masa Nabi Muhammad. Masuk dalam kategori ulama salaf adalah Abu Hanifah, Malik, Syafi'iy, Ahmad bin Hanbal. Berlandaskan pendapat ini, siapa saja yang meninggal setelah masa ini, mereka masuk pada periode khalaf. Istilah salafi kemudian dibakukan dan dibangkitkan lagi untuk digunakan terutama sebagai slogan dan gerakan yang dilakukan para pengikut Muhammad Abduh yang juga murid seorang aktivis dan ideolog Islam, Jamaluddin al-afghani. Dasar klaim dari gerakan ini, agama tidak lagi secara benar dipahami oleh pengikutnya sebagaimana masa Nabi. Kelompok ini menyerukan kembali kepada ortodoksi syari'ah yang akan memurnikan (purifikasi) Islam dari takhayyul, bid'ah dan khufofat, dengan jargon kembali kepada al-Qur'an dan sunnah. Syafiq Hasyim, *Fundamentalisme Islam, Perebutan Dan Pergeseran Makna, Jurnal Tashwirul Afkar*, Jakarta: Lakpesdam-NU dan TAF, Edisi No. 13 tahun 2002

⁶²Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 10

sebagian besar gerakan-gerakan social dan kelompok-kelompok kepentingan berkepentingan dengan hanya satu atau sedikit wilayah kebijakan publik, *platform* dan program sebagian besar partai-partai politik harus mencakup semua wilayah itu atau sebagian besarnya.⁶³

Gerakan Islam yang berorientasi masyarakat berusaha mentransformasikan masyarakat dari dalam dengan menggunakan ruang-ruang kesempatan masyarakat yang baru di dalam pasar, pendidikan, dan media untuk mengubah kebiasaan individual dan hubungan-hubungan sosial. Dalam hal strategi dan alat, ada dua gerakan sub-horisontal yang berbeda. (1) Gerakan yang berbasis pada *kehidupan keseharian* menaruh perhatian pada upaya memengaruhi masyarakat dan individu, serta menggunakan jaringan komunikasi tradisional dan modern untuk mengembangkan argument-argumen baru dalam rangka membangun imajinasi tentang identitas dan pandangan hidup yang juga baru. Karena target gerakan berorientasi masyarakat itu adalah media, ekonomi, dan industri informasi, mereka cenderung aktif berpartisipasi dalam semua wilayah kehidupan. (2) Gerakan *kontemplatif berorientasi ke dalam* yang mencoba menarik diri dari kehidupan sosial ke dalam kehidupan pribadi untuk melepaskan diri, atau keluar, dari apa yang dipandang sebagai sistem sosial-politik yang tidak sah. Gerakan ini memfokuskan diri pada individu-individu sebagai objek perubahan dengan mengolah diri batin (*inner self*) sebagai ruang batin (*inner space*) untuk membangun kembali kesadaran Islam dalam kerangka tradisional.⁶⁴

Kebangkitan Islam sebagai sebuah ideologi politik terjadi di banyak negara Muslim. Salah satu tonggak penting dalam hal ini adalah Revolusi Iran pada 1979. Akan tetapi, meski berbekal semangat perlawanan terhadap hegemoni politik dan kebudayaan Barat, kebangkitan Islam juga menumpang ide dan praktik politik modern yang ditimba dari negara-negara Barat. Di banyak negara, Islamisasi selalu berbarengan dengan proses demokratisasi, meski dalam kasus tertentu, misalnya kemenangan FIS dalam pemilihan umum di Aljazair pada 1991, demokratisasi (yang sering dikacaukan oleh adanya standar

⁶³Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 11.

⁶⁴Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press. 1989), 89

ganda Amerika Serikat) bisa juga menjegal laju Islamisasi.⁶⁵ Pemberontakan Islam 1992 di Mesir merupakan setidaknya tanggapan terhadap struktur kesempatan politik yang berubah. Pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, negara kian kencang menutup saluran damai bagi oposisi dan perlawanan lewat kekerasan yang sah. Bertentangan dengan studi kekerasan Islam yang telah ada, yang menyiratkan bahwa kekerasan lahir dari rahim ideologi atau karakteristik sosial-ekonomi para aktivis, kasus Mesir menyoroti bagaimana derajat aksesibilitas sistem dan watak represi negara memainkan peran besar dalam keputusan untuk mengadopsi bentuk kekerasan dalam perlawanan.⁶⁶

Kesimpulan dari uraian-uraian di atas menggambarkan bahwa politik identitas merupakan pemisahan politik yang bersumber dari identitas kelompok seperti agama, etnisitas, gender, dan seksualitas. Politik identitas dapat berkaitan dengan *belonging* mengenai persamaan dengan sejumlah orang dan apa yang membedakan seseorang dengan orang lain. Terdapat tiga perspektif yakni: *Pertama*, **perspektif primordialisme**, identitas kolektif suatu komunitas terbentuk melalui sebuah sosialisasi yang turun temurun. *Kedua*, **perspektif konstruktivisme**. Perspektif konstruktivisme ini memandang bahwa identitas sebagai sesuatu yang dibentuk dan hasil dari proses sosial yang kompleks. *Ketiga*, **perspektif Instrumentalisme**. Perspektif instrumentalisme ini lebih menekankan kepada aspek kekuasaan. Dapat dipertegas di sini bahwa politik identitas fokus perhatiannya ialah perbedaan identitas yang meliputi etnik, agama, dan hal lain yang dipakai untuk menghimpun orang atas dasar kesamaan yang dimiliki.

Dengan kata lain, politik identitas adalah tindakan politis untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan dari anggota suatu kumpulan karena memiliki kesamaan identitas atau karakteristik, baik berbasiskan pada ras, etnisitas, gender, atau keagamaan. Politik identitas merupakan rumusan lain dari politik perbedaan. Kemunculan politik identitas merupakan respon terhadap pelaksanaan hak-hak asasi manusia yang seringkali diterapkan secara tidak adil. Lebih lanjut dikatakannya bahwa secara konkret, kehadiran politik identitas sengaja dijalankan kumpulan- kumpulan masyarakat yang mengalami marginalisasi. Hak-hak politik serta kebebasan untuk berkeyakinan mereka selama ini

⁶⁵Esposito, John L., dan John O.Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim: Problem dan Prospek* (Bandung: Mizan, 1999), 66

⁶⁶Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press. 1989), 90

mendapatkan hambatan yang sangat signifikan. Politik Identitas ini terkait dengan upaya-upaya mulai sekedar penyaluran aspirasi untuk mempengaruhi kebijakan, penguasaan atas distribusi nilai-nilai yang dipandang berharga hingga tuntutan yang paling fundamental, yaitu penentuan nasib sendiri atas asas keprimordialan. Dalam format keetnisan, politik identitas tercermin pada upaya di antaranya memasukan nilai-nilai kedalam peraturan daerah, keinginan menerapkan otonomi khusus sampai dengan munculnya gerakan separatis. Sementara dalam konteks keagamaan politik identitas terefleksikan dari beragam upaya untuk memasukan nilai-nilai keagamaan dalam proses pembuatan kebijakan, termasuk menggejalanya peraturan daerah tentang syariah, maupun upaya menjadikan sebuah daerah menjadi identik dengan agama tertentu. Sementara secara teoritis munculnya politik identitas merupakan fenomena yang disebabkan oleh banyaknya faktor seperti : aspek struktural berupa disparitas ekonomi masa lalu dan juga masih berlanjutnya kesulitan ekonomi sehingga hari ini yang telah memberikan alasan pembenaran upaya pemisahan diri sebuah kumpulan primordial yang bertautan dengan aspek keterwakilan politik dan institusional.

Gerakan sosial merupakan tindakan kolektif yang terorganisasi dengan maksud untuk mengadakan perubahan sosial. John McCarthy dan Mayer Zald mendefinisikan gerakan sosial sebagai upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam distribusi hal-hal apa pun yang bernilai secara sosial. Sedangkan Charles Tilly menambahkan bahwa perubahan sosial terjadi lewat interaksi yang mengandung perseteruan dan berkelanjutan di antara warganegara dan negara. Gerakan sosial dapat dipahami melalui *pertama*, mobilisasi sumber daya. *Kedua*, kesempatan dan hambatan. *Ketiga*, pembingkaiian (framing). *Keempat*, aliansi atau jaringan. Gerakan Islam yang berorientasi masyarakat berusaha mentransformasikan masyarakat dari dalam dengan menggunakan ruang-ruang kesempatan masyarakat yang baru di dalam pasar, pendidikan, dan media untuk mengubah kebiasaan individual dan hubungan-hubungan sosial.

Pergerakan gerakan sosial mempunyai dua strategi. Pertama, gerakan yang berbasis pada kehidupan keseharian. Target gerakan berorientasi masyarakat itu adalah media, ekonomi, dan industri informasi, mereka cenderung aktif berpartisipasi dalam semua wilayah kehidupan. Kedua, gerakan *kontemplatif berorientasi ke dalam* yang mencoba menarik diri dari kehidupan sosial. Gerakan ini memfokuskan diri pada individu-individu sebagai objek perubahan dengan mengolah

diri batin (*inner self*) sebagai ruang batin (*inner space*) untuk membangun kembali kesadaran Islam dalam kerangka tradisional.

BAB III

AKTIVISME DAN GERAKAN SOSIAL ISLAM DI INDONESIA

A. Aktivisme Islam Pra Reformasi

Salah satu fenomena Islam di Indonesia pasca runtuhnya Orde Baru adalah menguatnya fundamentalisme Islam ditandai dengan munculnya berbagai ragam gerakan Islam dengan berbagai orientasi dan bentuk organisasi. Misalnya Laskar Jihad, FPI (Front Pembela Islam), MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Sedangkan dari gerakan Islam liberal (rasional) yang paling ekspresif diwakili oleh JIL (Jaringan Islam Liberal). Sementara itu, gerakan Islam moderat yang merupakan gerakan *mainstream* Islam di Indonesia yang tetap eksis seperti sebelumnya adalah NU (Nahdatul Ulama) beserta kekuatan sayap tradisional Islam lainnya dan Muhammadiyah beserta kekuatan sayap modernis Islam lainnya⁶⁷.

Peran umat Islam dalam berbangsa dan bernegara memang telah dimulai jauh sebelum Indonesia merdeka. Melalui pranata-pranata sosial keagamaan dan budaya yang diciptakan oleh komunitas Islam nusantara serta peran tokoh-tokoh Islam pra kemerdekaan terbukti sangat efektif sebagai faktor pendorong bagi terjadinya integrasi bangsa Indonesia. Umat Islam juga memiliki peran yang tidak terbantahkan dalam merebut dan mempertahankan kemerdekaan. Tetapi dalam perjalanannya, hubungan antara Islam dan negara yang bersifat fluktuatif bahkan terkadang antagonistik, memicu munculnya gerakan-gerakan Islam yang menyuarakan kebangkitan Islam karena merasa diperlakukan tidak adil.⁶⁸

Untuk mengulas hal tersebut di atas secara mendalam, maka dalam Bab ini diulas perkembangan aktivisme Islam pra dan masa reformasi. Dari dua sub bahasan di atas, pembahasan lebih dititiktekan pada aktivisme Islam pada masa reformasi di mana di dalamnya FPI eksis sebagai salah satu kelompok yang ikut dalam

⁶⁷ Sukron Kamil, *Islam dan Politik di Indonesia Terkini* (Jakarta : PSIA UIN, 2013), 197-198

⁶⁸ Quintan Wiktorowicz (ed.), *Aktivisme Islam Pendekatan Teori Gerakan Sosial* (Jakarta: Departemen Agama, 2007), 23

sejarah kebangkitan aktivisme Islam di Indonesia dalam konteks gerakan sosial Islam.

Sejak era kemerdekaan, Orde Lama dan fase awal Orde Baru seringkali terjadi hubungan kurang harmonis dan saling curiga antara kelompok Islam terutama antara kelompok Islam politik dan rezim kekuasaan⁶⁹. Terdapat kecenderungan rezim saat itu untuk meminggirkan dan mengurangi peran bagi komunitas Islam politik/ideologis karena dianggap membahayakan pemerintahan. Padahal pada masa itu Islam merupakan kekuatan riil yang besar yang setidaknya direpresentasikan oleh dua kekuatan partai politik yaitu Masyumi dan Nahdatul Ulama (NU)⁷⁰. Potensi kekuatan besar yang dimiliki massa Islam politik di Indonesia menjadi salah satu alasan yang membuat Pemerintahan Orde Baru menerapkan kontrol yang berlebihan terhadap kekuatan politik Islam, terutama dari kelompok radikal yang dikhawatirkan semakin militan dan dapat menandingi eksistensi negara. Pemerintahan pada masa itu juga mewajibkan Pancasila sebagai satu-satunya asas tunggal dalam rangka memastikan adanya pengawasan negara terhadap kehidupan sosial politik dan keagamaan di Indonesia. Proyek pengasastunggalan dan pengideologitunggalan ini merupakan upaya represif pemerintahan Orde Baru yang bersifat otoriter dan totaliter⁷¹. Kuatnya dominasi pemerintah pada saat itu terhadap Islam politik membuat kesempatan untuk mengekspresikan identitas Islam politik di ruang publik menjadi amat minim. Secara politik umat Islam bukan saja tidak diuntungkan oleh sistem, tetapi juga merasa diperlakukan tidak adil.⁷²

Hubungan antara Islam dan negara yang bersifat antagonistik sebagaimana tercermin dalam rezim pemerintahan Orde Lama dan Orde Baru di atas dilatarbelakangi kecurigaan yang mendalam terhadap potensi kekuatan Islam politik yang dapat menandingi kekuatan dan eksistensi negara. Sementara di sisi lain, umat Islam sendiri pada masa itu memiliki *spirit* yang tinggi untuk mewujudkan

⁶⁹Khamami Zada, *Islam Radikal (Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia)*, (Jakarta : Teraju, 2002), 21

⁷⁰Taufiq Nugroho, *Pasang Surut Hubungan Islam dan Negara Pancasila*, (Yogyakarta : Padma, 2003), 17

⁷¹Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta : Logos, 2001), 8

⁷²Quintan Wiktorowicz (ed.), *Aktivisme Islam Pendekatan Teori Gerakan Sosial* (Jakarta: Departemen Agama, 2007), 23-27

Islam sebagai sumber ideologi dalam menjalankan pemerintahan⁷³. Tidak heran jika kemudian pengasastunggalan Pancasila oleh pemerintah tersebut, difahami dan dinilai oleh beberapa kalangan Islam sebagai upaya lebih jauh yang sengaja diambil untuk melakukan pemandulan terhadap Islam sebagai politik.

Dalam sejarah Orde Lama dan Orde Baru, Islam kultural atau Islam budaya dibiarkan bahkan dirangkul oleh rezim kekuasaan, sementara Islam politik atau Islam ideologis seringkali dipinggirkan dan cenderung tertindas. Hal ini dikarenakan Islam budaya dianggap tidak membahayakan rezim kekuasaan, sebaliknya Islam politik/ideologis dianggap berpotensi mengancam eksistensi kekuasaan. Dengan kata lain keberadaan Islam politik terkadang dianggap sebagai pesaing kekuasaan yang dapat mengusik basis kebangsaan negara⁷⁴.

Situasi politik yang tidak menguntungkan Islam di atas serta akibat negatif yang dirasakan pemikir dan aktivisnya, mengakibatkan munculnya gerakan intelektualisme dan aktivisme baru sebagai sikap akomodatif yang rasional terhadap realitas politik. Dimulai tahun 1970-an gerakan ini berusaha mengembangkan format politik Islam yang lebih mementingkan dan memperhatikan isi ketimbang bentuk, garapannya terdiri dari tiga wilayah utama : (1) yang berhubungan dengan soal pembaharuan pemikiran keagamaan ; (2) berkaitan erat dengan masalah pembaharuan politik dan birokrasi ; (3) menyangkut isu transformasi sosial.⁷⁵

Bagi intelektualisme dan aktivisme baru ini, Islam lebih mementingkan terbentuknya tatanan masyarakat yang baik yaitu yang merefleksikan substansi ajaran Islam itu sendiri seperti prinsip keadilan, egalitarisnisme dan partisipasi. Sejalan dengan itu maka cita-cita politiknya bukanlah negara Islam sebagaimana kalangan Islam sebelumnya melainkan terciptanya mekanisme politik yang egaliter dan demokratis, juga berlakunya proses-proses ekonomi yang lebih merata. Dan itu dilakukan dalam kerangka politik yang ada. Dengan demikian, gerakan tersebut bukan berarti tidak bermuatan politis, tetapi justru repolitisasi dalam bentuk dan versinya yang baru dengan

⁷³Bahtiar Effendi, *Teologi Baru Politik Islam : Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, (Yogyakarta : Galang Press,2001), 4

⁷⁴Nugroho Taufiq, “*Pasang Surut Hubungan Islam dan Negara Pancasila*”, (Yogyakarta: Padma, 2003), 21.

⁷⁵ Sukron Kamil, *Islam dan Politik di Indonesia Terkini* (Jakarta : PSIA UIN, 2013), 17

parameter yang lebih sesuai (inklusif, integratif dan diversifikatif). Maka kemudian akibatnya adalah, pertama, konsep umat Islam pun mulai menemukan batasan-batasan keagamaan, tetapi keyakinan keagamaan. Kedua, munculnya dengan kuat kelas menengah Muslim terdidik. Ketiga, terjadinya Islamisasi birokrasi dan keempat terjadinya akomodasi negara.

Akhirnya sejarah mencatat bahwa selain hubungan yang bersifat antagonistik tersebut, bahwa relasi Islam dan negara juga diwarnai dengan harmonisasi hubungan yang lebih erat dan bersifat akomodatif yang ditandai dengan gejala menurunnya ketegangan hubungan Islam dan negara pada pertengahan tahun 1980. Hal itu tercermin dari semakin besarnya peluang umat Islam dalam mengembangkan wacana politiknya serta munculnya kebijakan-kebijakan yang dianggap positif bagi umat Islam. Kebijakan-kebijakan tersebut berspektrum luas, ada yang bersifat struktural, legislatif, infrastruktural dan kultural⁷⁶. Akomodasi yang bersifat struktural ditandai dengan lahirnya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) dan BMI (Bank Muamalat Indonesia). Akomodasi Legislatif sebagai contoh lahirnya Undang-undang Pendidikan Nasional dan Peradilan Agama serta akomodasi yang bersifat infrastruktural melalui pembangunan beratus-ratus masjid oleh Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila dan terakhir akomodasi kultural seperti halnya penyelenggaraan Festival Istiqlal.⁷⁷

Robert W. Hefner menegaskan bahwa justru pada masa Orde Baru, khususnya pada periode akhir, Islamisasi berlangsung semarak hingga ke desa-desa. Sampai tingkat tertentu, program pembangunan pemerintah Orde Baru, misalnya melalui pendirian sekolah-sekolah yang massif, berhasil melahirkan kelas menengah Muslim yang cukup penting, paling tidak secara sosial dan ekonomi, dalam formasi masyarakat Indonesia kontemporer.⁷⁸

Fenomena membaiknya hubungan Islam dan negara di periode akhir pemerintahan Orde Baru paling tidak disebabkan oleh ;

⁷⁶Bahtiar Effendi, *Teologi Baru Politik Islam : Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, (Yogyakarta : Galang Press,2001),35

⁷⁷ Sukron Kamil, *Islam dan Politik di Indonesia Terkini* (Jakarta : PSIA UIN, 2013), 21

⁷⁸Robert W, Hefner, "Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia," dalam *Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Ed. Robert R. Hefner), (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 67

pertama, dari kacamata pemerintah, Islam merupakan kekuatan yang tidak bisa diabaikan yang pada akhirnya kalau diletakkan pada posisi pinggiran akan menimbulkan masalah politik yang cukup rumit. Oleh karena itu sudah sewajarnya diakomodasi sehingga kemungkinan konflik dapat diredam lebih dini. Kedua, di kalangan pemerintahan sendiri terdapat sejumlah figur yang tidak terlalu fobia terhadap Islam bahkan mempunyai dasar keislaman yang kuat akibat dari latar belakangnya. Mereka tentu saja berperan dalam membentuk sikap politik pemerintah paling tidak untuk tidak menjauhi Islam. Ketiga, adanya perubahan persepsi, sikap dan orientasi politik di kalangan Islam itu sendiri.⁷⁹ Sementara menurut Bahtiar Effendi, terdapat dua (2) alasan yang mendasari negara melakukan akomodasi terhadap Islam. Pertama, selama lebih dari dua dekade terakhir umat Islam mengalami proses mobilisasi sosial, ekonomi dan politik yang cukup berarti. Hal ini disebabkan oleh pembangunan ekonomi dan meluasnya akses pendidikan tinggi modern. Mereka kemudian tertransformasikan ke dalam entitas level menengah, baik secara sosial, ekonomi maupun politik. Kedua, adanya transformasi pemikiran dan tingkah politik generasi baru Islam. Menurutnya, umat Islam telah mengalami transformasi intelektual dan aktivisme yang semula bersifat legalistik formalistik menjadi lebih substansialistik⁸⁰.

Menurut sebagian pengamat, manuver-manuver akomodatif pemerintah Orde baru itu sebagai upaya mobilisasi dukungan masyarakat Muslim sebagai kelompok sosial terbesar untuk kepentingan politiknya. Salah satunya karena melemahnya kontrol Soeharto terhadap militer⁸¹.

B. Aktivisme Islam Masa Reformasi

Reformasi yang berawal dari mundurnya Soeharto dari kursi presiden dan digantikan B.J. Habibie pada bulan Mei 1998, memberikan peluang politik yang sebesar-besarnya bagi kelompok-kelompok bagi semua kelompok untuk menyuarakan kepentingan, isu, dan identitas ideologinya. Jika di penghujung Orde Baru

⁷⁹M. Imam Aziz “ *Agama, Demokrasi dan Keadilan*” (Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1993), 105

⁸⁰ Bahtiar Effendi, *Teologi Baru Politik Islam : Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, (Yogyakarta : Galang Press, 2001), 39-40

⁸¹ Sukron Kamil, *Islam dan Politik di Indonesia Terkini* (Jakarta : PSIA UIN, 2013), 21

hubungan antara Islam dan negara semakin membaik, justru pada masa inilah hubungan antara Islam dan politik menjadi sebuah tema pelik yang mengiringi proses demokratisasi.

Kehadiran partai-partai Islam maupun gerakan-gerakan Islam garis keras adalah menjadi fenomena yang khas pasca-Orde Baru yang mengundang banyak tanggapan. Dengan menggunakan argumen sebagai mayoritas, kelompok keras dari mereka berpendapat bahwa sudah selayaknya Islam menjadi dasar negara, selain juga menjadi dasar dalam pembuatan peraturan daerah (perda). Di beberapa daerah, termasuk di Tasikmalaya sebagai contoh, usaha kelompok keras ini cukup membuahkan hasil dengan diterimanya sebagian argumen mereka dalam kebijakan, mulai dari surat edaran bupati, surat keputusan bersama, surat himbauan, hingga peraturan daerah. Namun demikian, Saiful Muzani dalam studinya menunjukkan bahwa sebagian besar Muslim Indonesia tetap memberikan dukungan terhadap nilai-nilai demokrasi dan menolak pemahaman jihad dengan kekerasan.⁸²

Fenomena radikalisme sendiri bukanlah fenomena yang datang tiba-tiba, namun lahir dalam situasi politik, ekonomi, dan sosial budaya yang oleh pendukung gerakan Islam radikal dianggap sangat memojokkan umat Islam. Islamisme adalah sebetulnya keyakinan yang memposisikan Islam sebagai sistem kehidupan yang total dan integral dalam seluruh aras kehidupan, termasuk politik, sebagai subordinasi dari agama. Dalam konteks ini, Islam dipahami sebagai *blueprint* atau cetak-biru dari sebuah tertib sosial. Karena itu, konsep *al-din wa al-daulah* dan dakwah adalah *password* kaum Islamis untuk masuk ke dalam pelbagai aktivisme politik. Gerakan Islam muncul dalam rangka mewujudkan cita-cita Islam, terutama menerapkan syariat Islam dalam masyarakat dan negara. Dengan kata lain, gerakan Islam adalah suatu gerakan yang berusaha menghidupkan kembali praktek sosial-politik Nabi Muhammad SAW dalam konteks masyarakat sekarang yang telah berubah.⁸³

⁸²Saiful Muzani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia, 2007), 57

⁸³Burhanuddin Muhtadi, *Demokrasi Zonder Toleransi Potret Islam Pasca Orde Baru*. Makalah disampaikan dalam Diskusi “Agama dan Sekularisme di Ruang Publik: Pengalaman Indonesia” di Komunitas Salihara, Rabu 26 Januari 2011.

Kalau sebelumnya pada masa pemerintahan sebelumnya mereka bergerak di bawah tanah, setelah era reformasi mereka lebih berani tampil ke permukaan secara terang-terangan. Ini memang menjadi bagian dari euforia kebebasan yang melanda bangsa ini. Bagi sebagian kalangan, kemunculan mereka dianggap mengkhawatirkan, bukan semata-mata karena perbedaan ideologis, tetapi lantaran sebagian di antara mereka menggunakan cara-cara kekerasan memperjuangkan aspirasi mereka. Kekerasan di sini tak hanya dalam arti fisik, tetapi juga kekerasan wacana yang tereksresi melalui kecenderungan mereka yang dengan mudah mengeluarkan fatwa murtad, kafir, syirik, dan semacamnya bahkan kepada sesama Muslim.

Hal itu bisa dilihat pada era reformasi, gerakan Islam garis keras banyak bermunculan. Gerakan Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan lain-lainnya menunjukkan hal itu. Kemunculan mereka, di samping sebagai wujud dari respon psikologis yang tertunda (*delayed psychological response*) terhadap kekuasaan yang otoriter, sesungguhnya adalah fenomena yang biasa ketika pintu keterbukaan dibuka. Gerakan Islam garis keras adalah salah satu dari banyaknya gerakan yang muncul pada masa reformasi.⁸⁴

⁸⁴Pemikiran dan ideologi gerakan Islam radikal dalam sejarah perjalanan Indonesia, mulai dari gerakan Darul Islam (DI) hingga Jamaah Islamiah (JI), memegang teguh ketiga doktrin di atas. Dalam teks proklamasi DI misalnya dengan jelas disebutkan kewajiban umat untuk membentuk sebuah kekuasaan Islam karena hanya model kekuasaan itulah yang “diridoi” Allah. DI juga memperkenalkan konsep hijrah, yang berisikan seruan kepada warga Republik Indonesia RI –negara yang dianggapnya kufur– agar berpindah ke Negara Islam bentukan Kartosoewirjo. Tindakan pembunuhan dan serangan DI di daerah muslim yang tidak mendukung tujuan politiknya, juga didasarkan atas keyakinan bahwa meski mereka muslim tetapi dapat dihakimi sebagai kufur karena tidak mendukung jihad pendirian Negara Islam. Pembunuhan terhadap muslim yang bukan pendukung NII karenanya juga dijustifikasi sebagai bagian perang sabil. Gagasan tentang jihad sendiri telah ditulis Kartosuwirjo pada 1930, yang dilanjutkan kemudian dengan melahirkan konsep hijrah, dari “Makkah-Indonesia” menuju “Madinah-Indonesia”, pada 1940. Baru kemudian, seiring dengan konfrontasi yang makin keras antara gerakan DI dan pemerintah Indonesia pada 1950-an, konsep ini ditafsirkan dan diterapkan dalam bentuknya yang paling radikal. Konsep tentang jihad dan hijrah ini kemudian juga dapat ditemukan dalam retorika gerakan-gerakan islam radikal yang muncul setelahnya, misalnya dalam diri gerakan Komando Jihad era Orde Baru dan Jemaah Islamiah (JI) pasca reformasi. Semakin kebelakang, pemaknaan jihad dan hijrah juga

Dari pemaparan di atas, tergambar dengan jelas, bahwa munculnya kelompok Islam garis keras dipicu oleh latar belakang yang berbeda-beda, baik latar belakang politik lokal, keterpinggiran politik, tampaknya menjadi alasan utama kemunculannya. Namun demikian, ketika kelompok telah terbentuk, agama menjadi faktor legitimasi maupun perekat yang sangat penting. Dari sudut pandang teologis, mereka memahami agama secara tekstual-skripturalis serta mengabaikan faktor konteks sosial, politik serta rasional yang melatarbelakangi lahirnya sebuah doktrin atau keputusan agama yang menjadi *r'aison de etre* dari sebuah doktrin agama. Eksklusifisme semacam ini akan mendorong untuk melakukan kekerasan. Logikanya akan membenarkan untuk menggunakan kekerasan demi tegaknya kebenaran. Mereka merujuk pada ajaran Islam hasil konstruksi "nalar klasik", yang memandang non-Muslim sebagai warga negara sekunder, yang dibebani kewajiban untuk membayar upeti kepada pemerintahan Islam. Bahkan memandang non-Muslim sebagai "kafir", suatu label yang memiliki beban pejoratif.

John Esposito melihat lebih jauh gerakan Islamis ini. Menurutnya, meskipun banyak yang menganggap kelompok-kelompok ini terlalu mengagung-agungkan kejayaan Islam di masa lalu yang tercermin pada sikap puritan dalam upaya pemberlakuan system sosial dan hukum yang sesuai dengan masa Nabi Muhammad dan dengan jelas menolak ideologi Barat,⁸⁵ tapi pada kesempatan yang

semakin meluas. Apabila sebelumnya, jihad hanya merujuk kepada perjuangan nasional melawan kolonial Belanda, dan kemudian pada 1950-an menasar kepada pemerintah yang "mendukung" komunis, tetapi dalam beberapa tahun terakhir makna jihad menjadi lebih bersifat internasional, mencakup perlawanan bagi siapa saja (pemerintahan) yang dianggap telah mendukung penindasan dunia Islam oleh Amerika Serikat dan Israel. Lihat, Chiara Formichi, *Islam and the Making of Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia*, (Leiden, KITLV Press, 2012), 34

⁸⁵Setelah meletusnya peristiwa 11 September 2001 yang menghancurkan gedung WTC di New York, hubungan Islam dan Barat harus diakui mengalami ketegangan. Disusul oleh pemboman di London dan Madrid pada 2005, ketegangan itu semakin meluas hingga ke Eropa. Seperti disinggung awal, sejak itulah sebagian orang di Barat menganggap Muslim adalah teroris dan ekstrimis. Situasi yang sedikit banyak dikaburkan oleh laporan-laporan media yang seringkali kurang akurat itu tentu saja berdampak serius terhadap Muslim, khususnya bagi mereka yang tinggal di negara-negara Barat. Loyalitas terhadap negara di mana mereka tinggal sekarang dipertanyakan, meski banyak dari mereka yang sudah berstatus

sama, kelompok-kelompok ini tidak menolak modernisasi, seperti halnya mereka tidak menolak sains dan teknologi, sejauh hal-hal ini tidak bertentangan dengan standar ortodoksi keagamaan yang telah mereka anggap mapan, dan merusak sesuatu yang mereka anggap sebagai kebenaran yang sudah final. Terlebih lagi, jika memungkinkan, hal-hal itu dapat disubordinasikan ke dalam nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam.⁸⁶

Pengalaman Islam menunjukkan, sebetulnya hegemoni dan pemaksaan paham sebuah kelompok terhadap kelompok lainnya dengan tindakan kekerasan, sebagaimana ditunjukkan di atas, bisa dilihat pada sejarah umat Islam yang menunjukkan bahwa kelompok Khawarij yang dengan yakinnya menganggap kelompok di luar dirinya tidak menegakkan hukum Tuhan dianggap kafir dan oleh

warga negara. Arus migrasi diperketat. Pada saat yang sama, kekuatan-kekuatan politik Kanan ultra-nasionalis memang sedang naik daun di beberapa negara Eropa, seperti di Belanda, Perancis, dan Jerman. Ditambah dengan adanya krisis ekonomi keuangan, sentimen Islam-phobia dan *xenophobia* (anti-orang asing) semakin meningkat di negara-negara Barat. Di dunia akademis, minat terhadap Islam juga meningkat pesat. Akan tetapi, peningkatan minat terbesar justru datang dari kalangan pengkaji isu-isu keamanan (lihat, misalnya, Gunaratna, 2002). Sejatinya tidak ada yang salah dengan fenomena itu, tetapi menempatkan Islam sebatas faktor dalam isu keamanan tentu saja bermasalah. Kajian dengan perspektif ini tidak jarang jatuh pada esensialisme, yaitu menganggap suatu entitas sebagai kesatuan identitas yang utuh pada dirinya sendiri. Jika ada seorang Muslim yang terlibat dengan aksi terorisme, alasan keikutsertaannya lebih banyak dicari pada identitas keagamaannya. Di bawah bayang-bayang perspektif wacana keamanan, kompleksitas Islam dan Muslim direduksi ke dalam dikotomi: Islamis dan moderat. Islamis adalah Muslim radikal yang cenderung setuju, dan sebagian bahkan terlibat, dengan aksi-aksi terorisme dan ekstrimisme, dan oleh karena itu sudah pasti anti-Barat. Lihat, Modood, dan Ricard Zapata-Barrero, *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship: A European Approach*, (London/New York: Routledge, 2006), 76

⁸⁶Kritik Olivier Roy sesungguhnya ada yang relevan untuk politik Islam Indonesia, yaitu adanya keengganan kalangan politik Islam untuk membangun sumberdaya manusia, terutama lewat pengkajian ilmu pengetahuan secara mendalam dan pengaturan manajemen yang efisien. Selama ini, kekuatan politik Islam lebih banyak dikerahkan pada aspek ideologis, simbolis, dan kekuasaan yang bersifat semu dan sesaat, hal ini tidak beda dengan kondisi negara Iran yang hampir saja menjadi rujukan pola pemerintahan Islam di dunia. Oliver Roy, *Genealogi Islam Radikal*, (Yogyakarta, Genta Press, 2005), 18.

karenanya wajib dibunuh. Gerakan garis keras di Iran misalnya, walaupun unsur anti Barat sangat kental di dalamnya, dapat ditelusuri secara historis dari terpinggirnya kelompok Syi'ah—terutama keturunan Ali—dari *mainstream* politik Islam pada waktu itu. Setelah Muawiyah berkuasa, keluarga Ali dikejar-kejar dan dianggap sebagai musuh negara. Akibatnya, Syi'ah menjadi kelompok klandestin yang hidup mengembara. Dalam suasana yang termarginalkan dan terkucilkan dari komunitas, ikatan-ikatan kelompoknya tumbuh menjadi sangat solid. Implikasi selanjutnya adalah kepercayaan mereka terhadap pemimpin juga sangat kuat. Tidak mengherankan jika gerakan Syi'ah sangat dipengaruhi oleh semangat messianisme yang berharap akan kedatangan sang penyelamat untuk mereka. Dari sini jelas bahwa kelahiran kelompok garis keras di Iran pada mulanya tidak lahir karena anti terhadap Amerika. Memang harus diakui, belakangan semangat anti Amerika begitu kentara. Dalam kasus tergulingnya kekuasaan Syah Reza dan naiknya Imam Khomeini jelas terlihat sekali peran sentimen keagamaan. Gerakan Islamis jelas meruntuhkan pemaknaan-pemaknaan agama yang tidak manusiawi, pemaknaan agama yang menjadikan sesuatu di luar manusia sebagai tujuan agama.⁸⁷

Ketertarikan umat Islam terhadap gerakan-gerakan yang sifatnya radikal sesungguhnya disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, perlawanan terhadap Barat yang hegemonik, dan terlalu dalam ikut campur di negara-negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia, dan Palestina. Umat Islam sudah lama diperlakukan tidak adil oleh Barat secara politik, ekonomi dan budaya, sehingga mereka harus mendeklarasikan perlawanannya terhadap Barat. Dominasi Barat terhadap negara-negara Islam tidak dalam kapasitasnya yang saling bekerjasama, tetapi malah memojokkan dan memusuhi. Pada gilirannya, ketidakadilan Barat dilawan dengan aksi-aksi kekerasan, seperti yang terjadi di Palestina dan Libya. Reaksi yang ditunjukkan kelompok Islam biasanya adalah melawan dengan cara-cara kekerasan terhadap kepentingan atau perusahaan multinasional Barat. Kantor kedutaan atau perusahaan AS sering menjadi sasaran kekerasan yang diilhami oleh pemahaman kaum radikal sebagai perjuangan agama. Jihad menjadi simbol perlawanan yang efektif untuk menggerakkan perang melawan Barat. Kondisi ini menyebabkan permusuhan yang terus-menerus. Bahkan, kalangan Islam radikal melihat Barat berada

⁸⁷Eko P Darmawan, *Agama Itu Bukan Candu Tesis-tesis Feuerbach, Mark dan Tan Malaka*, (Resist Book, Yogyakarta, 1995), 25

dalam pertarungan abadi melawan Islam. Fenomena ini terjadi di Indonesia ketika umat Islam bereaksi terhadap serangan Amerika Serikat terhadap Afghanistan. Di masa inilah, Islam radikal menemukan momentumnya untuk menyuarakan aspirasi Islam (solidaritas Islam). Maka, bergeraklah kelompok Islam radikal seperti KISDI, Laskar Jihad, FPI, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, dan Mujahidin menentang penyerangan AS. Bahkan, komando jihad juga dikirimkan ke Afghanistan sebagai bagian dari tugas suci agama.

Kedua, adanya pemahaman agama yang totalistik, formalistik, dan puritan. Pandangan ini menunjukkan sikap kaku mereka dalam memahami teks-teks agama sehingga harus sesuai atau sama dengan perilaku Nabi di Mekah dan Madinah. Padahal, Islam adalah bersifat kontekstual, tidak ahistoris dan a-sosiologis. Karena itulah, identitas keagamanya sangat literalistik, kaku dan cenderung menolak perubahan sosial adalah bagian dari seruan kembali kepada Islam klasik. Pada gilirannya, mereka frustrasi terhadap perubahan dunia yang begitu cepat, sementara respons Islam sangat terlambat dan ketinggalan dibandingkan dengan masyarakat Barat-sekuler. Maka sudah sepantasnyalah, jika konsep-konsep modern, seperti sekularisasi, demokrasi, dan HAM sebagai produk Barat, ditolak secara radikal.⁸⁸

Dalam pengamatan W.C. Smith, sebagaimana dikutip An-Na'im, tema semua gerakan Islam di hampir seluruh belahan dunia berkisar pada dua hal; protes melawan kemerosotan internal dan "serangan eksternal". Para Muslim kontemporer melihat fenomena ini sebagai respons Muslim terhadap sekularisme Barat dan dominasi atas dunia Islam, di samping respons terhadap krisis kepemimpinan di kalangan umat Islam sendiri. Itu sebabnya, secara khusus Islam radikal yang lahir di Indonesia juga disebabkan oleh momentum pergantian kekuasaan yang bisa disimbolkan sebagai krisis kepemimpinan.⁸⁹

Meskipun kelompok radikal Islam yang berkembang saat ini tidaklah tunggal tetapi terdapat banyak variasi baik itu pada segi keorganisasian, model gerakan, maupun latar belakang kelahirannya,

⁸⁸Khamami Zada, *Islam Radikal dan Masa Depan demokrasi*. Lihat, <http://khamamiku.blogspot.com/2005/04/>. Diakses tanggal 15 Agustus 2014. Baca juga, M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 55

⁸⁹Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 5-6.

tetapi mereka memegang doktrin yang hampir sama, antara lain: *Pertama*, membentuk sebuah kekuasaan Islam, baik itu berupa negara Islam ataupun Kekhilafahan Islam. Sebab, hanya melalui sarana itulah, kekuasaan politik, syariat Islam dan semua kebijakan yang betul-betul islami bisa diberlakukan. *Kedua*, memutus hubungan dengan masyarakat kontemporer. Dalam pikiran mereka, masyarakat saat ini dilihat sebagai “tidak suci”, telah menyeleweng dari ajaran Islam. Mereka menyebutnya sebagai “jahiliah modern”. Konsep *takfir* (pengkafiran), termasuk bagi muslim yang tidak setuju terhadap agenda Islamis mereka, antara lain berkembang dari doktrin ini. *Ketiga*, menciptakan Teokrasi. Dalam pandangan mereka, sistem kehidupan (sosial, ekonomi, dan politik, atau apapun) yang tidak berasal dari Islam adalah kufur. Mereka menentang baik demokrasi (kekuasaan rakyat) maupun kekuasaan otoriter dengan dalih model kekuasaan tersebut tidak berasal dari Islam. Dalam Islam, hanya Allah yang berkuasa. Golongan Islamis menggunakan slogan-slogan di antaranya, “syariah adalah solusi” dan “al-Qur’an adalah konstitusi”.⁹⁰

Dengan demikian gerakan islamis-ideologis kemunculannya dimotivasi oleh faktor internal, berupa purifikasi terhadap berbagai praktik-praktik keagamaan yang menyimpang. Juga oleh faktor eksternal berupa merebaknya hegemoni Barat dan kenyataan tentang ketertinggalan, keterbelakangan dan kemunduran peradaban Islam terhadap dominasi Barat. Gerakan ini cenderung bercorak politik dengan mengusung agenda besarnya berupa gerakan menentang supremasi Amerika sebagai polisi dunia. Mereka memiliki angkatan bersenjata dengan didukung organisasi yang militan, kuat dan laten. dalam menghadapi Hegemoni Amerika mereka bersikap sangat

⁹⁰Konsep *takfir* yang kontroversial itu awalnya muncul dari ulama klasik Ibnu Taymiyya, yang kemudian dihidupkan kembali oleh Quthb dan para Islamis modern pengikutnya, untuk menghakimi pemerintahan yang meskipun muslim tapi tidak Islami. Bagi mereka, definisi kafir dan semua implikasinya, tidak hanya berlaku bagi mereka yang tidak beragama Islam ataupun ateis, tetapi juga berlaku bagi sebuah pemerintahan yang meski mereka menyatakan diri sebagai muslim tetapi tidak menjadikan syariat Islam sebagai dasar kebijakan. Dengan membagi hanya pada dua pilihan bagi masyarakat saat ini: Jalan Tuhan (*hizb Allah*) atau Jalan Setan (*hizb al-syaithan*), Quthb menegaskan siapapun yang tidak bersandar hanya pada hukum Allah (syariah), maka mereka adalah bagian *hizb al-syaithan*. Lihat, Oliver Roy, *Genealogi Islam Radikal*, (Yogyakarta, Genta Press, 2005), 37. Lihat juga M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta, LP3Es, 2008)

ekstrim-radikal dan menerapkan prinsip Zero Tolerance. Karakteristik semacam ini hampir dimiliki oleh gerakan islamis-fundamentalis trans-nasional, trans-ideologis, tak terkecuali di Indonesia.

Aktivisme Islam yang mendorong munculnya fundamentalisme disebabkan oleh modernitas yang mengakibatkan manusia kehilangan identitas, budaya, nilai-nilai, norma, yang berganti menjadi nilai-nilai material, seperti dialami negara dunia ketiga. Menurut C. Jaggi dan D. Krieger, modernitas dan keberagaman adalah pembawa ancaman di balik keinginan atas adanya kepastian, kebenaran mutlak dan gambaran dunia mapan.⁹¹

Dalam perkembangannya, adanya pemberangusan terhadap eksistensi umat Islam oleh rezim kekuasaan terutama pada masa Orde lama dan Orde Baru sejatinya tidak menghilangkan spirit umat Islam itu sendiri untuk tetap berperan aktif dalam percaturan politik di tanah air. Peran itu terlihat antara lain dengan munculnya beragam partai politik yang menggunakan simbol-simbol dan identitas keislaman ataupun yang menggunakan basis massa organisasi keislaman seperti Muhammadiyah dengan Partai Amanat Nasional (PAN) dan Nahdlatul Ulama dengan Partai kebangkitan Bangsa (PKB).

Tidak hanya dalam bentuk partai politik, gerakan massa Islam juga termanifestasi dalam bentuk organisasi sosial keagamaan. Di era reformasi pada khususnya yang ditandai dengan ledakan partisipasi dan bertiupnya angin kebebasan, menyebabkan kekuatan Islam yang tadinya tersembunyi perlahan tapi pasti menampakkan diri ke permukaan.⁹²

Front Pembela Islam (FPI) merupakan organisasi masyarakat (ormas) yang didirikan pada tanggal 17 Agustus 1998, di halaman Pondok Pesantren Al Um Kampung Utan Ciputat Jakarta Selatan. Pendirian FPI dilatar belakangi oleh pandangan para pendirinya bahwa umat Islam telah menjadi korban, oleh para penguasa baik sipil maupun militer. Dengan alasan tersebut FPI merasa memiliki kewajiban menjaga dan mempertahankan serta membela harkat dan martabat Islam dan umat (Islam).⁹³ Terbentuknya FPI menuai pro dan kontra dikalangan masyarakat luas serta pemerintah Republik

⁹¹Geiko Muller-Fahrenholz, "What is Fundamentalism Today? Perspectives in Social Psychology," dalam Hans Kung & Jurgen Moltmann (eds.), *Concilium*, Special Issue (1992), 12.

⁹²Madjid Nurcholis, dkk. *Problema Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grasindo, 2002), 27-28

⁹³AD/ART FPI Pasal 2.

Indonesia. Pro dan kontra terhadap FPI tidak hanya dari dalam negeri akan tetapi juga dari beberapa negara barat yang anti-Islam seperti Amerika Serikat dan Inggris yang melakukan propoganda untuk memojokkan FPI. Dalam *Special Report*, laporan Departemen Luar Negeri AS yang menyatakan bahwa FPI adalah salah satu jaringan “teroris” Usamah bin Laden yang mendapat sokongan besar pada setiap gerakannya.⁹⁴ Pada tahun 2002 yang bertepatan dengan hari jadi FPI, FPI menuntut agar syariat Islam dimasukkan kedalam Pasal 29 UUD 45 yang berbunyi “Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” dengan menambahkan kata-kata “kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” seperti yang tertera pada butir pertama dari Piagam Jakarta yang dirumuskan pada tanggal 22 Juni 1945 kedalam amandemen UUD 1945 yang ketika itu sedang dibahas oleh MPR. J. Soedjati Djiwandono berpendapat bahwa dimasukkannya tujuh kata Piagam Jakarta kedalam UUD 1945 yang diamandemen justru menimbulkan kekhawatiran akan memecah belah kesatuan bangsa dan negara, mengingat karakteristik bangsa Indonesia yang majemuk.

Penolakan terhadap FPI tercatat pernah dilakukan pada Tahun 2006 di mana Tjahjo Kumolo dan Muhaimin Iskandar meminta Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dan Kapolri Jendral Pol Sutanto untuk menindak dengan segera ormas-ormas yang dianggap bertindak anarkis. Lalu kemudian Pemerintah melalui Menko Polhukam Widodo AS sempat mewacanakan pembubaran ormas dengan berlandaskan Peraturan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1985, akan tetapi hal itu hanya berupa wacana belaka dan tidak terlaksana.⁹⁵ Karena dasar Pemerintah mengharuskan ormas-ormas yang ada di Indonesia harus berdasarkan Pancasila dan bukan berdasarkan syariat Islam. Pembentukan organisasi yang hanya memperjuangkan syariat Islam dan bukan Pancasila inilah yang kemudian menjadi wacana pemerintah Indonesia untuk membubarkan ormas Islam ini. Akan tetapi pada kenyataannya, FPI memegang teguh Negara Kesatuan

⁹⁴Purwanti, *Critical Review: Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003* dalam http://www.academia.edu/5526716/Critical_Review_Gerakan_DakwahOrganisasiIslamdiIndonesiaStudiAtasDakwahFrontPembelaIslamPeriode1998-2003 karya Eneng Purwanti diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.

⁹⁵Makalah, *Sejarah Berdirinya FPI* dalam <http://makalahkompli.blogspot.co.id/2012/12/sejarah-berdirinya-fpi.html> diakses pada tanggal 22 Oktober 2015.

Republik Indonesia dan Pancasila sebagai bentuk dan dasar negara yang sah dan berlaku di wilayah Indonesia.⁹⁶

Transisi politik, sebagai akibat dari jatuhnya Orde Baru, telah membawa Indonesia ke dalam krisis yang berkepanjangan dan dalam berbagai aspek kehidupan. Demokrasi yang kebablasan menjadikan ketidakjelasan arah proses transisi. Rezim Soeharto yang jatuh dan digantikan oleh Habibie, selanjutnya diteruskan oleh Abdurrahman Wahid dan Megawati. Karena kebebasan dibuka hegemoni sipil, memunculkan kekerasan di tengah masyarakat dan kemaksiatan semakin merajalela.⁹⁷

Krisis identitas keagamaan merupakan salah satu sebab terjadinya krisis moral. Akibat perasaan terancam, seperti dikatakan Houtart, kekerasan ditemukan dengan mudah dalam agama—dan agama dapat dengan mudah menjadi alat (legitimasi) penggunaan kekerasan. Perasaan terancam ini merupakan akibat adanya modernisme yang mengalienasi manusia seperti sekularisasi, liberalisasi dan globalisasi.⁹⁸ FPI saat berdiri, memahami bahwa konteks sosial masyarakat sudah tidak pada fitrahnya lagi, untuk itu FPI didirikan bertujuan pertama, untuk mengembalikan umat Islam kepada fitrahnya. Kedua, mendidik ummat untuk hidup mandiri. Ketiga, Terciptanya bahasa persamaan pandangan dalam indahya Islam yang Kamil (sempurna) dan Syamil (universal). Keempat, Menerapkan syari'at Islam. Kelima, Menumbuhkembangkan semangat dan kemampuan anggota untuk menguasai, memanfaatkan serta mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi bagi kesejahteraan ummat manusia.⁹⁹ Dengan demikian FPI didirikan mempunyai maksud, tujuan dan usaha untuk menegakkan *amar makruf nahyi munkar* di semua aspek kehidupan.¹⁰⁰

Richard Antoun menyatakan bahwa beberapa karakteristik kaum fundamentalis agama, yakni: pertama, totalisme; orientasi keagamaan yang memandang bahwa agama adalah relevan terhadap

⁹⁶Habib Rizieq, *Tathbiq Syariah di Indonesia*, Artikel dalam <http://fpi.or.id/indez.php?p=detail&nid=251>. Diakses pada tanggal 26 Oktober 2015.

⁹⁷ Jajang Jahroni dkk, *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia*, (Jakarta: Indonesia Institute for Society Empowerment, 2002), 49-52.

⁹⁸Francois Houtart, "The Cult of Violence in the Name of Religion: A Panorama," *Concilium* 4 (1997), 3.

⁹⁹AD/ART FPI Pasal 8.

¹⁰⁰ AD/ART FPI Bab III Pasal 7 point 1.

semua ranah budaya dan masyarakat termasuk politik, keluarga, ekonomi, pendidikan, dan hukum. Kedua, skripturalisme; pembenaran dan pengacuan semua keyakinan dan perbuatan penting pada kitab suci yang dianggap tanpa kesalahan. Ketiga, modernisasi selektif; proses penerimaan secara selektif dan terkendali terhadap inovasi teknologi dan keorganisasian sosial yang diperkenalkan oleh dunia modern. Keempat, penempatan masa lalu mitologis ke masa kini (pentradisian), yaitu proses yang menjadikan laporan, peristiwa, dan gambaran yang terdeskripsi dalam teks relevan dengan aktivitas sehari-hari masa kini.¹⁰¹

Sementara itu pada sisi lainnya, penegakan syariat menurut FPI merupakan sebuah jalan keluar dari persoalan yang sedang dihadapi oleh bangsa Indonesia. Keterpurukan bangsa Indonesia, menurut FPI, disebabkan oleh begitu merajalelanya kezhaliman dan kemaksiatan, sehingga sulit untuk tidak mengatakan bahwa kemaksiatan apa pun pasti ada di Indonesia.¹⁰²

Pada bagian lain, slogan Islam adalah solusi merupakan slogan yang selalu didengungkan oleh fundamentalisme Islam. Slogan ini pula yang menjadikan fundamentalisme Islam berhadapan dengan negara. Penyebabnya fundamentalisme Islam menghendaki Islam dijadikan sistem negara, dan mengharamkan demokrasi liberal ala Barat.¹⁰³ Visi misi FPI secara literal memang tidak mengatakan bahwa sistem Islam harus menjadikan sistem negara, akan tetapi dalam visi misi FPI mengisyaratkan bahwa penegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* harus dilakukan di segala sektor kehidupan. Visi Misi FPI menegaskan bahwa *amar ma'ruh nahi munkar* merupakan satu-satunya solusi, untuk menjauhkan kezhaliman dan kemungkaran.¹⁰⁴

Menurut Bassam Tibi, dalam kasus fundamentalisme Islam, tidak ada keterlibatan tertentu dari unsur nasionalisme, sebab isu yang mereka tawarkan adalah model alternatif universal yang didesain untuk seluruh dunia. Ideologi agama yang tidak terikat kepada suatu

¹⁰¹Antoun T. Richard, *Memahami Fundamentalisme, Gerakan Islam, Kristen, dan Yahudi*, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), 87

¹⁰²Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafî Radikal di Indonesia*(Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 147.

¹⁰³Al 'Urwah Al Wathqi>, "T{ala'at Ridwa>n: Al Tashri>'a>t al Wad}>'iy>ah Tatah}adda> al Us}u>liy>ah al Isla>miy>ah", *Al 'Urwah Al Wathqi*(2012), <http://www.alorwa.org/content.php?id=3027> (diakses tanggal 15 Februari 2015).

¹⁰⁴AD/ART FPI. Lihat juga Muhammad Habib Riziq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, (Jakarta: CV. Ibn Sidah, 2004), 142.

negara, karena itu tidak bisa disebut sebagai nasionalisme agama. Para fundamentalis Islam menentang dan meruntuhkan tatanan sekuler yang ada dalam lembaga politik dan bermaksud menggantikannya dengan aturan Tuhan. Tatanan yang dibayangkan oleh mereka sungguh bukan merupakan sistem domestik, tetapi landasan bagi tatanan dunia baru yang mereka harapkan tertanam di tempat aturan itu tumbuh. Fundamentalisme tidak menjadikan agama sebagai iman dan kepercayaan, tetapi sebagai ideologi politik. Ia tidak menunjukkan kepercayaan-kepercayaan agama, melainkan lebih sebagai *weltanschauung* atau pandangan dunia (*worldview*) sosio-politik, yakni perhatian luas tentang watak negara, masyarakat, dan politik dunia, yang diartikulasikan dalam simbol-simbol agama, yang berusaha membangun tatanannya sendiri.¹⁰⁵

Proses radikalisme yang semakin mengeras ini tentu saja tidak dapat dilepaskan dari konteks zaman. Penerapan syariat Islam yang menjadi pokok perjuangan, setidaknya berdasarkan tiga faktor utama—teologis, demografis, dan sosio-politik.

Ideologi Islamis memperoleh dukungan yang tidak sedikit di kalangan aktivis Islam, yang pada masa Orde Baru, mendapatkan represi sehingga terpaksa bergerak di bawah tanah, dan baru mulai menunjukkan identitas politiknya secara terbuka setelah era Reformasi tahun 1998. Kelompok-kelompok fundamentalis Islam, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Pada saat yang bersamaan menguat pula gerakan radikalisme Islam seperti yang dilakukan oleh jaringan teroris Jama'ah Islamiyah (JI). Kuatnya resonansi ideologi mereka yang bahkan melampaui batas-batas teritorial negara, tak lain adalah berkat terbukanya keran-keran kebebasan berpendapat di alam reformasi, yang berhasil menciptakan kesan bahwa publik Muslim, paling tidak sebagiannya, mendukung pandangan mereka yang anti demokrasi.

Gerakan radikalisme memang tidak muncul begitu saja sebagai reaksi spontan terhadap gerakan modernisasi. Ia muncul dalam keadaan tidak berdaya akibat dari perubahan sosial yang besar. Kegagalan umat Islam selama ini disebabkan karena mereka tidak mampu menerjemahkan kebenaran agama dalam suatu program pencapaian. Ketidaktepatan terhadap ajaran-ajarannya menyebabkan umat Islam selalu mengalami ketertinggalan yang pada gilirannya cenderung merasa inferior dan sloganistik.

¹⁰⁵Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik Dan Kekacauan Dunia Baru*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

Kekerasan yang dilakukan oleh kelompok gerakan islamis didorong pula oleh munculnya peluang politik di tingkatan lokal melalui desentralisasi dan otonomi daerah. Sentralisme dimasa Orde Baru berkonsekuensi pada terlepasnya penguasaan akses terhadap sumber-sumber ekonomi yang dimiliki pada daerah-daerah. Fakta inilah yang merupakan motif utama kontestasi kekuasaan lokal. Kekerasan komunal di Indonesia di samping oleh faktor lain juga bersifat politis ketimbang kultural sehingga penjelasan politis sangat diperlukan untuk melihat dan menganalisis kekerasan yang terjadi.

Padaahal, di era 1980-an, Islam Indonesia menunjukkan karakter yang moderat seperti yang sudah diteliti oleh sejumlah intelektual. Di sinilah sebenarnya mulai terlihat posisi yang mulai tampak berseberangan, antara gerakan Islam radikal dengan Islam moderat di masa transisi ini. Walaupun gerakan-gerakan ormas Islam radikal dan protes anti-Amerika terus tumbuh, tetapi mereka tidak memperoleh cukup dukungan dari mayoritas penduduk Indonesia. Sebagian besar penduduk Muslim Indonesia adalah moderat dan toleran.¹⁰⁶ Momentum pergantian kekuasaan memang selalu disambut dengan wacana dan gerakan baru yang sebenarnya sudah pernah muncul sebelumnya. Perputaran sejarah selalu menunjukkan siklus memutar. Sehingga banyak bermunculan model gerakan yang sama di tahun-tahun sebelumnya. Munculnya fenomena radikalisme agama ini sendiri ditengarai oleh Armstrong sebagai tantangan besar di penghujung abad ini. Inilah temuan penting dalam buku *'The Battle for God'* yang diterjemahkan 'Berperang Demi Tuhan'. Tak ada peperangan tanpa menyertakan Tuhan. Dan banyak manusia bertuhan dengan cara berperang. Mereka memakai identitas ala orang Arab seperti: memanjangkan jenggot, atau memakai surban warna putih. Islamisasi, umumnya sering mereka samakan dengan Arabisasi.¹⁰⁷

¹⁰⁶Zainuddin Fananie et.al., *Radikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press dan The Asia Foundation, 2002), 107.

¹⁰⁷Armstrong menengarai bahwa sikap terlampau fanatik dalam beragama (*over fanaticism in religious faith*) sebagai penyebab utama adanya gejala destruktif ini. Paradigma sempit serupa inilah yang kemudian berandil menentang setiap upaya sekularisasi dan modernisasi yang terjadi di tubuh agama. Lahirlah absolutisme pemikiran --dengan "perisai" purifikasi ajaran agama-- yang memaksakan penafsiran literal terhadap pelbagai problema keummatan. Segala ihwal mesti dirujuk secara skriptural kepada sumber (hukum) tekstual yang serba baku. Lihat, Karen Armstrong, *The Battle for God* (terj.), (Mizan, Bandung, 2002)

Namun, perlu dijelaskan di sini bahwa kekerasan yang dilakukan oleh kelompok gerakan islamis didorong oleh munculnya peluang politik di tingkatan lokal melalui desentralisasi dan otonomi daerah. Sentralisme dimasa Orde Baru berkonsekuensi pada terlepasnya penguasaan akses terhadap sumber-sumber ekonomi yang dimiliki pada daerah-daerah. Fakta inilah yang merupakan motif utama kontestasi kekuasaan lokal. Kekerasan komunal di Indonesia di samping oleh faktor lain juga bersifat politis ketimbang kultural sehingga penjelasan politis sangat diperlukan untuk melihat dan menganalisis kekerasan yang terjadi.¹⁰⁸

Sebagaimana telah dibahas di muka, kejatuhan rezim penguasa Orde Baru pada tahun 1998 berakibat kepada perubahan relasi-relasi kekuasaan dalam kancah politik Indonesia. Krisis ekonomi yang terjadi sebelum kekuasaan Soeharto jatuh pada 21 Mei 1998, telah menjadi salah satu penyebab tumbangannya pemerintahan Orde Baru. Selama lebih dari satu dekade terakhir, tak terbantahkan, negara ini mengalami setidaknya empat akumulasi krisis besar yang tidak berdiri sendiri, namun memiliki dinamika sosial dan politik yang saling terkait. Pertama, krisis Timor Timur yang banyak mendominasi diplomasi politik internasional dan banyak menyita perhatian para pemimpin Indonesia. Kedua, krisis kesatuan nasional dan fragmentasi teritorial, di mana ancaman tersembunyi seperti tuntutan referendum pemisahan Aceh dari NKRI, membuktikan sesuatu yang jauh lebih sulit dan serius daripada kehilangan Timor Timur. Ketiga, krisis demokratisasi dan kegamangan transisi dari pemerintahan otokratik Soeharto ke pemerintahan yang lebih responsif dan akuntabel di mata rakyat, di mana para pialang kekuasaan dari pemerintahan sebelumnya masih memiliki cukup kekuatan untuk kembali dalam banyak bentuk penampakan dan wajah, serta menghambat perubahan sosial dan politik yang efektif. Dan keempat, krisis ekonomi berkepanjangan yang dimulai pertengahan tahun 1997.¹⁰⁹

¹⁰⁸Klinken, G.V. *Perang Kota Kecil; Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*, (Yayasan Obor Indonesia.Jakarta, 2007). Baca juga, Klinken, G.V., *Pelaku baru, Identitas Baru; Kekerasan antar suku pada masa Pasca Soeharto di Indonesia* dalam Dewi, F.A. Bevoir, H. Smith, G. Toll, R.(ed). *Konflik Kekerasan Internal: Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik*(YOI, LIPI, KITLV-Jakarta, 2005), 91

¹⁰⁹Chris Manning and Peter van Diermen, eds. *Indonesia in Transition: Social Aspects of Reformasi and Crisis*, (Singapore: ISEAS, 2000), xxiii-iv.

Situasi kaotik kejatuhan pemerintahan Soeharto ditandai dengan dimulainya reformasi menjadi angin segar bagi kebebasan dan demokrasi. Salah satu penanda dari perubahan tersebut adalah terbukanya ruang publik bagi aspirasi warga negara yang ingin menunjukkan identitas politiknya berdasarkan alasan-alasan primordial. Situasi ini dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok keagamaan yang dulu bergerak di bawah tanah untuk muncul ke permukaan, menyempal dari moderasi arus utama yang selama ini didominasi oleh Muhammadiyah dan NU dan ormas-ormas keagamaan lainnya. Kelompok-kelompok ini juga memandang kekuatan Islam arus utama itu kurang greget dalam menghadapi tantangan-tantangan baru yang datang dari luar dan mengancam Islam dan kaum Muslim. Mereka biasanya secara wacana mengambil bentuk pemikiran fundamentalis dan radikal serta alergi dengan semua jenis persentuhan atau pergulatan wacana yang datangnya dari luar terutama Barat.

Proses radikalisisasi yang semakin mengeras ini tentu saja tidak dapat dilepaskan dari konteks zaman dihadapi oleh kelompok-kelompok ini. Mereka sedang menghadapi ketegangan-ketegangan global pasca modernisme dan developmentalisme, yakni benturan globalisasi (fundamentalisme pasar) dengan fundamentalisme agama, dan benturan antarperadaban. Kelompok-kelompok radikal utama yang muncul dalam konteks nasional pasca reformasi itu meliputi Darul Islam, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam, dan Laskar Jihad. Dalam konstelasi lokal Solo, di samping kelompok-kelompok di atas terdapat juga kekuatan-kekuatan radikal lain seperti Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS), laskar-laskar lain, Forum Komunikasi Aktivis Masjid (FKAM) dan Jamaah Anshrout Tauhid (JAT), sebuah organisasi baru yang didirikan oleh Abu Bakar Ba`asyir setelah pengunduran dirinya dari MMI. Kelompok-kelompok di atas mempunyai persinggungan kepentingan dalam kerangka perjuangan menegakkan syariat Islam.

Mereka mempunyai kepedulian serupa agar negara memerhatikan dan menerapkan lebih serius syariat Islam, demikian juga masyarakat Muslim. Pandangan ini setidaknya berdasarkan tiga faktor utama—teologis, demografis, dan sosio-politik. Faktor pertama menekankan bahwa Islam dipandang sebagai agama yang menawarkan petunjuk dan solusi bagi semua aspek kehidupan sosial, kultural, ekonomi, politik, dan lain-lain. Pandangan ini membawa mereka pada keyakinan bahwa semua Muslim wajib mendasarkan semua bidang kehidupannya pada nilai-nilai dan ajaran Islam sebagaimana termaktub dalam syariat. Faktor kedua merujuk pada

fakta bahwa mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim (87%). Bagi mereka ini merupakan kenyataan bahwa Islam harus berfungsi sebagai legitimasi sosio-kultural dan politik, basis negara, atau setidaknya mengakui syariat Islam sebagai materi inti atau bagian integral dari konstitusi. Faktor ketiga menunjukkan bahwa hukum sekular positif tidak membawa pada perbaikan sosio-kultural, ekonomi, hukum, dan politik bagi Muslim.¹¹⁰

Ideologi Islamis yang dipelopori, misalnya oleh Abul A'la Maududi pendiri Jamati-i Islami, Pakistan, dan Sayyid Qutb, ideolog Ikhwanul Muslimin, Mesir, memperoleh dukungan yang tidak sedikit di kalangan aktivis Islam, yang pada masa Orde Baru, mendapatkan represi sehingga terpaksa bergerak di bawah tanah, dan baru mulai menunjukkan identitas politiknya secara terbuka pada era Reformasi ini. Kelompok-kelompok fundamentalis Islam, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Hizbuttahrir Indonesia (HTI), selama awal-awal reformasi secara terbuka menyuarakan ideologi politiknya di ruang publik. Pada saat yang bersamaan menguat pula gerakan radikalisme Islam seperti yang dilakukan oleh jaringan teroris Jama'ah Islamiyah (JI). Kuatnya resonansi ideologi mereka yang bahkan melampaui batas-batas teritorial negara, tak lain adalah berkat terbukanya keran-keran kebebasan berpendapat di alam reformasi, yang berhasil menciptakan kesan bahwa publik Muslim, paling tidak sebagiannya, mendukung pandangan mereka yang anti demokrasi.¹¹¹

Penelitian John L. Esposito dan John O. Voll,¹¹² menjelaskan dengan baik bahwa dari sekian banyak negara Islam, lebih banyak yang otoriter daripada yang demokratis. Dalam penelitiannya atas enam negara (Malaysia, Iran, Sudan, Aljazair, Mesir, Pakistan), terbukti hanya Malaysia dan Pakistanlah yang gerakan keagamaan dan rakyatnya mendekati kultur demokrasi. Sedang yang lainnya justru masih menjalankan gerakan radikal, fundamental, dan merongrong kekuasaan yang sah. Mereka juga menjelaskan, bahwa kesesuaian Islam dan demokrasi tergantung tradisi yang ada pada negara-negara masing-masing. Walaupun pemerintahan yang resmi dikuasai Islam hanyalah Iran dan Sudan, namun itu belum menjamin adanya

¹¹⁰Bahtiar Effendi, *Islam and the State in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2003), 218-219.

¹¹¹Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000), 34

¹¹²John L. Esposito and John Obert Voll, *Islam and democracy* (UK: Oxford University Press, 1996), 25

demokrasi di negara tersebut. Kenyataan di atas harus kita akui secara obyektif, bahwa meskipun Rasulullah di Madinah telah mewariskan Piagam Madinah yang menurut Robert N. Bellah lebih modern dari zamannya akan tetapi perilaku umatnya masih jauh dari sikap Nabi yang diteladaninya.¹¹³

Perluasan gerakan radikal Islam secara global yang berasal dari negara-negara seperti Afghanistan dan Pakistan, bahkan mulai merambah ke wilayah lain. Salah satunya terjadi peningkatan kelompok radikal Islam di Malaysia. Bahkan, di belahan wilayah lain seperti, di Philipina, khususnya di Mindanao, kelompok ini semakin meningkat melancarkan aksi-aksinya menuntut kemerdekaan. Belum lagi di Indonesia yang sudah mulai menampilkan aksi-aksinya secara konkret dalam bentuk tuntutan kembalinya Piagam Jakarta atau pemberlakuan syariat Islam oleh negara. Pergerakan Islam radikal pada masa ini memang terus merambah ke wilayah-wilayah yang berpenduduk mayoritas Muslim di seluruh dunia. Indonesia dan Malaysia, yang secara statistik berpenduduk mayoritas Muslim telah mengalami gejala globalisasi Islam radikal. Realitas ini dapat dilihat dari perkembangan kelompok Abu Sayyaf pimpinan Abu Bakar Janjalani di Filipina, Laskar Jihad dan Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, dan lain sebagainya di Indonesia, dan Kelompok Mujahidin Malaysia (KMM) sebuah organisasi di bawah payung PAS di Malaysia. Mereka dianggap telah mengembangkan operasi selama beberapa tahun terakhir, menghimpun dana, melatih milisi, materi dan pengalaman untuk melawan Barat (Amerika Serikat), di samping memperjuangkan Islam secara radikal. Karena itu, oleh media Barat, mereka sering disebut kelompok Islam fundamentalis.

Inilah yang pernah dikemukakan Oliver Roy, bahwa kelompok Islam neo-fundamentalis radikal (*radical neo-fundamentalism*) sejatinya adalah gerakan supra-nasional yang beroperasi lintas negara karena ada jaringan internasional yang melatih dan memberikan dana. Kelompok Islam fundamentalis ini berjuang dengan menggunakan simbol politik dan radikalisasi jihad untuk melawan Barat (termasuk Amerika Serikat). Dengan keluasan jaringannya, kelompok ini mudah memperluas wilayahnya ke berbagai negara. Tidak saja di negara-

¹¹³Robert N Bellah, *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional Society*, (New York: Harper & Row, 1970), 56

negara Islam mereka berkembang, tetapi juga merambah ke negara-negara non-Islam, bahkan di negara-negara Barat sekalipun.¹¹⁴

Fenomena menguatnya radikalisme agama adalah respons sistemik dari gelombang globalisasi komersialisme.¹¹⁵ Hal yang sama juga dikatakan Karen Armstrong bahwa radikalisme adalah kenyataan global dan muncul pada semua keyakinan sebagai respon atas masalah-masalah yang dimunculkan modernitas. Tak terkecuali dalam Islam, paham ini pun berkecambah luas di berbagai agama: Judaisme, Kristen, Hindu, Sikh, dan bahkan Konfusianisme. Gerakan radikalisme memang tidak muncul begitu saja sebagai reaksi spontan terhadap gerakan modernisasi.¹¹⁶ Ia muncul dalam keadaan tidak berdaya akibat dari perubahan sosial yang besar.¹¹⁷

Dalam catatan hariannya, Wahib memprediksikan bahwa kegagalan umat Islam selama ini disebabkan karena mereka tidak mampu menerjemahkan kebenaran agama dalam suatu program pencapaian. Ketidakepaan terhadap ajaran-ajarannya menyebabkan umat Islam selalu mengalami ketertinggalan yang pada gilirannya cenderung merasa inferior dan sloganistik.¹¹⁸ Dalam konteks ini, Islam muncul sebagai referensi identitas bagi pembentukan relasi-relasi

¹¹⁴Oliver Roy, *Genealogi Islam Radikal*, (Yogyakarta, Genta Press, 2005), 39

¹¹⁵Agusman Armansyah, *Rekonstruksi Kebinekaan dan Kekitaan*, TEMPO 16 Februari 2007

¹¹⁶Radikalisme pun cenderung dimaknai secara peyoratif dengan ciri eksklusif, absolutis, merasa paling benar dalam memahami sesuatu, dan melakukan hal yang terkadang bertentangan dengan arus utama. Tentu kalangan yang digelari paham ini merasa bangga karena mereka memaknainya sebagai sebuah ketaatan yang paling mendekati kesempurnaan ajaran Tuhan dan pemahaman tekstual terhadap kitab suci adalah paling benar. Lihat, Karen Armstrong, *Islam A Short History*, (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), 193.

¹¹⁷Lihat, Nurcholish Madjid, "Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang", *Ulumul Qur'an*, No., Vol. IV., 1993, 11

¹¹⁸Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam Catatan Harian Ahmad Wahib*, (LP3ES, Jakarta, cet. VI, 2003), 89-90. Dengan buku hariannya itu, Wahib kemudian dikenang sebagai salah seorang "ikon" gerakan pembaharuan Islam di Indonesia. Tidak seperti para pemikir atau pembaharu lainnya, Wahib tidak mempelajari Islam secara formal meski ia sebenarnya datang dari keluarga yang kental Islamnya dan pernah mencicip mengaji di pesantren di Madura. Baca juga, Abu Du Wahid, *Ahmad Wahib, Pergolakan, Doktrin dan Realitas Sosial*, (Resist Book, Yogyakarta, 2004).

kekuasaan yang baru. Sekarang wacana tentang keterlibatan Islam dalam ruang publik Indonesia telah meluas, tidak hanya pada tingkat gagasan, tetapi juga pada tingkat aksi. Islam sebagai sebuah kategori identitas tidak hanya berlangsung di pusat, tetapi justru lebih semarak di daerah.¹¹⁹ Dinamika Islam politik adalah bagian dari menguatnya sentimen politik identitas dalam konteks transisi politik Indonesia pasca Orde Baru.¹²⁰ Hefner menyebut mereka sebagai kelompok-

¹¹⁹Contoh paling jelas dari perubahan tersebut adalah munculnya fenomena perda (peraturan daerah) yang berbasis syariah. Selain diwarnai dengan perdebatan pada tingkat gagasan tentang apa yang dimaksud dengan perda syariah, isu tersebut pada praktik yang lebih luas telah menuai kontroversi. Bagi para pendukungnya, perda syariah dipandang sebagai solusi atas problem-problem yang dihadapi oleh masyarakat yang dipandang sedang berada dalam krisis. Sementara bagi para pengkritiknya, perda syariah adalah bentuk dari komodifikasi agama dalam kancah politik. Kalangan yang disebut terakhir berargumentasi dengan menunjukkan beberapa konvergensi, baik dalam pengertian waktu maupun pola-pola kecenderungan, antara wacana perda syariah dan momen-momen yang melibatkan kepentingan politik, misalnya pilkada (pemilihan kepala daerah langsung).

¹²⁰Pada tingkat lokal, dinamika tersebut terlihat dengan jelas dalam pertarungan kepemimpinan elit politik. Di Cianjur, setelah berakhirnya masa jabatan Harkat Handiamihardja pada 2001, Wasidi Swastomo tampil sebagai bupati yang baru. Masih pada tahun yang sama, Wasidi dengan segera mengkampanyekan apa yang disebut Gerbang Marhamah (gerakan pembangunan masyarakat berakhlakul karimah). Dalam sebuah konteks transisi politik Indonesia pasca Orde Baru yang membingungkan, kebutuhan akan sebuah kepastian identitas yang sifatnya moral tampak menemukan tempatnya. Begitulah Gerbang Marhamah yang seiring waktu semakin menemukan tempatnya di tengah kehidupan masyarakat. Contohnya terlihat dalam acara Ikrar Bersama Umat Islam Kabupaten Cianjur pada tanggal 1 Muharram 1422 H/ 26 Maret 2001. Acara tersebut berisi dukungan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Cianjur terhadap Gerbang Marhamah. Akhirnya, gagasan tersebut disepakati sebagai renstra (rencana strategis) yang dijadikan pedoman resmi bagi pemerintah kabupaten Cianjur dalam penegakan aturan-aturan sosial kemasyarakatan yang 'Islami' di Cianjur. Sebelum itu, Wasidi bahkan telah membentuk Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI) melalui SK Bupati Cianjur No. 34/2001. Lembaga ini mempunyai kewenangan penuh untuk menerjemahkan gagasan Gerbang Marhamah ke dalam seperangkat aturan teknis yang akan dijadikan acuan bagi pemda dan kalangan DPRD dalam proses legislasi. Meski demikian, para penganjur gagasan ini mengatakan bahwa Gerbang Marhamah sama sekali tidak mempunyai agenda untuk menjadikan Islam sebagai sumber hukum yang resmi. Mereka tetap berpandangan bahwa gagasan ini hanya ingin

kelompok kepentingan yang bergerak di antara negara dan masyarakat. Mereka memanfaatkan momen-momen politik untuk kepentingan tertentu. Kelompok-kelompok ini masuk ke dalam konflik-konflik horizontal, berperan secara ambigu sebagai protagonis atau antagonis, atau dua-duanya sekaligus. Mereka sering menggunakan isu agama dan politik identitas sebagai komoditas.¹²¹

Studi yang dilakukan oleh Robin Bush, dalam tulisannya, *Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom*, misalnya, menyimpulkan bahwa kemunculan peraturan daerah bernuansa syariah di beberapa tempat lebih menggambarkan hasil dari kontestasi elite dalam memperebutkan dukungan politik daripada gejala menguatnya radikalisme dan militansi Islam. Ini, misalnya, dapat dilihat dari fakta bahwa sebagian besar perda itu justru lahir dari

membenahi akhlak masyarakat Cianjur yang telah tercemari pengaruh-pengaruh dari luar yang merusak (Turmudzi, 2003). Lihat, Turmudzi, Endang, "Gerbang Marhamah: Langkah Penerapan Syariat Islam di Cianjur," dalam *Pengaruh Modernitas Terhadap Sikap Keberagaman Masyarakat: Penerapan dan Diskursus Politik Syariat Islam (Studi Kasus di Cianjur, Sulawesi Selatan, dan Jombang)* (Ed. Endang Turmudzi, Asfar Marzuki, dan Marzani Anwar), (Jakarta: PMB-LIPI, 2003).

¹²¹Selama masa Orde Baru, relasi antar kelompok, bahkan definisi-diri tentang kelompok tersebut, sebagian besar disusun dalam rangka proyek politik kekuasaan. Oleh karena itu, ketika penopang dari wacana tersebut telah berubah, masyarakat Indonesia tampak kebingungan untuk merumuskan identitas dirinya. Lihat, Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, (Jakarta: ISAI dan TAF, 2001) dan Robert W. Hefner, "Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia," dalam *Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Ed. Robert R. Hefner), (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001). Kebangkitan Islam sebagai sebuah ideologi politik terjadi tidak hanya di Indonesia tetapi juga di banyak negara Muslim. Salah satu tonggak penting dalam hal ini adalah Revolusi Iran pada 1979. Akan tetapi, meski berbekal semangat perlawanan terhadap hegemoni politik dan kebudayaan Barat, kebangkitan Islam juga menumpang ide dan praktik politik modern yang ditimba dari negara-negara Barat. Di banyak negara, Islamisasi selalu berbarengan dengan proses demokratisasi, meski dalam kasus tertentu, misalnya kemenangan FIS dalam pemilihan umum di Aljazair pada 1991, demokratisasi (yang sering dikacaukan oleh adanya standar ganda Amerika Serikat) bisa juga menjegal laju Islamisasi. Lihat juga, John L. Esposito and John Obert Voll, *Islam and democracy* (UK: Oxford University Press, 1996), 21

daerah yang bupati atau wali kotanya berasal dari partai nasionalis (Golkar, PDI-P, PKB). Alhasil, meningkatnya kekerasan agama tak dapat semata hanya dipahami sebagai persoalan intoleransi, juga produk dari pertarungan kekuasaan yang terfragmentasi. Dan, demokrasi sesungguhnya juga masih membuka peluang tegaknya toleransi asalkan pertarungan kekuasaan di tingkat lokal juga jadi perhatian dalam mengatasi masalah-masalah hubungan antaragama. Selain itu, jika kita mau belajar dari sejarah Orde Baru, menguatnya radikalisme sesungguhnya akibat dari tindakan rezim yang represif terhadap kelompok tertentu. Dengan demikian, jika orientasi dalam mengatasi radikalisme menggunakan pendekatan keamanan semata, hal itu justru dapat menjadi media bagi semakin tumbuh subur nya ide itu.¹²²

¹²²Bush menjelaskan bahwa kebanyakan peraturan yang diterapkan tidak secara spesifik mengandung esensi Islam, namun lebih merupakan nilai-nilai moral umum. Selain itu, Bush mencoba melihat apa sebenarnya motif di balik penerapan Perda Syariah tersebut oleh politikus lokal. Di beberapa daerah ditemukan bahwa diloloskannya perda tersebut sebenarnya hanya sebagai alat bagi politikus lokal untuk menarik massa dari golongan agama. Selain itu, di Sulawesi Utara misalnya, politikus lokal memakai isu Perda Syariah untuk mengalihkan tindak korupsi yang dilakukannya. Bush menyimpulkan bahwa kecenderungan penerapan Perda Syariah telah menurun dengan mengutip survey yang dilakukan PPIM. Berdasarkan survey tersebut, pada tahun 2007, 85% responden mengatakan bahwa ideologi negara selayaknya berbasis pada Pancasila bukan atas dasar agama tertentu. Begitu juga survey yang dilakukan LSI tahun 2006, dengan mengomparasikan survei sebelumnya tahun 2003 dan 2005; kecenderungan penerapan Perda Islam mulai mengalami penurunan sejak tahun 2005. Lihat Robin Bush, “*Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?*” dalam Greg Fealy dan Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. (Singapore: Iseas, 2008), 176

BAB IV

FRONT PEMBELA ISLAM (FPI)

SEBAGAI IDENTITAS SOSIAL ISLAM

A. Latar Belakang Berdirinya Front Pembela Islam

Front Pembela Islam (FPI) bukanlah partai politik. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa pasca reformasi tahun 1998 yang ditandai dengan maraknya kemunculan gerakan sosial keagamaan, FPI telah memainkan peranan besar dalam kehidupan politik di Indonesia dan menjadi salah satu gerakan sosial keagamaan yang cukup diperhitungkan keberadaannya meskipun salah satunya disebabkan justru oleh militansi dan aksi FPI yang oleh sebagian kalangan dianggap radikal.¹²³

FPI menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari hingar bingar kehidupan berbangsa dan bernegara pasca jatuhnya rezim orde baru dan berganti ke orde reformasi yang memang menjadi momentum terbukanya peluang bagi semua kekuatan sosial, ekonomi dan politik untuk turut andil berkiprah secara lebih leluasa. Adanya kesempatan itu dimanfaatkan secara baik oleh berbagai elemen masyarakat untuk mendirikan perkumpulan baik dalam bentuk partai politik maupun organisasi masa sebagai bentuk *bargaining position* untuk aktif terlibat dalam penyelenggaraan negara dalam arti luas tak terkecuali bagi Front Pembela Islam (FPI) sendiri.

Dalam konteks tersebut di atas, maka pada bab keempat ini penulis mencoba mengeksplorasi latar belakang histori kemunculan gerakan sosial keagamaan atau gerakan sosial yang menggunakan agama sebagai politik identitas pasca terberangusnya kesempatan untuk berkiprah yang dirasakan sebagian kaum muslim dalam kiprah baik di dalam maupun di luar pemerintahan khususnya pada saat rezim Orde Baru berkuasa selama 32 tahun lebih. Untuk mendapatkan hasil yang kontekstual maka pembahasan difokuskan pada profil Front Pembela Islam (FPI) sebagai identitas sosial Islam meliputi kajian tentang latar belakang berdirinya FPI, sejarah singkat atau riwayat hidup pendiri FPI sebagai tokoh yang identik dengan keberadaan FPI, dilanjutkan dengan posisi FPI sebagai identitas sosial Islam dan politik identitas FPI sebagai bentuk penguatan internal Islam

¹²³Bret Stephens “ *The Arab Invasion*” Dalam Hendri F Isnaeni, “*Indonesia, Wikileaks dan Jullian Assange*” (Jakarta, Ufuk Press, 2011), 45

Front Pembela Islam (FPI) dideklarasikan pada tanggal 25 Rabiutsani 1419 H bertepatan dengan tanggal 17 Agustus 1998¹²⁴, oleh sejumlah habaib dan ulama serta ribuan umat Islam di Jakarta. Maksud didirikannya organisasi ini adalah sebagai wadah kerjasama ulama-umat dalam menegakkan amar ma'ruf nahi munkar di seluruh sektor kehidupan. Menurut Rizieq, makna kata Front menunjukkan bahwa orientasi kegiatan yang dikembangkan FPI lebih pada tindakan kongkrit berupa aksi frontal yang nyata dan terang dalam menegakan amal makruf nahi munkar di atas, sehingga diharapkan dapat senantiasa berada di garis terdepan untuk melawan dan memerangi kebathilan baik dalam keadaan senang maupun susah¹²⁵. Dalam satu kesempatan Rizieq menegaskan bahwa dirinya dan FPI adalah penganut faham Ahlu Sunah Wal Jama'ah serta mengedepankan toleransi keagamaan yang tinggi bahkan terhadap non muslim yang berdampingan secara damai.¹²⁶ Hal ini untuk menjawab beberapa tuduhan yang dialamatkan baik kepada dirinya sendiri maupun FPI sebagai organisasi yang intoleran dan radikal.

Kelahiran FPI berbarengan dalam suasana reformasi di Indonesia. Sekitar tiga bulan setelah Presiden RI ke-2 Soeharto lengser dan dengan sendirinya terjadi pergantian dari orde baru ke orde reformasi. Suasana kebatinan para pendiri terhadap kenyataan semakin terpinggirkannya kiprah kaum muslim serta merajalelanya kemaksiatan di tengah masyarakat tanpa adanya upaya tegas dari pemerintah merupakan salah satu diantara munculnya dorongan didirikannya FPI.¹²⁷ Dalam perjalanannya, Front Pembela Islam(FPI) merupakan salah satu organisasi Islam yang cukup penting pasca reformasi Indonesia. Gerakannya yang kerap diwujudkan dalam tindakan –tindakan dan aksi-aksi yang tegas dan cenderung keras telah menimbulkan terapi kejut atau *shock teraphy* dan bahkan menjadi momok bagi sebagian anggota masyarakat. Jargon-jargon yang mereka pakai adalah seputar doktrin pembelaan kalimat Allah, lebih khusus lagi pemberlakuan syariat Islam, dan penolakan mereka terhadap Barat. Organisasi ini dengan cepat dikenal masyarakat sejak

¹²⁴ Habieb Rizieq, *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : Pustaka Ibnu Sidah, 2013), 3

¹²⁵----- *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : Pustaka Ibnu Sidah, 2013), 142

¹²⁶ Habieb Rizieq, Wawancara tanggal 10 Maret 2016

¹²⁷ KH. Misbahul Anam, Wawancara tanggal 14 Juni 2016

beberapa tahun belakangan. Hal ini berhubungan erat dengan kegiatan utama mereka, yaitu merazia tempat-tempat hiburan yang mereka percaya sebagai sarang maksiat seperti klub malam, diskotik, kafe, dan kasino¹²⁸. Kemunculan gerakan Islam radikal ini disebabkan oleh dua faktor: *Pertama* Faktor internal dari dalam umat Islam itu sendiri. Faktor ini dilandasi oleh kondisi internal umat Islam sendiri telah terjadi penyimpangan norma-norma agama. *Kedua* faktor eksternal diluar umat Islam, baik yang dilakukan rezim penguasa maupun hegemoni Barat¹²⁹.

Terkait tudingn bahwa organisasinya adalah gerakan radikal dan fundamental, Habib Rizieq memiliki alasan tersendiri, menurutnya stereotip itu muncul karena adanya opini yang tidak berimbang yang dialamatkan kepada FPI tanpa konfirmasi langsung melainkan hanya melihat sepak terjang FPI secara sepihak¹³⁰. Tetapi, Rizieq sendiri sebenarnya setuju FPI dikaitkan sebagai gerakan fundamental jika yang dimaksud dengan fundamentalisme itu adalah golongan yang teguh memegang ajaran agama, patuh kepada Allah SWT dan Rasul-Nya¹³¹. Padahal, stereotip tentang keterkaitan FPI sebagai kelompok fundamentalis Islam di Indonesia sebenarnya muncul karena organisasi ini sering melakukan aksi sweeping terhadap warga negara asing, diskotik, tempat-tempat yang diduga sebagai tempat pelacuran, sweeping terhadap warung yang tetap buka di siang hari di bulan Ramadan, dan juga penyerangan terhadap kelompok keagamaan yang keyakinannya dianggap sesat seperti jemaat Ahmadiyah. Jemaat Ahmadiyah diteror, bahkan diusir dari kampung halamannya oleh meeka. Masjid diserang, misalnya di Bulukumba, Makassar, dan Lombok. Bahkan di daerah yang disebut terakhir, sejumlah warga Ahmadiyah hidup di pengungsian.¹³²

¹²⁸Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 2004), 129.

¹²⁹Lihat juga, Khamami Zada, *Islam Radikal* (Jakarta, PT Teraju, 2002), 95-96.

¹³⁰ Habieb Rizieq, Wawancara tanggal 10 Maret 2016

¹³¹ Habibe Rizieq, *Dialog FPI Amarl Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : Pustaka Ibnu Sidah, 2013), 360

¹³²Tim Imparsial dalam Sukron Kamil “*Pemikiran Politik Islam Tematik : Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikourpsi*”, (Jakarta : Kencana, 2013), 223-224

Awal pelaksanaan reformasi pada tahun 1998 menjadi titik terlemah aparat penegak hukum dan pemerintahan Indonesia,¹³³ sehingga hal itu dimanfaatkan oleh sekelompok mafia, yang terdiri dari berbagai LSM untuk berupaya merusak negara Indonesia melalui cara yang amat sistematis dengan menyebarkan berbagai macam kemungkar. Hal tersebut mendorong para ulama, habaib, kyai serta para aktivis Muslim begitu antusias untuk mendirikan organisasi amar ma'ruf nahi munkar. Front Pembela Islam atau yang sering dikenal dengan FPI berdiri pada tanggal 17 Agustus 1998¹³⁴ atau bertepatan jeda empat bulan setelah presiden Soeharto lengser dari kursi kepresidenan,¹³⁵ bertempat di Pondok Pesantren Al Um kampung utan, Ciputat Tangerang Selatan. Front Pembela Islam berdiri dengan tujuan untuk menegakkan hukum Islam di negara sekuler. Organisasi ini dibentuk dengan tujuan untuk menjadi wadah kerjasama antara ulama dan umat Islam dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* di setiap aspek kehidupan selain sebagai wadah silaturahmi para ulama Islam Indonesia.¹³⁶ Selain itu alasan dibalik berdirinya FPI yang bagi sebagian kalangan dianggap sebagai gerakan islamis yang radikal ini mempunyai beberapa alasan yang dianggap oleh para penegak FPI sebagai suatu permasalahan yang harus diluruskan.

¹³³Al-Zastrouw Ng, *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 85-86.

¹³⁴FPI dideklarasikan pada 17 Agustus 1998 atau bertepatan pada 24 Rabiuts Tsani 1419 H) di halaman Pondok Pesantren Al Um kampung utan, Ciputat Tangerang Selatan. FPI didirikan oleh sejumlah Habib, Ulama, Mubaligh dan Aktivis Muslim seperti Habib Rizieq Shihab, Habib Idrus Jamalullail, Kyai Misbach serta beberapa ulama lain. Pendirian FPI ini berselang empat bulan dari lengsernya Presiden Soeharto, hal itu dikarenakan pada saat pemerintahan Orde Baru tidak mentolelir tindakan ekstrimis dalam bentuk apapun, sedangkan salah satu tujuan didirikannya FPI adalah untuk menegakkan hukum Islam di negara sekuler. Lihat, Xinhua, *Indonesian Police Urge Gov't To Outlaw Radical Group FPI* dalam <http://english.cri.cn/2947/2008/06/04/1722@365465.htm> diakses pada tanggal 21 Oktober 2015.

¹³⁵Dimasa Pemerintahan Orde Baru pembentukan ormas Islam seperti FPI ini tidak mungkin untuk dilakukan dikarenakan pemerintah selalu melakukan pencegahan yang bersifat represif. Syahrul Efendi, *Rahasia Sukses Dakwah Habib-FPI Gempur Playboy* (Jakarta: Yudi Pramuko, 2006), 62.

¹³⁶Basir Annas, *Sejarah Singkat Berdirinya FPI* dalam <http://sibukforever.blogspot.co.id/2012/05/sejarah-singkat-berdirinya-fpi.html> diakses pada tanggal 21 Oktober 2015.

Diantaranya adalah; *Pertama*, dikarenakan para pendiri FPI merasa bahwa umat Islam di Indonesia telah lama ditindas dan dizhalimi oleh oknum Militer dan penguasa yang kemudian mereka berangapan bahwa Pemerintah Republik Indonesia telah melanggar HAM. *Kedua*, telah banyak dan bahkan maraknya kemaksiatan yang merajalela di seluruh sektor atau sendi-sendi kehidupan umat manusia di Indonesia ini. *Ketiga*, adanya kewajiban dan rasa untuk menjaga dan mempertahankan harkat dan mertabat Islam serta umat Islam.¹³⁷

Front Pembela Islam juga memiliki pedoman yang dijadikan sebagai patokan dalam perjuangannya, diantaranya; pertama, Allah SWT. Adalah Tuhan kami dan Dia-lah tujuan kami. Kedua, Muhammad Rasulullah SAW adalah teladan kami. Ketiga, Al-Qur'an Karim adalah Imam kami (sumber segala sumber hukum Islam). Keempat, Al-Jihad adalah jalan kami (jihad tenaga, jihad lisan, jihad hati, jihad ibadah, jihad ilmu, jihad harta, jihad nafkah, dan sebagainya). Kelima, Asy-Syahadah (mati syahid) adalah cita-cita kami.¹³⁸

Front Pembela Islam berpandangan bahwa penegakan *amar ma'ruf nahi munkar* adalah satu-satunya solusi untuk menjauhkan kezhaliman dan kemungkaran. Front Pembela Islam (FPI) mempunyai keinginan kuat untuk selalu menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* secara utuh dan menyeluruh disetiap aspek kehidupan manusia yang kemudian akan terciptanya umat Islam yang sholihat yang hidup dalam baldah thoyyibah (negeri yang baik) dengan limpahan keberkahan dan keridoan Allah SWT.¹³⁹

FPI saat berdiri, memahami bahwa konteks sosial masyarakat sudah tidak pada fitrahnya lagi, untuk itu FPI didirikan bertujuan pertama, untuk mengembalikan ummat Islam kepada fitrahnya. Kedua, mendidik ummat untuk hidup mandiri. Ketiga, terciptanya bahasa persamaan pandangan dalam indahnya Islam yang sempurna dan bersifat universal. Keempat, menerapkan syari'at Islam secara utuh. Kelima, menumbuhkembangkan semangat dan kemampuan anggota untuk menguasai, memanfaatkan serta mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi bagi kesejahteraan

¹³⁷<http://vrrizal.blogspot.com/2012/05/sejarah-berdiri-fpi.html>

¹³⁸Rocky Sistarwanto, *Potensi Ideologisasi Analisis*, Dalam <http://lontar.ui.ac.id/file?file=digital/135817-T+27987-Potensi+ideologisasi-Analisis.pdf>, 22. Diakses pada tanggal 01 November 2015.

¹³⁹Rocky Sistarwanto, *Potensi Ideologisasi Analisis*, Dalam <http://lontar.ui.ac.id/file?file=digital/135817-T+27987-Potensi+ideologisasi-Analisis.pdf>, 21. Diakses pada tanggal 01 November 2015.

ummat manusia. Dengan demikian FPI didirikan mempunyai maksud, tujuan dan usaha untuk menegakkan amar ma'ruf nahi munkar di semua apek kehidupan.

FPI pun dalam menegakkan *amar ma'ruf* lebih menekankan metode lembut, dengan mengajak melalui jalan hikmah (baca ilmu dan amal). Melalui contoh yang baik maupun berdiskusi dengan cara yang santun. Sedangkan dalam menegakkan *nahi munkar* FPI melakukan penegakkan dengan jalan tegas, dengan langkah yaitu menggunakan kekuatan atau kekuasaan apabila mampu, apabila tidak kuat dengan lisan, dan apabila tidak mampu maka menggunakan hati yang tertuang dalam ketegasan sikap.

FPI memahami bahwa penyelamatan pribadi, dilihat sebagai kunci perubahan sosial. Mobilisasi level mikro dan dari dalam ini menarik bagi mereka yang mencari pengayaan dan pemenuhan pengalaman emosional, yang diciptakan selama pelaksanaan ritual dan pertemuan bersama. FPI mempunyai tujuan untuk menerapkan syariat secara kaffah. Dan merupakan ciri atau karakteristik aktivisme Islam dapat dihubungkan juga dengan corak pemahaman dan interpretasi kelompok ini terhadap doktrin yang cenderung bersifat *rigid* dan *literalis*. Kecenderungan penafsiran ini dapat dikaitkan dengan: (1) corak pengaturan doktrin; (2) kedudukan tradisi awal Islam; (3) *ijma'*; (4) kemajemukan masyarakat.

Munculnya kelompok Islam garis keras pasca Orde Baru, dipicu oleh latar belakang yang berbeda-beda, baik latar belakang ekonomi, sosial, politik, maupun agama. Namun di antara sejumlah faktor tersebut, agama menjadi faktor legitimasi dan identitas yang sangat penting. Kemunculannya senantiasa berhadapan dengan rezim yang dianggap sekuler, kapitalisme yang dipandang eksploitatif, yang berdampak pada kesengsaraan rakyat akibat kebijakan-kebijakan pemerintah yang tidak memihak kaum marginal. Fenomena menguatnya radikalisme agama adalah respons sistemik dari gelombang globalisasi komersialisme.¹⁴⁰ Dengan kata lain, semakin maju dan berkembang modernisasi, maka agama semakin kecil peranannya dan bahkan berangsur-angsur hilang.¹⁴¹

¹⁴⁰Agusman Armansyah, Rekonstruksi Kebinekaan dan Kekitaan Jum'at, *TEMPO* 16 Februari 2007

¹⁴¹Paling tidak ada empat faktor penyebab hal ini. Pertama, bangkitnya pemikiran ilmu pengetahuan modern yang membuat dunia dapat lebih dipahami dan dikelola secara rasional. Sebagai akibatnya, yang supernatural berangsur-angsur kehilangan tempat; kedua, diferensiasi lembaga-lembaga

Di sisi lain, secara politik, umat Islam bukan saja tidak diuntungkan oleh sistem, tetapi juga merasa diperlakukan tidak adil. Mereka merasa aspirasi mereka tidak terakomodasi dengan baik karena sistem politik yang dikembangkan adalah sistem kafir yang dengan sendirinya lebih memihak kalangan nasionalis sekuler ketimbang umat Islam itu sendiri. Para spesialis radikalisme Islam ini menurut Quintan Wiktorowicz—dia menyebutnya aktivisme Islam—secara aktif mencari kerangka baru untuk memahami persetujuan atas nama Islam. Mereka berusaha untuk mendirikan sebuah negara Islam, dan mengusung spiritualitas Islam melalui usaha-usaha kolektif sebagai respon dari ketegangan struktural yang mengakibatkan ketidakseimbangan sistem dan ketidakstabilan politik.¹⁴² Kenyataan ini juga menunjukkan bahwa peradaban modern belum mampu mengakomodasi kepentingan kelompok radikal.¹⁴³

Gerakan radikalisme memang tidak muncul begitu saja sebagai reaksi spontan terhadap gerakan modernisasi yang dinilai telah keluar terlalu jauh¹⁴⁴ yang lebih mengarah pada unsur dominasi, hegemoni, marjinalisasi serta ketidakadilan yang sesungguhnya melahirkan gerakan resistensi.¹⁴⁵ Radikalisme pun cenderung dimaknai secara pejoratif dengan ciri eksklusif, absolutis, merasa paling benar dalam

modern; ketiga, pemutusan hubungan antara negara dengan gereja di dalam pemerintahan yang demokratis berakibat afiliasi keagamaan menjadi sukarela; dan keempat, proses migrasi dan urbanisasi secara besar-besaran, dan komunikasi massa modern meruntuhkan cara-cara hidup tradisional (Lihat Peter Berger, *Reflections on the Sociology of Religion Today*, *Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 4 (Winter 2001), 443-444.

¹⁴²Quintan Wiktorowicz (ed.), *Aktivisme Islam Pendekatan Teori Gerakan Sosial* (Jakarta: Departemen Agama, 2007), 23-27

¹⁴³Tarmidzi Taher, *Masa Depan Islam dan Tantangan Radikalisme Global*, *Buletin* No. 156, 01-December-2006

¹⁴⁴Karen Armstrong, *Islam A Short History (Sepintas Sejarah Islam)*, (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), 193.

¹⁴⁵Selama ketidakadilan dalam bidang sosial, ekonomi dan politik tidak dapat dlenyapkan, maka, menurut mereka, aksi-aksi kekerasan dan teror akan tetap ada. Ada pula di antara mereka yang berpendapat bahwa tindakan kekerasan dan teror itu muncul akibat adanya ketimpangan dan ketidakadilan politik global. Pendukung opini ini mengaitkan aksi-aksi kekerasan dan teror yang dilakukan oleh sebagian Islamis radikal dengan hegemoni atau dominasi negara yang tak terkontrol, sering mengabaikan hukum internasional dan menganut standar ganda dalam konflik-konflik yang melibatkan umat Islam. Basam Tibi, *The Challenge of fundamentalism: Political Islam And The New World Disorder*, 1998.

memahami sesuatu, dan melakukan hal yang terkadang bertentangan dengan arus utama.

Dengan demikian, radikalisme tidak lebih dan tidak lain merupakan sebuah bentuk antitesa spontanitas dari sebuah komunitas yang tertindas oleh tekanan modernitas yang menjurus pada otoritarianisme dengan pengalaman yang berlangsung bertahun-tahun, berada di bawah bayang-bayang modernisme yang semakin membuat mereka termarginalisasi. Sehingga mereka mengalami *fobia* yang begitu berat dan akut.

Dalam konteks itu, Front Pembela Islam (FPI) lahir dan tumbuh besar dalam situasi politik, ekonomi, dan sosial budaya yang oleh pendukung gerakan Islam dianggap sangat memojokkan umat Islam. Gerakan Islam ini muncul dalam rangka mewujudkan cita-cita Islam, terutama menerapkan syariat Islam dalam masyarakat dan negara. Dengan arti kata lain, FPI memposisikan Islam sebagai sistem kehidupan yang total dan integral dalam seluruh aras kehidupan, termasuk politik, sebagai subordinasi dari agama. Munculnya FPI dan gerakan Islam lainnya pasca runtuhnya Orde Baru, merupakan fenomena yang biasa ketika pintu keterbukaan dibuka.¹⁴⁶ Dalam dunia

¹⁴⁶Pemikiran dan ideologi gerakan Islam radikal dalam sejarah perjalanan Indonesia, mulai dari gerakan Darul Islam (DI) hingga Jamaah Islamiah (JI), memegang teguh ketiga doktrin di atas. Dalam teks proklamasi DI misalnya dengan jelas disebutkan kewajiban umat untuk membentuk sebuah kekuasaan Islam karena hanya model kekuasaan itulah yang “diridoi” Allah. DI juga memperkenalkan konsep hijrah, yang berisikan seruan kepada warga Republik Indonesia RI –negara yang dianggapnya kufur– agar berpindah ke Negara Islam bentukan Kartosoewirjo. Tindakan pembunuhan dan serangan DI di daerah muslim yang tidak mendukung tujuan politiknya, juga didasarkan atas keyakinan bahwa meski mereka muslim tetapi dapat dihakimi sebagai kufur karena tidak mendukung jihad pendirian Negara Islam. Pembunuhan terhadap muslim yang bukan pendukung NII karenanya juga dijustifikasi sebagai bagian perang sabil. Gagasan tentang jihad sendiri telah ditulis Kartosuwirjo pada 1930, yang dilanjutkan kemudian dengan melahirkan konsep hijrah, dari “Makkah-Indonesia” menuju “Madinah-Indonesia”, pada 1940. Baru kemudian, seiring dengan konfrontasi yang makin keras antara gerakan DI dan pemerintah Indonesia pada 1950-an, konsep ini ditafsirkan dan diterapkan dalam bentuknya yang paling radikal. Konsep tentang jihad dan hijrah ini kemudian juga dapat ditemukan dalam retorika gerakan-gerakan islam radikal yang muncul setelahnya, misalnya dalam diri gerakan Komando Jihad era Orde Baru dan Jamaah Islamiah (JI) pasca reformasi. Semakin kebelakang, pemaknaan jihad dan hijrah juga semakin meluas. Apabila sebelumnya, jihad hanya merujuk

modern—sebagaimana disinyalir oleh Gellner—fenomena radikalisme Islam, tidak akan pernah punah, dan seperti kata Armstrong¹⁴⁷, menjadi tantangan besar di penghujung abad ini.

Sebagaimana telah dibahas dimuka, latar belakang pendirian FPI adalah merajalelanya kezhaliman dan maraknya kemaksiatan di tengah masyarakat, yang oleh karenanya –menurut FPI- telah terjadi kerusakan di mana-mana. FPI memiliki prinsip perjuangan *amar ma'ruf nahi munkar*. Rujukan ini didasarkan pada dalil Al-Qur'an yang menyatakan adanya perintah tersebut (QS.Ali Imran (3):104, 110) Dengan landasan tersebut, FPI mencoba merangkainya menjadi sebuah metode perjuangan. Dalam menegakan *amar ma'ruf*, FPI mengutamakan metode lemah lembut, sementara dalam menegakkan *nahi munkar* FPI menggunakan metode yang keras dan tegas.¹⁴⁸

Selain itu juga di balik berdirinya FPI didasarkan pada alasan yang dianggap oleh para pendiri FPI sebagai suatu permasalahan yang harus diluruskan. Diantaranya adalah; *Pertama*, para pendiri FPI merasa bahwa umat Islam di Indonesia telah lama ditindas dan dizhalimi oleh oknum Militer dan penguasa yang kemudian oleh karenanya mereka beranggapan bahwa Pemerintah Republik Indonesia telah melanggar HAM. *Kedua*, maraknya kemaksiatan yang merajalela di seluruh sektor kehidupan umat manusia di Indonesia.

kepada perjuangan nasional melawan kolonial Belanda, dan kemudian pada 1950-an menysasar kepada pemerintah yang “mendukung” komunis, tetapi dalam beberapa tahun terakhir makna jihad menjadi lebih bersifat internasional, mencakup perlawanan bagi siapa saja (pemerintahan) yang dianggap telah mendukung penindasan dunia Islam oleh Amerika Serikat dan Israel. Lihat, Chiara Formichi, *Islam and the Making of Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia*, (Leiden, KITLV Press, 2012), 34

¹⁴⁷Armstrong menengarai bahwa sikap terlampau fanatik dalam beragama (*over fanaticism in religious faith*) sebagai penyebab utama adanya gejala destruktif ini.Paradigma sempit serupa inilah yang kemudian berandil menentang setiap upaya sekularisasi dan modernisasi yang terjadi di tubuh agama.Lahirilah absolutisme pemikiran --dengan "perisai" purifikasi ajaran agama-- yang memaksakan penafsiran literal terhadap pelbagai problema keummatan. Segala ihwal mesti dirujuk secara skriptural kepada sumber (hukum) tekstual yang serba baku. Lihat, Karen Armstrong, *The Battle for God* (terj.), (Mizan, Bandung, 2002)

¹⁴⁸Lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafî Radikal di Indonesia*(Jakarta : Raja Grafindo, Persada, 2004) 147

Ketiga, adanya kewajiban dan rasa untuk menjaga dan mempertahankan harkat dan martabat Islam serta umat Islam.¹⁴⁹

Dengan sejumlah alasan tersebut, FPI sebagai aktivisme Islam, dalam perjuangannya selalu melawan terhadap segala yang dipandang berlawanan dengan ajaran Islam. Adanya semangat perjuangan FPI untuk berkiprah, menjadikan FPI memperluas wilayah perjuangan ke berbagai daerah di Indonesia seperti di Jawa Barat, Lampung, Palembang, Sumatera Utara, Jawa Timur, Sulawesi, Ambon, Maluku, Taul, Kalimantan. Saat ini sudah hampir semua propinsi terdapat cabang FPI yang tersebar kurang lebih di 30-an Propinsi.¹⁵⁰

Menurut Habib Rizieq, hukum yang paling benar adalah hukum Islam, yaitu hukum dari Allah. Hukum Islam yang tertera dalam teks suci (baca: Qur'an), adalah hukum yang paling baik (al-Maidah: 50). Selain hukum Islam tidak ada hukum yang benar, karena hukum selain Islam akan membawa kebobrokan dan akan mengantarkan kepada kehancuran peradaban.¹⁵¹

Pernyataan Rizieq di atas sesuai dengan prinsip perjuangan FPI. Para pendiri FPI sendiri mengadopsi lima prinsip perjuangan Islam yang diadopsi dari Hasan al-Banna, sebagai pedoman perjuangan FPI, yaitu :

Pertama, Allah Tuhan kami dan Dia-lah tujuan kami. Semua program dan segala bentuk kegiatan dalam perjuangan FPI harus berdiri atas dasar niat yang ikhlas karena Allah SWT.

Kedua, Muhammad SAW adalah teladan kami. Dalam setiap derap langkah perjuangan, FPI harus menjadikan Rasulullah sebagai teladan yang mencakup seluruh perilaku dan sikap hidup beliau dalam semua bidang.

Ketiga, al-Qur'an adalah imam kami. Al-Qur'an adalah sumber dari segala sumber hukum. Karenanya, FPI berupaya untuk memantapkan langkah perjuangan dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai petunjuk, pedoman dan imam yang harus dipatuhikan dijalankan.

Keempat, Jihad adalah jalan kami. Jihad dalam pengertian umum adalah menggunakan segala kemampuan untuk menegakkan

¹⁴⁹“Sejarah Berdirinya FPI”, <http://vrrizal.blogspot.com/2012/05/sejarah-berdiri-FPI.html>

¹⁵⁰Syahrul Efendi D. & Yudi Pramuko, *Habib-FPI Gempur Playboy*, Cet. Ke-1 (Jakarta: Yudi Pramuko, 2006), 52.

¹⁵¹ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 119.

kalimat Allah. Dalam konteks ini jihad memiliki ruang lingkup kerja yang sangat luas sehingga jihad mencakup sektor perjuangan Islam.

Kelima, asy-Syahadah adalah cita-cita kami. FPI menjadikan asy-syahadah sebagai bagian penting dari cita-cita. Semboyan perjuangan FPI adalah (hidup mulia atau mati syahid). Hidup mulia dan mati syahid adalah dua hal yang menyatu—satu sama lain saling menyempurnakan.¹⁵²

Lima prinsip perjuangan FPI di atas, menunjukkan bahwa FPI mempunyai tujuan untuk menerapkan syariat (Islam) secara kaffah,¹⁵³ dengan memahami bahwa al-Qur'an dan as-Sunnah telah mencakup segala aspek kehidupan. Ketaatan mutlak hanya kepada Tuhan, dan keyakinan bahwa Tuhan mewahyukan kehendak-kehendak-Nya secara universal kepada manusia, mengindikasikan bahwa gerakan FPI berusaha menghidupkan kembali praktek sosial-politik Nabi Muhammad SAW dalam konteks masyarakat sekarang yang telah berubah.¹⁵⁴ Dengan pemahaman seperti itu, FPI menghindari perbincangan intelektual, lebih mementingkan iman dan bukan diskusi, sebab rasionalitas hanya cenderung menjadi alat untuk melegetimasi kehendak hawa nafsu dalam “mempermudah-mudahkan” agama.¹⁵⁵

Dalam perjuangannya, FPI menolak sikap kritis terhadap teks suci dan interpretasinya, dan memahami bahwa teks mesti dipahami secara literal-tekstual, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam “kompromi” dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.¹⁵⁶ Karakteristik pemahaman FPI ini, sebagaimana dikemukakan Martin E. Marty, cenderung bersifat *rigid* dan *literalis* terhadap teks suci. FPI, dalam penafsirannya selalu mengaitkan terhadap doktrin atau teks suci, sejarah tradisi awal Islam, *ijma'*, dan kemajemukan masyarakat.

FPI memandang bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci.

¹⁵²Muhammmad Habib Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : CV. Ibnu Sidah, 2004) 142-154

¹⁵³AD/ART FPI Pasal 8.

¹⁵⁴Burhanuddin Muhtadi, *Demokrasi Zonder Toleransi Potret Islam Pasca Orde Baru*. Makalah disampaikan dalam Diskusi “Agama dan Sekularisme di Ruang Publik: Pengalaman Indonesia” di Komunitas Salihara, Rabu 26 Januari 2011.

¹⁵⁵Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 76

¹⁵⁶Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429.

Oleh karena itu FPI bertujuan untuk kembali kepada bentuk masyarakat ideal yang dipandang sebagai implementasi kitab suci.¹⁵⁷ Maka penegakan syariat menurut FPI merupakan sebuah jalan keluar. Menurut FPI, keterpurukan negara, disebabkan oleh begitu merajalelanya kezhaliman dan kemaksiatan.¹⁵⁸

William Blake, menegaskan bahwa seseorang dalam keputusan yang diimplementasikan dalam tindakan sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai yang diyakininya termasuk keyakinan beragama. Setiap orang, dengan keyakinannya (baca: agama) sangat besar pengaruhnya dalam membentuk bagaimana mereka melihat dunia.¹⁵⁹ Dengan keyakinan bahwa hukum Islam adalah hukum yang harus dipatuhi, maka bagi FPI, mengikuti ketentuan hukum Islam adalah sebuah kewajiban dan mengingkarinya adalah sebuah kemungkaran.¹⁶⁰

Menurut Habib Rizieq, diskriminasi hukum merupakan penyebab hancurnya suatu bangsa. Apabila hukum Islam ditegakkan, maka diskriminasi akan hilang.¹⁶¹ Ketimpangan hukum di Indonesia menurutnya disebabkan dua hal. *Pertama*, karena sistem hukum yang bobrok, oleh karena itu walaupun hakimnya baik tetap saja hasilnya bobrok. *Kedua*, sistem hukum yang dipakai adalah sistem hukum Barat, sehingga penjara adalah solusi utama untuk menekan kejahatan, padahal, menurut Rizieq, justru sistem tersebut tidak memberikan solusi yang baik. Sistem hukum yang baik adalah hukum Islam.¹⁶²

Dan seperti yang ditegaskan oleh Allan Menzies, keyakinan-keyakinan tekstual-normatif, bahwa hukum Islam adalah hukum yang paling ideal tersebut menjadi ikatan sosial yang saling mengikat antara

¹⁵⁷Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State*, 429

¹⁵⁸Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State*, 429

¹⁵⁹William Blake, “*God Save This Honorable Court: Religion as a Source of Judicial Policy Preference*”, Sage Publication, Inc. on behalf of the University of Utah, Political Research Quarterly, Vol. 65, No. 4 (Desember 2012), 814-826.

¹⁶⁰Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 119.

¹⁶¹Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 120.

¹⁶²Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 121.

komunitas tersebut.¹⁶³ Secara ideologis, FPI meyakini bahwa Islam menuntun umat manusia untuk hidup lebih bermakna dan berakhlak mulia. Karena pada dasarnya Islam adalah agama yang sempurna lagi menyeluruh (*kamil-syamil*), sehingga secara global dan terinci Islam mengatur berbagai masalah dan tata cara kehidupan manusia dalam sebuah masyarakat maupun negara.

Dalam menegakkan *amar maruf nahi munkar*, dan menjadikan Islam sebagai simbol perjuangan FPI tidak pandang bulu dalam melawan kemungkaran yang ada. Hal itu menjadikan FPI mengembangkan misinya ke berbagai daerah di Indonesia. Sejumlah permasalahan yang muncul seperti, prostitusi, perjudian, miras, narkoba, serta tempat-tempat maksiar seperti bar, diskotik, kafe yang terselubung, perjudian, prostitusi hingga kejahatan ilegal lainnya serta peredaran VCD porno¹⁶⁴ telah menggugah FPI untuk bertindak demi menyelamatkan umat dari berbagai bentuk kemungkaran¹⁶⁵

FPI mengempakkan sayapnya ke berbagai daerah di Indonesia seperti di Jawa Barat, Lampung, Palembang, Sumatera Utara, Jawa Timur, Sulawesi, Ambon, Maluku, Taul, Kalimantan. Hingga saat ini sudah hampir semua propinsi terdapat cabang FPI yang tersebar kurang lebih di 30-an Propinsi.¹⁶⁶ Konsep *amar ma'ruf nahi munkar* mempunyai nilai bobot besar, dan kepadanya kebijakan sebuah agama dan keduniaan bergantung.¹⁶⁷ Beberapa ayat al-Qur'an yang dijadikan pedoman oleh FPI dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* di antaranya, terdapat dalam surah al Luqman ayat `17. Ayat ini

¹⁶³ Allan Menzies, *History of Religion: A Sketch of Primitive Religius Beliefs and Practices, and of the Origin and Character of the Great Systems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), Dion Yulianto dan EmIrfan (terj.), *Sejarah Agama-agama, Studi Sejarah, Karakteristik dan Praktik Agama-agama Besar di Indonesia*(Yogyakarta: Forum, 2014), 99-102.

¹⁶⁴Syahrul Efendi D. & Yudi Pramuko, *Habib-FPI Gempur Playboy*, Cet. Ke-1 (Jakarta: Yudi Pramuko, 2006), 52.

¹⁶⁵Setiap organisasi memiliki garis kebijakan di dalam organisasinya. Garis kebijakantersebut ddibuat untuk sebuah konsep dalam membuat suatu kebijakan. Kebijakan merupakansuatu kumpulan keputusan yang diambil oleh seseorang pelaku atau kelompok politik dalam usaha memilih tujuan dan cara untuk mencapai suatu tujuan. Budiarjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), 20.

¹⁶⁶Muhammad Habib Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : CV. Ibnu Sidah, 2004) 142-154

¹⁶⁷M. Dhiauddin Rais, *Teori PolitikIslam*(Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 256.

menjelaskan bahwa ciri-ciri orang yang diteguhkan imannya di muka bumi adalah orang-orang yang selalu mendirikan sholat, menunaikan zakat, menyeru untuk berbuat yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang *munkar* serta berserah diri kepada Allah.

FPI menjadikan ayat-ayat diatas sebagai landasan dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* di Indonesia. Karena FPI beranggapan bahwa umat manusia adalah umat yang memikul amanat untuk menegakkan kebajikan dan menghancurkan kemunkaran. Maraknya isu-isu dan wacana penegakan syariat Islam dalam ruang publik Indonesia bisa dilihat sebagai upaya pencegahan dan perlawanan terhadap arus sekularisasi yang dibawa oleh kelompok-kelompok yang dituduh FPI dan kelompok Islam Fundamental lainnya.¹⁶⁸ Tuntunan syariat Islam “yang murni” merupakan proyek identitas utama yang diusung oleh FPI.¹⁶⁹

Dalam praktiknya, FPI tidak pandang bulu dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*, FPI juga tidak pernah mau berkompromi dengan individu atau masyarakat yang melakukan tindakan maksiat, atau mentolelir tindakan maksiat. Dalam kasus-kasus seperti ini FPI bertindak keras dan tegas. Dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*, seperti pencegahan terhadap kegiatan prostitusi, perjudian dan minum-minuman keras, FPI senantiasa melakukan koordinasi dengan aparat berwenang, ulama, tokoh masyarakat, dan warga masyarakat setempat. Sebelum FPI mengerebek suatu tempat yang dianggap maksiat, FPI meminta ijin terlebih dahulu ke Camat, Polres, Polsek, dan kemudian ke Kelurahan setempat. Hal itu, menurut FPI perlu dilakukan untuk menjalin kerjasama antara FPI dengan elemen masyarakat yang lain sekaligus sebagai bentuk penghormatan terhadap hukum yang berlaku.¹⁷⁰

Dalam realitas empiris, sejumlah isu yang dijadikan sebagai target atau sasaran, misalnya keberadaan “patung haram” yang sering dijumpai di ruang publik. Menurut FPI, patung haram tersebut banyak menuai protes dan reaksi keras dari kalangan umat Islam. Keharaman patung menurut FPI dikaitkan dengan syariat Islam yang mengatur

¹⁶⁸Habib Muhammad Rizieq Syihab. *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2008), 31.

¹⁶⁹Pembahasan mendetail bisa dilihat dalam laporan SETARA Institute (2011), terutama pada bab “Ragam Wajah Satu Cita-Cita”, 76-107.

¹⁷⁰*Konsep Amar Ma'ruf nahi munkar dalam Pandangan FPI*, dalam <http://digilib.uinsby.ac.id/10766/7/BAB%204.pdf> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

batasan-batasan haramnya sesuatu atau tidak. Persepsi syariat ini kemudian dijadikan FPI sebagai penafsiran dan penentuan bentuk-bentuk identitas budaya lokal yang sesuai atau tidak untuk diartikulasikan di ruang publik. Insiden perobohan patung di Purwakarta misalnya, FPI beranggapan bahwa patung tokoh pewayangan yang ditempatkan di ruang publik merupakan suatu bentuk pelanggaran syariat.¹⁷¹

Selain itu, FPI mengembor-gemborkan slogan “Stop Film Perusak Aqidah”. Dalam pemaparannya, FPI melakukan interpretasi terhadap poster film, kemudian diperkuat dengan menggunakan penafsiran terhadap isi film tersebut. Elemen-elemen poster dianalisis secara mendetail dengan menggunakan pembacaan elemen-elemen gambar. FPI berusaha menjelaskan kepada masyarakat luas bahwa didalam poster tersebut terdapat unsur-unsur yang menandakan bahwa film tersebut adalah film sesat yang dapat merusak aqidah umat Islam.¹⁷²

Pada tanggal 28 Oktober 1998 FPI mengeluarkan “seruan jihad” terhadap “pasukan Ninja”, seruan tersebut menerangkan bahwa pelaku/Dalang/Penyandang Dana/ dan atau siapapun yang terlibat dalam aksi ninja dalam perteroran terhadap para ulama dan kyai halal darahnya untuk ditumpahkan. Bulan berikutnya, 22 November 1998 terjadi insiden “Ketapang Meletus”, yang mengakibatkan terjadinya perusakan sebuah masjid di bilangan Ketapang, Gajah Mada, Jakarta Pusat oleh preman Ambon yang kurang lebih berjumlah 600 orang. Laskar pembela Islam yang diturunkan berhasil memukul mundur penyerang masjid tersebut. Para laskar FPI tersebut langsung dipimpin oleh Imam besar laskar FPI KH. Tb. M. Siddiq AR, di bawah komando ketua Umum FPI al-Habib Muhammad Rieziq bin Husein Syihab.

Selanjutnya tanggal 1 Desember 1998 FPI mengeluarkan surat dukungan perjuangan kepada segenap warga Rw. 14 Kel. Kebon Melati Kec. Tanah Abang, Jakarta Pusat dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* dengan menutup tempat-tempat maksiat dilingkungan sekitarnya yang menjadi sarang minuman keras, perjudian, pelacuran, dan premanisme yang telah mengganggu

¹⁷¹Lihat <http://forum.detik.com/purwakarta-tuntut-patung-bima-dicopot-t203340.html> diakses pada tanggal 01 November 2015.

¹⁷²Lihat <http://fpi.or.id/index.php/p=detail&nid=461>. Diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.

kamtibmas serta merusak nilai-nilai agama dan sosial kemasyarakatan.¹⁷³

Tanggal 16 Oktober 2001 FPI daerah Lampung memberangkatkan sebanyak 219 sukarelawan jihad ke Afghanistan. Para sukarelawan tersebut diberangkatkan dengan menempuh jalur negara lain seperti Malaysia dan Arab Saudi sebelum menuju Afghanistan. Para sukarelawan yang diberangkatkan terdiri dari berbagai elemen masyarakat seperti kalangan pelajar, petani, dan pedagang. Para sukarelawan tersebut ditanggung oleh FPI Lampung dengan menggunakan dana sumbangan dari para donatur, dan sebagian lagi menggunakan biaya sendiri.¹⁷⁴

Tanggal 21 November 2001 FPI menutup paksa diskotik sahabat dan diskotik dangdut bahagia Jakarta Barat yang masih tetap beroperasi di bulan Ramadhan karena bertentangan dengan SK Gubernur DKI Jakarta No. 108 Tahun 2001 perihal larangan dari berbagai jenis hiburan malam untuk beroperasi selama Ramadhan yang meliputi musik hidup, klub malam, bar, diskotik, mandi uap, panti pijat dan lain-lain.¹⁷⁵

Dan pada bulan Agustus 2005 FPI melalui selebarannya yang disebar pada media massa dan internet menjelaskan kronologis penutupan 23 rumah dan bangunan di Bandung yang disalahfungsikan sebagai tempat ibadah umat Kristen. Dari semua gereja liar tersebut melanggar SKB 2 Menteri 1970, dan ditutup oleh Aliansi Gerakan Anti Pemurtadan yang bekerjasama dengan 27 ormas Islam lainnya serta masyarakat sekitarnya sejak 2 September 2004 hingga 21 Agustus 2005. Beberapa gereja liar saat dirubuhkan oleh laskar FPI disaksikan oleh aparat dan pemerintahan setempat.¹⁷⁶

¹⁷³Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_aksi_Front_Pembela_Islam diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

¹⁷⁴Trias Kurniawan, *Sejarah Aksi Perjuangan Front Pembela Islam (FPI) & Laskar Pembela Islam (LPI) 1998-2008*, dalam <http://triaskurniawan.blogspot.co.id/2014/> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

¹⁷⁵Muhammad Pizaro Novelan Tauhidi, *Daftar Perjuangan FPI Berantas Kemungkaran dan Bantu Korban Bencana Alam*, dalam <http://www.syahidah.web.id/2012/02/> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

¹⁷⁶Abdul Rahman Wahid, *Sejarah Aksi Perjuangan Front Pembela Islam (FPI) & Laskar Pembela Islam (LPI) 1998-2008 (s/d 1 Juni 2008)* dalam <http://abdulrahmanwahid632.blogspot.co.id/> diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.

Begitulah, pemberlakuan syariat Islam dan berjuang menegakkan *amar maruf nahi munkar*, dijadikan alasan oleh FPI, terlibat aktif dalam melakukan aksi-aksi di sejumlah kota di Indonesia. Aksi sweeping disertai tindak kekerasan, terutama di tempat-tempat atau tempat-tempat tertentu yang digunakan untuk perbuatan maksiat. FPI adalah ormas yang paling rajin dan serius menangani masalah ini. Menurut FPI, persoalan kemaksiatan harus diselesaikan secara serius oleh negara. Penyelesaian yang tidak diselesaikan secara serius akhirnya membuat FPI bertindak sendiri.¹⁷⁷ Bahkan, Rizieq, secara terbuka mengancam akan berjihad menggulingkan Presiden SBY, pada perayaan Maulid Nabi, beberapa hari sebelumnya di markas FPI, jalan Petamburan, Jakarta Barat.¹⁷⁸ Ancaman itu akan direalisasikan apabila Presiden SBY tidak memenuhi tuntutan mereka mengenai perihal pembubaran Ahmadiyah, kelompok yang “sesat” dari ajaran Islam.¹⁷⁹

Selain memberantas kemungkaran, FPI juga aktif membela dan menolong sesama yang sedang tertimpa musibah tanpa memandang suku dan agama. FPI didirikan untuk membela Islam bukan membela umat Islam, oleh karena itu organisasi FPI ini didirikan untuk membela nilai-nilai Islam dan bukan membela orang-orang Islam. Sehingga sangat memungkinkan jika organisasi FPI ini membela non muslim, karena menolong non muslim itu juga merupakan bagian dari ajaran Islam.¹⁸⁰ Hal tersebut dibuktikan oleh FPI ketika terjadi tsunami di Aceh, FPI menurunkan sekitar 1.300 laskar yang dikirim secara bergantian selama setahun guna untuk melakukan evakuasi mayat dan membantu para korban. Laskar FPI mengevakuasi mayat-mayat

¹⁷⁷Dody S. Truna, “Konstruksi Narasi Islamisme Dan Pandangan Terhadap Radikalisme Dan Terorisme Ringkasan Hasil Penelitian Terhadap Organisasi Dan Gerakan Dakwah Islam Di Jawa Barat”, <http://www.fu.uinsgd.ac.id/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

¹⁷⁸Ririn Agustia, “Berani Bubarkan Ormas, FPI Ancam Gulingkan Pemerintah SBY”, *Tempo.co* (Kamis, 10 Februari 2011), <http://nasional.tempo.co/> (diakses 15 Desember 2015)

¹⁷⁹Andhika Perdana, dkk. “Pemberitaan Front Pembela Islam Dalam Majalah Berita Mingguan Tempo”, *EJurnal Mahasiswa Universitas Padjajaran*, Vol. 1, No. 1, (2012).

¹⁸⁰Purwanti, *Critical Review: Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003* dalam <http://www.academia.edu/5526716/CriticalReview> Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003 karya Eneng Purwanti diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.

sebanyak 70.000 mayat, kemudian mayat-mayat tersebut dikafani dan disholatkan serta dikuburkan oleh para laskar FPI.

Saat Sumatera Barat gempa, FPI menurunkan laskarnya untuk membangun sekolah-sekolah darurat agar para siswa dan siswi dapat belajar sehingga mereka bisa mengikuti ujian yang pada akhirnya para siswa dan siswi tersebut lulus.¹⁸¹ Pada saat gempa Yogyakarta pada tahun 2006 yang ditambah dengan letusan merapi, FPI menurunkan juga laskarnya untuk membangun posko-posko untuk pengobatan gratis, dokter gratis serta makan gratis. Selain itu juga FPI menurunkan laskar-laskarnya pada musibah tsunami di Pangandaran, Ciamis, Banjir di Poso, dan Kalimantan.¹⁸²

Tragedi Tolikara mendorong Front Pembela Islam (FPI) untuk mendesak pihak Kepolisian untuk segera mengusut dan memproses hukum para pelaku pelanggaran umat muslim menjalankan salat Idul Fitri serta pembakaran sebuah musholla di Tolikara, Papua yang terjadi pada hari Jum'at 17 Juli 2015 lalu. Atas dasar penistaan terhadap agama itu lah FPI mendesak Kepolisian untuk segera melakukan penegakan hukum yang seadil-adilnya terhadap pelaku agar amarah umat Muslim seluruh Indonesia dapat diredam.¹⁸³

Pada tanggal 17 Agustus 2015 yang bertepatan dengan hari kemerdekaan Republik Indonesia yang ke 70, Front Pembela Islam merayakan Miladnya yang ke 17. Dalam perayaan milad Front Pembela Islam tersebut, FPI menegaskan anak terus berjuang menuju NKRI bersyariah. Imam besar FPI Habib Rizieq mengatakan bahwa FPI juga akan tetap menjadi benteng ahlussunah wal jamaah (aswaja) yang akan terus berjuang menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*. Ketua FPI juga menegaskan bahwa fokus perjuangan FPI saat ini ada tiga, *Pertama*, FPI secara tegas menolak kebangkitan PKI di Indonesia. *Kedua*, menuntut pemerintah agar menyelesaikan tragedi Tolikara setuntas-tuntasnya, oknum yang terlibat penyerangan agar

¹⁸¹<http://forum.detik.com/apakah-media-massa-mengetahui-sebenarnya-perjuangan-fpi-front-pembela-islam-t367183.html> diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.

¹⁸²<http://ebooks-islam.blogspot.co.id/2012/02/ebook-islam-profil-sejarah-singkat-fpi.html>

¹⁸³Supriatin, *FPI Desak Polisi Segera Tindak Pelaku Kerusakan Tolikara* dalam <http://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-desak-polisi-segera-tindak-hukum-pelaku-kerusakan-tolikara.html> diakses pada tanggal 25 Oktober 2015.

bisa ditindak dengan hukum yang tegas. *Ketiga*, FPI akan selalu berjuang melawan berbagai paham sesat di Indonesia.¹⁸⁴

Dalam menjalankan misinya, FPI juga membentuk sebuah lembaga dakwah yang diberi nama Lembaga Dakwah Front (LDF). Lembaga Dakwah Front (LDF) merupakan sebuah lembaga otonom yang dibentuk oleh FPI dengan bertujuan untuk menjalankan kegiatan dakwah FPI yang berkaitan erat dengan aktivis FPI maupun masyarakat yaitu memenuhi kebutuhan dasar keagamaan bagi para aktivis FPI serta mentransformasikan nilai-nilai aqidah di tengah-tengah masyarakat.¹⁸⁵

Garis besar LDF adalah untuk mensosialisasikan dakwah di tengah-tengah masyarakat dengan mengadakan berbagai kegiatan keagamaan seperti tabligh akbar serta majelis-majelis ilmu di tengah-tengah masyarakat. Selain itu LDF berperan aktif melakukan safari dakwah ke tempat-tempat yang masih minim sentuhan dakwahnya. LDF juga rutin mengadakan acara-acara peringatan maulid Nabi Muhammad SAW, Isra' Mi'raj, dan acara-acara keagamaan Islam lainnya. LDF juga gencar melawan berbagai program Kristenisasi di berbagai daerah, LDF juga berhasil dalam mengembalikan keimanan ribuan warga Jawa Barat ketika mempercayai Ahmadiyah.¹⁸⁶

¹⁸⁴Lihat <http://tabligh.or.id/2015/milad-ke-17-fpi-tegaskan-perjuangan-menuju-nkri-bersyariah/> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

¹⁸⁵LDF sebagai lembaga dalam naungan FPI ini memiliki beberapa fungsi di dalam organisasi FPI. Pertama, fungsi pergerakan merupakan sebuah fungsi LDF dalam menterjemahkan da'wah sebagai bentuk perjuangan dalam mentransformasikan nilai-nilai Islam di Masyarakat. kedua, fungsi sebagai pengabdian untuk melaksanakan pentransformasian nilai-nilai dalam Islam di Masyarakat. Ketiga, Fungsi pengkaderan yang merupakan sebuah fungsi LDF dalam mencetak kader-kader Islami untuk mengemban visi dan misi LDF yang meliputi pembekalan dan pemberdayaan kualitas dan potensi anggota FPI. Keempat, fungsi pembinaan yang merupakan sebuah fungsi LDF dalam meningkatkan kualitas sumber daya insani meliputi aspek fikriah, ruhiyah, jasadiyah dan skill manajerial aktivis FPI. Dengan kata lain, LDF dibentuk tidak hanya sebagai suatu wadal dalam berkumpulnya para da'i FPI untuk silaturahmi semata, akan tetapi juga sebagai penggerak dakwah FPI dengan menambah wawasan keagamaan para anggota laskar FPI, termasuk didalamnya mensosialisasikan dakwah dengan menggelar majelis-majelis ilmu di tengah masyarakat diberbagai daerah. Al-Habib Muhammad Rizieq Syihab. *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2008), 198.

¹⁸⁶Arif Rahman Hakim, *Pencitraan Laskar Pembela Islam FPI dalam Mntransformasikan Nilai-Nilai Islam di Tengah Masyarakat* dalam

Dengan sejumlah rentetan aktifitas yang dilakukan oleh FPI di atas, tampak bahwa relasi agama sebagai kekuatan pendobrak, yang tidak hanya tidak hanya dengan perdamaian, tetapi juga dengan tindak kekerasan, mengindikasikan bahwa agama seringkali digunakan sebagai landasan ideologis dan pembenaran simbolis bagi tindak kekerasan yang dilakukan oleh FPI.

Menurut Haryatmoko (2000) setidaknya terdapat 3 (tiga) alasan mengapa agama memiliki kemungkinan untuk dijadikan landasan dan pembenaran tindak kekerasan. *Pertama*, adalah karena fungsi agama sebagai ideologi. Dalam fungsi ini agama kemudian menjadi perekat suatu masyarakat karena memberi kerangka penafsiran dalam pemaknaan relasi antar manusia, yakni sejauh mana tatanan sosial di anggap sebagai representasi religius, seperti yang dikehendaki Tuhan. Lebih jauh, fungsi perekat ini di sisi lain juga bisa menghasilkan banyak kontradiksi terutama jika dikaitkan dengan masalah ketidakadilan dan kesenjangan yang selalu menjadi pemicu lahirnya konflik dan bahkan acapkali melahirkan tindak kekerasan.

Kedua, adalah fungsi agama sebagai faktor identitas. Agama secara spesifik dapat diidentikkan kepemilikannya pada individu dan atau kelompok manusia tertentu. Kepemilikan ini memberi stabilitas, status, pandangan hidup, cara berpikir, etos dan sebagainya. Hal ini lebih mengkristal lagi bila dikaitkan dengan identitas lainnya seperti seksual (jenis kelamin), etnis (kesukuan), bangsa dan sebagainya. Konflik antar kelompok, etnis, bangsa, agama dan sebagainya sangat mungkin melahirkan tindak kekerasan dan dalam hal ini jargon, simbol, dan dalil agama seringkali digunakan sebagai alat legitimasi konflik tersebut.

Ketiga, fungsi agama sebagai legitimasi etis hubungan antar manusia. Berbeda dengan agama sebagai kerangka penafsiran, mekanisme etis ini bukan sakralisasi hubungan antar manusia, akan tetapi suatu hubungan antar manusia yang mendapat dukungan dan legitimasi dari agama. Padahal, di dunia apalagi dunia ketiga, ekonomi pasar sangat akomodatif terhadap rezim anti-demokrasi, yakni represif terhadap gerakan kesetaraan dan biang dari kekerasan struktural. Dengan demikian potensi agama untuk diikuti sertakan dalam tindak kekerasan sebagai 'landasan dan legitimasi' menjadi sangat terbuka.¹⁸⁷

<http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/26858/1/ARIP%20RAHMAN%20HAKIM-FDK.pdf> diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.

¹⁸⁷Haryatmoko, "Agama: Etika Atasi Kekerasan," dalam *Harian Kompas*, edisi 17 April 2000.

Akar kekerasan atas nama agama (kekerasan teologis), secara teoritis, sesungguhnya bisa kita lihat muaranya pada 2 (dua) hal utama yakni; (1) bagaimana peran agama dan, (2) bagaimana keterikatan pemeluknya terhadap agamanya masing-masing. Mengenai peran agama, sebenarnya terdapat 2 (dua) konsep penting dalam setiap agama yang bisa mempengaruhi para penganutnya dalam hubungannya dengan penganut agama lain yakni; (a) fanatisme dan, (b) toleransi. Kedua hal ini harus dipraktekkan umat beragama dalam pola yang seimbang. Sebab, ketidakseimbangan diantara keduanya akan melahirkan problem tersendiri bagi umat beragama.

Toleransi yang berlebihan dari umat beragama tertentu bisa menjebak mereka ke dalam pengaburan makna ajaran agama mereka, selain bahwa eksistensi agama mereka juga akan melemah karena dalam situasi ini orang terkadang tidak lagi komit dengan agama yang mereka anut. Agama bisa saja akhirnya hanya menjadi sekedar ritual belaka; karena agama yang bersangkutan sama derajat dan kebenarannya dengan agama lainnya yang ada. Sebaliknya, fanatisme yang berlebihan juga akan melahirkan sikap permusuhan terhadap penganut agama lain. Hal ini yang sering menjadi biang lahirnya konflik dan tindak kekerasan atas nama agama. Fanatisme yang berlebihan juga melahirkan *truth claim* (klaim kebenaran) yang bersifat eksklusif. Selanjutnya, eksklusivisme berimplikasi pada pandangan terhadap penganut agama lain sebagai musuh, sehingga melahirkan arogansi sosial, terutama ketika ia menjadi mayoritas. Dalam kondisi ini, kelompok eksklusif cenderung melakukan cara-cara pemaksaan dan tindak kekerasan atas nama agama kepada kelompok lainnya, sebagaimana yang dilakukan oleh FPI dalam aksinya.

Selain masalah fanatisme dan toleransi seperti di atas, agama juga mendorong penganutnya agar memiliki keterikatan dengan agama yang dianutnya. Keterikatan ini bisa diimplementasikan melalui bentuk-bentuk ritual (praktek keagamaan) secara ketat, selain dengan penghayatan tingkat tinggi kepada ajaran-ajaran agama mereka. Dalam situasi tertentu, tuntutan keterikatan ini bisa memunculkan sikap-sikap radikal, yang bahkan bisa menjurus kepada tindak kekerasan, karena hal itu berkaitan dengan upaya secara ketat menjalankan ajaran agama dan secara keras meluruskannya ketika agama mereka dianggap telah diselewengkan. Jadi, kekerasan atas nama agama bisa dikatakan tidak hanya sebagai kelanjutan dari fundamentalisme yang menguat, tetapi juga karena hadirnya tantangan dari 'pihak luar' yang juga menguat. Dalam konteks ini,

primordialisme juga muncul secara kuat sehingga kekerasan pihak luar yang dilawan kekerasan adalah salah satu manifestasi bentuk primordialisme tersebut.¹⁸⁸

Integrasi agama dan kekerasan memang bisa terjadi dalam banyak situasi dan kondisi. Charles Kimbal dalam bukunya *Kala Agama Menjadi Bencana* (2003),¹⁸⁹ menjelaskan 5 (lima) situasi dan kondisi, dimana agama sangat berpotensi untuk berintegrasi dengan tindak kekerasan.

Pertama, ketika agama mengklaim kebenaran agama sebagai kebenaran yang mutlak dan satu-satunya. Sebagai bukti, Kimbal mencontohkan suatu kasus tentang klaim kebenaran di kalangan Kristen Fundamental. Pada tanggal 10 Maret 1993 Michael Griffin menembak dan membunuh David Gunn yang menangani aborsi di luar klinik aborsi di Pensacola, Florida. Lima hari kemudian, pendeta Paul Hill muncul di acara televisi Donahue dan membenarkan tindakan Griffin. Kimbal sendiri mengakui bahwa klaim kebenaran adalah unsur utama dalam setiap agama, tetapi hal itu memunculkan beragam penafsiran.

Kedua, agama bisa melahirkan tindak kekerasan ketika dibarengi dengan ketaatan secara membabi buta kepada pemimpin agama. Kimbal mengemukakan sejumlah fakta tentang hal ini. Misalnya, gerakan *People Temple* pimpinan Jim Jones yang melakukan bunuh diri massal dengan cara meminum racun mematikan (*sianida*) di Guyana pada tahun 1970-an, sekte *Aum Shinrikyo* di bawah pimpinan Asahara Shoko yang menyebarkan gas mematikan di stasiun kereta bawah tanah di Jepang tahun 1990-an dan gerakan *Davidian Branch* pimpinan David Koresh yang melakukan bunuh diri massal dengan cara membakar diri di Texas, Amerika Serikat (AS) tahun 1990-an.

Ketiga, agama menurut Kimbal bisa berintegrasi dengan kekerasan ketika umatnya mulai merindukan zaman ideal mereka di

¹⁸⁸Afadlal dkk. , *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), 6-8.

¹⁸⁹Charles Kimball, *Kala Agama Menjadi Bencana* (terj. Nurhadi) (Bandung: Mizan Pustaka Agama, 2003). Di dalam buku ini Kimbal tidak hanya menjelaskan situasi-situasi dan kondisi-kondisi ketika agama berintegrasi dengan tindak kekerasan, tetapi juga menjelaskan prinsip keragaman agama (pandangan pluralis) sebagai hubungan multikultural dan antar iman. Menurut Kimbal, setiap agama memang memiliki jalan keselamatannya sendiri-sendiri sehingga klaim kebenaran yang menjadikan agama “berpotensi” melahirkan kekerasan haruslah ditolak.

masa lalu dan bertekad merealisasikannya kembali pada masa sekarang. Kimbal memberi contoh ide negara (agama) Yahudi seperti dicetuskan oleh Rabbi Mei Kahane yang berakibat terusirnya warga Rabdu dari daerah Judea dan Samaria.

Keempat, agama bisa berintegrasi dengan kekerasan ketika tujuan tertentu menghalalkan segala cara. Tujuan ini, menurut Kimbal, bisa dimotivasi karena berbagai hal seperti (a) karena mempertahankan tempat suci. (b) untuk melindungi ajaran agama yang dirasa sedang dalam bahaya. Misalnya, kasus pembubaran Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Parung beberapa waktu lalu oleh sekelompok orang yang menamakan diri mereka Gerakan Umat Islam Indonesia (GUII). GUII menilai kelompok JAI sebagai kelompok sesat dan menyesatkan sesuai fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) sehingga harus dibubarkan (dengan cara apapun) (c) untuk mempertegas identitas kelompok dari dalam dan (d) untuk mempertegas indentitas kelompok melawan orang luar. *Kelima*, agama bisa berintegrasi dengan kekerasan ketika perang suci (*holy war*) sudah dipekirakan.

Menurut Jurma Darmapoetra, FPI menginginkan agar syariat Islam menjadi ideologi bangsa Indonesia. Pancasila kembali terusik dan tergoyahkan posisinya dengan berbagai tindakan dan aksi yang dilakukan FPI. Organisasi ini juga telah mencoreng watak Islam yang humanis, pluralis dan ramah. FPI, telah menampakkan wajah bangsa barbar yang suka melakukan kekerasan tindakan yang dapat mengganggu masyarakat, kesejahteraan umum dan dapat mengakibatkan disintegrasi negara. Sekaligus menampar wajah Pancasila sebagai ideologi negara.¹⁹⁰

Khaled Abou El Fadl,¹⁹¹ pernah menyatakan, ketika sebuah kelompok atau individu sudah menganggap dirinya paling otoritatif

¹⁹⁰Jurma Darmapoetra, “*FPI dan Kesetiaan Bangsa Pada Pancasila*”, NU.or.id (diakses tanggal 15 Desember 2015).

¹⁹¹Khaled Abou Al Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (terj.), Arasy Mizan, 2003. Lihat juga, Khaled Aboe El-Fadl, *And God Knows The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, yang diterjemahkan dengan judul ‘*Melawan Tentara Tuhan Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang Dalam Wacana Islam*’, (Serambi, Jakarta, 2004). Dalam menjelaskan perbedaan antara pemahaman al-Qur’an yang toleran dan yang tidak toleran, Abou El Fadl menegaskan bahwa “kaum puritan mengonstruksi teologi mereka yang tidak toleran dan eksklusif dengan memahami ayat-ayat al-Qur’an secara tertutup, seolah makna dari ayat-ayat tersebut begitu tampak jelas – seolah-olah gagasan moral dan konteks

dalam menafsirkan ajaran keagamaan, pada dasarnya mereka dengan mudah akan terjerumus pada tindakan yang bersifat otoriter. Sebab batasan antara yang otoritatif dan otoriter sangatlah tipis dan mudah berubah. Aktivisme Islam mempunyai karakteristik, yakni pertama, tidak semuanya mereka melakukan tindakan kekerasan. Aktivis Islam sebagai aktor-aktor rasional yang bertindak dalam konteks peluang dan hambatan ketika menentukan keputusan tentang taktik yang tepat.¹⁹² FPI pun dalam menegakkan *amar ma'ruf* lebih menekankan metode lembut, dengan mengajak melalui jalan hikmah (baca ilmu dan amal). Melalui pemberian contoh dan suri tauladan yang baik. Berdiskusi dengan cara yang baik.¹⁹³ Sedangkan dalam menegakkan *nahi munkar* FPI melakukan penegakkan dengan jalan tegas, dengan langkahnya yaitu menggunakan kekuatan atau kekuasaan apabila mampu, apabila tidak kuat dengan lisan, dan apabila tidak mampu maka menggunakan hati yang tertuang dalam ketegasan sikap.¹⁹⁴

Kedua, resistensi pasif adalah karakteristik utama dari gerakan Islam yang berorientasi ke dalam. Aktivis-aktivis Muslim berusaha menumbuhkan kesadaran sosial dengan menjalankan secara sungguh-sungguh ritual-ritual agama: shalat, puasa, membaca al-Quran, dan menyisihkan harta untuk fakir miskin dan orang yang membutuhkan. Aktivisme kesalehan, kaum beriman mencapai transformasi personal dan membangun kritik wacana moral yang berhubungan dengan kekuasaan. Sebagai contoh, gerakan kepercayaan Nur dan tarekat Sufi percaya bahwa jika individu dibebaskan, transformasi sosial yang lebih luas akan menjadi mungkin.¹⁹⁵ FPI dalam usahanya melakukan kegiatan: pertama, dalam bidang ibadah, dawah dan fatwa. Kedua,

histories tidak relevan pada penafsiran mereka. Teks al-Qur'an mengandaikan para pembacanya akan membawa perasaan moral yang sudah ada pada teks. Dengan demikian, teks secara moral akan memperkaya pembaca, tetapi hanya jika pembaca secara moral memperkaya teks. Abou El Fadl, berpendapat bahwa kekasaran kaum fundamentalis dan pandangan reduktif yang mengatakan bahwa Islam adalah kode aturan yang sudah pasti tidak akan dapat bertahan ketika menghadapi pemahaman histories dan moral tersebut.

¹⁹²Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 171.

¹⁹³ AD/ART FPI Pasal 7 point 2.

¹⁹⁴ AD/ART FPI Pasal 7 point 3.

¹⁹⁵Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press. 1989), 25

hubungan dalam negeri, hubungan luar negeri. Ketiga, Membantu usaha di bidang pertahanan/keamanan dalam rangka bela negara/jihad.Keempat, Membantu usaha dibidang sosial, politik hukum dan hak asasi manusia. Kelima, Pendidikan dan kebudayaan. Keenam, Ekonomi, keuangan dan industri. Ketujuh, Riset dan teknologi. Kedelapan, Pangan, pertanian dan perternakan. Kesembilan, Pembangunan lingkungan.kesepuluh, Pengembangan informasi. Kesebelas, Kewanitaan. Kedua belas, Mengadakan kerja sama dengan badan lain, negeri maupun swasta, di dalam maupun luar negeri, selama tidak bertentangan dengan syariat Islam. Ketiga belas, Mengadakan usaha-usaha lain yang sah dan berguna bagi anggota, simpatisan organisasi dan masyarakat sesuai dengan maksud dan tujuan organisasi.¹⁹⁶

FPI memahami bahwa penyelamatan pribadi, dilihat sebagai kunci perubahan sosial. Mobilisasi level mikro dan dari dalam ini menarik bagi mereka yang mencari pengayaan dan pemenuhan pengalaman emosional, yang diciptakan selamapelaksanaan ritual dan pertemuan bersama. Kita perlu melihat gerakan-gerakan sosial ini sebagai protes moral melawan upaya pengenalan identitas dan normaperilaku yang baru. Emosi seperti marah, malu, dan sakit hati memainkan satu peran penting dalam mobilisasi ke dalam.Dalam kasus Turki, tarekat Sufi Naqshabandi telah menjadi institusi utama bagi mobilisasi ke dalam ini.¹⁹⁷

FPI mempunyai tujuan untuk menerapkan syariat secara kaffah.¹⁹⁸ Ciri atau karakteristik aktivisme Islam dapat dihubungkan juga dengan corak pemahaman dan interpretasi kelompok ini terhadap doktrin yang cenderung bersifat *rigid* dan *literalis*. Kecenderungan penafsiran ini dapat dikaitkan dengan: (1) corak pengaturan doktrin; (2) kedudukan tradisi awal Islam; (3) *ijma'*; (4) kemajemukan masyarakat. Bagi kaum fundamentalis, doktrin sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah adalah doktrin yang bersifat universal dan telah mencakup segala aspek kehidupan. Ketaatan mutlak kepada Tuhan, dan keyakinan bahwa Tuhan mewahyukan kehendak-kehendak-Nya secara universal kepada manusia adalah termasuk doktrin penting yang dipedomani oleh kaum fundamentalis. Kelompok ini lebih menekankan pada ketaatan dan kesediaan untuk

¹⁹⁶AD/ART FPI Pasal 9.

¹⁹⁷ Ozdalga, Elisabeth. 1999. *The Naqshbandis in Western and Central Asia*, (London: Curzon Press, 1999), 32

¹⁹⁸AD/ART FPI Pasal 8.

menundukkan diri kepada kehendak-kehendak Tuhan, dan bukan perbincangan intelektual. Karenanya bagi mereka lebih penting adalah iman dan bukan diskusi. Dalam pandangan mereka, iman justru akan membuat orang mengerti, dan bukan mengerti yang membuat orang menjadi beriman. Rasionalitas menurut kaum fundamentalis pada umumnya cenderung hanya menjadi alat untuk melegetimasi kehendak hawa nafsu dalam “mempermudah-mudahkan” agama.¹⁹⁹

FPI berdiri, lahir dari pemahaman bahwa umat Islam Indonesia dalam keadaan lemah disebabkan oleh kontrol sosial penguasa sipil dan militer yang lemah, pelanggaran HAM dan penindasan yang dilakukan oleh penguasa, serta adanya kesadaran untuk menjaga dan mempertahankan serta membela harkat dan martabat Islam dan ummatnya.²⁰⁰ Apa yang menjadi latar belakang timbulnya FPI senada dengan konsep Martin E. Marty, prinsip dasar aktivisme Islam dipilah ke dalam empat ragam: pertama, oposisionalisme. Setiap pemikiran dan arus perubahan yang mengancam kemapanan ajaran agama harus senantiasa dilawan. Acuan untuk menilai tingkat ancaman itu adalah kitab suci, al-Qur’an dan Sunnah. Kedua, Penolakan terhadap hermeneutika. Pada titik ini, teks suci serta-merta menjadi ruang yang kedap kritik. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks suci dan interpretasinya. Teks harus dipahami secara literal-tekstual, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam “kompromi” dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.²⁰¹

Ketiga, Penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman ini terutama muncul tidak hanya dari intervensi nalar terhadap teks, tetapi juga karena perkembangan masyarakat yang lepas dari kendali agama. Keempat, pengingkaran terhadap perkembangan historis dan sosiologis umat manusia. Kaum fundamentalis memandang bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Karena itulah, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis; dan tanpa peduli bertujuan kembali kepada

¹⁹⁹Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 76

²⁰⁰ AD/ART FPI.

²⁰¹Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429

bentuk masyarakat ideal yang dipandang sebagai implementasi kitab suci secara sempurna.²⁰²

Menurut Habib Rizieq, pemahaman keagamaan yang menyatakan semua agama sama dan benar adalah bertentangan dengan ajaran Islam karena al-Quran secara jelas telah menyatakan bahwa agama yang diakui di sisi Allah adalah Islam.²⁰³ Pemahaman Habib Rizieq sebagai pendiri FPI, didasarkan kepada pemahaman al-Quran bahwa agama satu-satunya yang diakui oleh Allah adalah Islam,²⁰⁴ dan karena Allah telah menyatakan bahwa agama yang diridoi hanyalah agama Islam,²⁰⁵ dan orang yang bukan beragama

²⁰²Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429

²⁰³ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*, (Jakarta: Suara Islam Press, 2013), 9-10.

²⁰⁴al-Quran surat *al-Imran* ayat 19:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Artinya: *Sesungguhnya agama [yang diridhai] di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian [yang ada] di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.*

²⁰⁵ Al-Quran surat *al-Ma'idah* ayat 3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِيَعْبَرِ اللَّهُ بِهِ وَالْمَنْخِيقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ
وَاللَّطِيخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ
يُبْسُ الدِّينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي
وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: *Diharamkan bagimu [memakan] bangkai, darah, daging babi, [daging hewan] yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan [diharamkan bagimu] yang disembelih untuk berhala. Dan [diharamkan juga] mengundi nasib dengan anak panah, [mengundi nasib dengan anak panah itu] adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk [mengalahkan] agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu ni'mat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barangsiapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Islam, orang-orang tersebut tidak diterima agamanya,²⁰⁶ Habib Rizieq mengakui akan perbedaan, sehingga beragama itu tidak bisa dipaksakan,²⁰⁷ akan tetapi menurut Habib Rizieq bahwa setiap orang bebas menerima atau mengakui kebenaran agama tertentu, akan tetapi ia pun bebas untuk menolak kebenaran agama tertentu, sehingga tidak boleh ada pemaksaan untuk meyakini kebenaran agama lain.²⁰⁸

Berdasarkan data-data di atas maka dapat dimengerti bahwa FPI merupakan contoh dari gerakan sosial Islam yang lahir dan tumbuh besar di Indonesia dan oleh karenanya memiliki kepedulian tinggi terhadap fenomena maupun perilaku menyimpang yang terjadi di tengah-tengah masyarakat yang menurut FPI merupakan sebuah kebatilan sehingga menuntut FPI untuk turun tangan langsung menyelesaikan persoalan-persoalan tersebut yang sayangnya seringkali dilakukan dengan cara-cara yang bertentangan dengan hukum positif di Indonesia.

B. Riwayat Hidup Pendiri Front Pembela Islam (FPI)

Habib Rizieq, lengkapnya Al Habib Rizieq bin Husein Sihab, lahir di Jakarta, 24 Agustus 1965. Pasang surut kehidupannya saat membidani kelahiran hingga mengawal keberadaan organisasi FPI dimulai pada tahun 2002 dimana ia dijebloskan dalam sel tahanan Polda Metro Jaya, lalu setahun kemudian ia kembali dipenjarakan di

²⁰⁶Al-Quran surat *al-Imra*>n ayat 85:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Artinya: *Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima [agama itu] daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi.*

²⁰⁷Al-Quran surat *al-Baqarah* ayat 256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya: *Tidak ada paksaan untuk [memasuki] agama [Islam]; sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepadabuhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*

²⁰⁸ Habib Rizieq Shihab, *Wawasan Kebangsaan Menuju NKRI Bersyariah* (Jakarta: Suara Islam Press, 2012), 36.

rumah tahanan Salemba Jakarta. Dan karena alasan sebagai provokator dan menghasut terkait penyerangan terhadap massa Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan atau AKKBB pada peristiwa Insiden Monas 1 Juni 2008, pada tanggal 30 Oktober 2008 Habieb Rizieq kembali divonis 1,5 tahun dan harus kembali mendekam di sel tahanan Polda Metro Jaya²⁰⁹.

Riwayat pendidikan sekolahnya dimulai di SDN 1 Petamburan –di lingkungan tempat tinggalnya, lalu dilanjutkan pada SMP 40 Pejompongan, SMP Kristen Bethel Petamburan Jakarta, SMAN 4 Gambir dan SMA Islamic Village Tangerang sampai tahun 1982. Di tahun 1983 ia kuliah di LIPIA Jakarta selama setahun dan mendapatkan beasiswa dari OKI untuk melanjutkan S1 di King Saud University jurusan Dirosah Islamiyah, Fakultas Tarbiyah. Tahun 1990 Rizieq menyelesaikan pendidikannya dan sempat mengajar di salah satu SLA di Riyadh Arab Saudi selama setahun lalu kembali ke Indonesia kemudian melanjutkan studi S2-nya di Universitas Antar Bangsa Malaysia. Relasinya yang kuat dengan FPI sebagai organisasi menyebabkan figurinya sangat identik dengan FPI. Bisa dikatakan bahwa FPI merupakan transformasi dari Habibe Rizieq dan bisa juga dikatakan bahwa Habieb Rizieq adalah FPI.²¹⁰

Habib Rizieq Shihab termasuk salah seorang tokoh fenomenal di Indonesia bahkan cenderung kontroversial. Keberaniannya dan semangatnya yang berapi-api sering berbuntut panjang dan membuatnya berurusan dengan polisi bahkan tak jarang harus

²⁰⁹Habieb Rizieq, *Dialog FPI Amal Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : Pustaka Ibnu Sidah, 2013). Dalam suatu kesempatan wawancara pada tanggal 10 Maret 2016, Habibe Rizieq menegaskan bahwa komitmennya untuk memerangi kemaksiatan dan kebatilan tidak pernah surut meski ia harus mendekam dalam balik jeruji. Menurutnya FPI akan tetap tampil pada garda terdepan jika umat Islam dan kaum muslim disakiti dan dihina. Bahkan ia menegaskan bahwa ia akan tetap turun ke jalan jika pemerintah tidak tanggap merespon fenomena-fenomena yang terjadi di masyarakat dan merugikan umat muslim khususnya. Hal itu kemudian dibuktikannya dengan turun langsung memimpin DPP FPI mengadvokasi korban pengusuran di masjid Luar Batang Penjaringan pada tanggal 18 April 2016. Baca <http://www.suara-islam.com/read/index/17881/Kunjungi-Korban-Pengusuran-Luar-Batang-Penjaringan--Habib-Rizieq-Serahkan-Bantuan-Rp100-Juta> diakses tanggal 17 Juli 2016

²¹⁰<http://ipulstory.blogspot.co.id/2011/12/biografi-habib-rizieq-syihab-oleh-budi.html> diakses 17 Juli 2016

membuatnya mendekam di jeruji besi sebagaimana telah dibahas di muka. FPI (Front Pembela Islam) sebagai organisasi massa yang didirikannya, sering mendapat sorotan tajam karena aksi-aksinya. FPI merupakan organisasi massa Islam yang mendapat cap radikal. Dalam beraksi, harus diakui FPI memang terlihat destruktif, dengan menghancurkan sarang-sarang maksiat. Apalagi di bulan Ramadan, sering diberitakan media elektronik, anggota FPI merazia rumah makan yang buka siang hari dan malamnya menyerang diskotek dan tempat hiburan malam.

Menurut Habib Rizieq, aksi tersebut tidak dilakukan dengan sembarangan. FPI tetap menggunakan strategi dan perencanaan yang matang sebelum melakukan aksi. Berita-benta miring yang dituduhkan pada dirinya dan FPI tak membuatnya surut langkah. Baginya, amar ma'ruf nahi nunkar, yang menjadi landasan gerakan FPI harus ditegakkan di bumi Indonesia. FPI yang telah berdiri lebih dari 1 dekade ini diklaim telah memiliki cabang di 30 Provinsi, 5 juta anggota dan 15 juta simpatisan. Sebuah angka yang cukup fantastis, mengingat organisasi ini tergolong baru dan mendapat cap negatif berbagai kalangan, termasuk dari umat Islam sendiri. Dalam banyak kesempatan,

Rizieq beranggapan, bahwa jumlah simpatisan yang banyak itu bisa dibaca sebagai indikasi bahwa masyarakat Islam tidak percaya lagi dengan kemampuan pemerintah untuk memberantas maksiat yang menggila. Tuduhan yang mengatakan bahwa aksi yang dilakukan FPI mengandung mudarat yang lebih besar dibantah Habib Rizieq, dengan mengatakan, kehancuran akibat minuman keras misalnya, jauh lebih besar dari kaca yang hancur atau bangunan yang rusak –katakanlah oleh sepak terjang FPI. Kemudian menurutnya, berapa banyak keluarga yang berantakan akibat kerusakan moral yang selama ini didiamkan pemerintah. Dalam pandangan FPI khususnya Rizieq, sebenarnya aksi FPI itu dilatarbelakangi keinginan untuk membangun moral yang lebih baik. Sementara Reformasi 1998 hanya menyentuh tataran sosial politik negeri ini.²¹¹

C. Front Pembela Islam (FPI) Sebagai Identitas Sosial Islam

Era politik kontemporer saat ini menunjukkan sebuah realitas kegamangan yang dialami bangsa Indonesia terkait menguatnya

²¹¹<http://tokohnesia.blogspot.co.id/2015/06/biografi-habib-rizieq-shihab.html> diakses 17 juli 2016

politik identitas. Agnes Heller²¹² mengasumsikan politik identitas sebagai politik yang memfokuskan perbedaan sebagai kategori utamanya yang menjanjikan kebebasan, toleransi, dan kebebasan bermain (*free play*) walaupun memunculkan pola-pola intoleransi, kekerasan dan pertentangan etnis. Oleh karena itu, bila dilacak dari sejarah Indonesia politik identitas yang muncul cenderung bermuatan etnisitas, agama dan ideologi politik. Terkait dengan kondisi bangsa Indonesia yang multikulturalisme, maka politik identitas dapat menjadi bahan kajian yang menarik untuk ditelaah.

Pola operasionalisasi politik identitas ini dapat kita jumpai pada realitas yang terjadi di masyarakat ditunjukkan dengan banyaknya perbenturan kepentingan dan fenomena ego sektoral, antara lain: *Pertama*, operasionalisasi politik identitas dimainkan peranannya secara optimal melalui roda pemerintahan. Hal ini sejalan dengan bergesernya pola sentralisasi menjadi desentralisasi, dimana pemerintah daerah diberi kewenangan untuk mengatur rumah tangganya sendiri dan pengakuan politik dalam pemilihan kepala daerah oleh konstituen di daerah masing-masing. Politik Identitas ini ditampakkan dengan maraknya isu etnisitas dan gejala primordialisme yang diusung melalui isu “putra daerah” dalam menduduki jabatan publik, isu etnis asli dan anti pendatang, dan isu etnis mayoritas dan minoritas. *Kedua*, wilayah agama sebagai lahan beroperasinya politik identitas. Dalam konteks Indonesia politik identitas itu dilakukan oleh kelompok *mainstream*, yaitu kelompok agama mayoritas, dengan niat “menyingkirkan” kaum minoritas yang dianggapnya “menyimpang” atau “menyeleweng”. Bersamaan dengan ini munculnya gerakan-gerakan radikal atau semi radikal yang “berbaju” Islam di Indonesia. Mereka memiliki *partner* dan *funding* di negara lain, yang juga memiliki gerakan anti-demokrasi, anti-pluralisme, hingga anti-nasionalisme. Secara ideologis, mereka mendapat inspirasi dan pengaruh dari gerakan Islamis dan Salafi yang semula berpusat di beberapa negara-negara Arab, kemudian dengan kecepatan tinggi menyebar ke seluruh dunia. *Ketiga* adalah wilayah hukum. Ini merupakan wilayah paduan antara wilayah negara dan agama, karena masing-masing memiliki aturannya sendiri. Pada sisi ini, politik identitas beroperasi dengan cara pembagian kekuasaan, di

²¹²Lihat Ubed Abdillah. *Politik Identitas Etnis*. (Magelang:IndonesiaTera, 2002), 22.

mana identitas kelompok akan memasukkan kepentingan identitasnya secara partikular. Kemungkinan modus kita akan menjadi dasar bagi hubungan politik identitas yang dibangun sangatlah besar. Namun demikian, hal ini tidak akan terjadi seandainya kepentingan dari politik identitas etnis yang bersifat minoritas tidak terjembatani melalui pengakuan hak-haknya untuk berpartisipasi di wilayah pembuatan keputusan hukum secara bersama.

Berdasarkan pada ketiga pola operasionalisasi tersebut, politik identitas cenderung mendistorsi wawasan kebangsaan yang secara perlahan dibangun oleh bangsa Indonesia. Menguatnya gejala politik identitas terutama akhir-akhir ini, lebih banyak dipengaruhi kepentingan politik praktis. Sehingga dasar kemajuan dalam ikatan persatuan dan kesatuan sebagai modal dasar tumbuhnya nasionalisme tidak pernah tuntas dalam proses pendefinisian tentang identitas ke-Indonesiaan. Dampaknya pada bangsa ini akan selalu muncul fenomena merebaknya respon-respon kultural di sejumlah daerah dengan persoalan baru terkait munculnya konflik antar agama, etnisitas, maupun kewarganegaraan. Konflik-konflik yang sama juga akan terjadi di tengah masyarakat, disebabkan beberapa kelompok masyarakat lebih mengedepankan identitas sempitnya, akibatnya kohesi sosial pun terganggu. Dalam kondisi ini, Bhineka Tunggal Ika sebagai salah satu pilar kehidupan berbangsa dan bernegara yang mampu menyokong keutuhan bangsa akan semakin terancam keberadaannya.

Dalam pemikiran politik Islam kontemporer, khususnya yang menyangkut kajian agama dan negara, setidaknya ada tiga model pemikiran: “sekularis”, “tradisionalis” dan “reformis”. Kelompok “sekularis” berpandangan bahwa Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sehingga aturan kenegaraan sepenuhnya menjadi wewenang manusia. Dari pandangan ini lahirlah pemikiran sekular yang memisahkan secara diametral urusan politik dan agama. Sebab jika dua otoritas itu bersatu, maka akan lahir absolutisme—dalam praktiknya, agama akan memaksa negara untuk melaksanakan kebijaksanaan tertentu.

Oleh karena itu sistem pemerintahan sekular dimaksudkan untuk mengurangi keterikatan antara pemerintahan dan agama, dan menggantikan hukum keagamaan dengan hukum sipil, serta menghilangkan perbedaan yang tidak adil dengan dasar agama. Pandangan seperti ini, misalnya pernah dikemukakan oleh Abdullah-i Ahmed An-Naim—seorang pemikir Muslim kontemporer kelahiran Sudan—yang mengatakan bahwa, masyarakat Islam hidup di bawah

negara berstatuskan sekular bukanlah fenomena baru, bahkan merupakan sebuah keniscayaan.²¹³ Di negara sekular memungkinkan adanya “netralitas negara terhadap agama”.²¹⁴

Sebaliknya pola “tradisionalis-revivalis” berpandangan bahwa Islam tidak hanya merupakan sistem kepercayaan dan sistem ibadah, tetapi juga sistem kemasyarakatan dan kenegaraan, sehingga ia lebih tepat disebut sebagai *way of life* bagi pemeluknya. Islam tidak membedakan hal-hal yang bersifat sakral dan hal-hal yang bersifat sekular.²¹⁵ Karena itu menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk mendirikan negara Islam dan melaksanakan syariat Islam secara *kaffah* (menyeluruh) dalam bentuk formalisasi hukum Islam.²¹⁶ Pandangan teokrasi seperti ini, di masa kontemporer

²¹³Abdullah-i Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta, LKIS, 1994), 84.

²¹⁴Abdullah-i Ahmed An-Na'im, *Syari'at, Negara dan Filsafat sekularisme* (Jakarta: CRSC UIN Jakarta, 2007), 72

²¹⁵Dari hasil survey yang dilakukan oleh Sukron Kamil membuktikan bahwa : “Tidak ada satu pun ahli teori politik Islam klasik dan pertengahan yang mempunyai pandangan bahwa Islam dan negara merupakan entitas yang terpisah” Lihat Sukron Kamil, “Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara” dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005, 138.

²¹⁶Selain Sayyid Quthb, di kalangan Sunni, tokoh yang mempromosikan ide negara Islam adalah Abul A'la al-Maududi. Menurut Maududi, agama tidak bisa hanya dijadikan urusan pribadi dalam kehidupan manusia. Kehidupan manusia tidak akan ada artinya jika yang diajarkan sandaran hanyalah budaya dan peradaban. Maududi secara total menentang gagasan pemisahan antara “din” dan “Syari'at”. Alasannya, selain keduanya tidak dapat dipisahkan, agama Islam sendiri juga tidak mengakui jalan hidup yang lain kecuali yang kita dapati dalam Al-Qur'an dan Syari'at, sebagaimana dirumuskan oleh para ulama terdahulu berdasarkan hadits dan Sunnah Rasul. Syari'ah berlaku kekal karena ia berpedoman pada wahyu Ilahi. Islam, kata Maududi, harus menjadi bagian integral dalam bagian kaum Muslim. Seluruh hidup mereka harus berazaskan Islam, baik dalam niatan maupun tindakan. Pemahaman, kesadaran, pemikiran, dan pandangan seseorang tidak boleh menyimpang dari apa yang digariskan oleh Islam. Agama harus membimbing seseorang dari awal kehidupannya dan selama perjalannya menuju akhirat serta harus membuatnya mampu melewati semua fase kehidupan ini dengan penuh keberhasilan. Maududi nyaris tidak memiliki kecenderungan untuk melakukan ijtihad atau reinterpretasi berbagai hukum Islam, karena itulah dia dianggap sebagai fundamentalis totok. Bagi

diantaranya dianut oleh Imam Khomeini. Khomeini adalah contoh seorang ulama yang telah mewujudkan negara Islam di Iran, dalam bentuk Republik Islam Iran. Menurutnya, dalam negara Islam tiada seorang pun berhak menetapkan hukum, dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan.²¹⁷ Negara yang tidak mendasarkan hidupnya atas dasar syariat Islam tidak dikatakan sebagai pemerintahan Islam,²¹⁸ dan karenanya—sebagaimana dikatakan oleh Quthb—bertentangan dengan prinsip tauhid.²¹⁹

Adapun pola “reformis” menegaskan bahwa Islam bukanlah agama yang semata-mata mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi bukan pula agama yang paripurna, yakni mencakup segala aturan yang serba detail dan rinci, termasuk aturan mengenai hidup kenegaraan. Menurut pendapat kelompok ini, tidak ada argumen teologis baik di dalam al-Qur’an maupun al-Sunnah yang mengharuskan negara untuk mengimplementasikan bentuk pemerintahan tertentu. Soal negara dan pemerintahan dalam pandangan kelompok ini lebih banyak diserahkan kepada ijtihad umat manusia.²²⁰

Maududi, pintu ijtihad tertutup sama sekali. Perumusan syari’at pada periode Islam awal didasarkan pada titah Ilahi dan, oleh karena itu, ia tidak perlu disesuaikan dengan kondisi yang tengah berlangsung. Banyak ulama dan cendekiawan lain yang bisa menerima perlunya penafsiran ulang dan penyesuaian syari’at namun bagi Maududi itu semua merupakan tindakan sesat yang tak berampun dan sepatasnya dikutuk. Lihat, Zafaryab Ahmed, “*Maudoodi’s Islamic State*” dalam Asghar Khan (ed.), *Islam, Politics and the State* (Petaling Jaya, Selangor: Ikraq, 1987), 57-75. Bandingkan dengan, Rifyal Ka’bah, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayan, 2004), atau Lihat Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 199-203.

²¹⁷Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 47

²¹⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 150-151.

²¹⁹John L. Esposito, *Islam dan Politik* (terj.) (Jakarta: Bulan Bintang, 1990) 187.

²²⁰A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara Studi Tentang Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996) 16. Lihat, Marzuki Wahid dan Abd Moqsiith Ghazali, “Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdatul Ulama” dalam *Istiqro’* Jurnal Penelitian Direktoral Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Volume 04, Nomor 1, 2005, 148-175.

Jika mengacu pada tiga model pemikiran politik di atas, maka jelas bahwa FPI berada dalam kelompok tradisionalis-revivalis. Sebagaimana telah dijelaskan, FPI lahir karena kekecewaan umat Islam pada masa Orde Lama dan Orde Baru. Di mana keputusan-keputusan politik pada masa itu dinilai sangat merugikan umat Islam. Padahal masyarakat Indonesia mayoritas adalah umat Islam. Dalam deklarasinya, dijelaskan bahwa FPI lahir sebagai sebuah bentuk pembelaan terhadap penindasan.²²¹ Oleh karena itu tujuan umum didirikannya FPI adalah untuk membangkitkan *ruhul jihad* dan menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* dalam ikatan ukhuwah Islamiyah.²²²

Apa yang diyakini FPI merupakan konsekuensi dari pemahaman mereka tentang *khairu ummah* (ummat yang terbaik). Bagi mereka untuk menjadi umat yang terbaik, kaum Muslim harus menjalankan apa yang disebut Al-Qur'an sebagai *amar ma'ruf nahi munkar* (menyeru kebaikan dan mencegah kemunkaran). Oleh karena itu, langkah yang dilakukan FPI untuk menciptakan masyarakat religius tidak ada cara lain selain dengan menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*.²²³

Doktrin tersebut di atas mengarah pada totalisme Islam. Menurut mereka, totalisme Islam hanya tercapai lewat penegakan syariat Islam. Penegakan syariat Islam merupakan keharusan yang tidak bisa ditawar. Piagam Jakarta adalah pintu gerbang untuk menegakkan syariat Islam di Indonesia yang memiliki asas legalitas "konstitusi" dan "historis" yang sangat kuat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dalam pandangan FPI, mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam, dan seluruh Presiden yang memimpin Indonesia

²²¹Slamet Ng, "*Critical Review: Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003*" Karya Eneng Purwati", <http://www.academia.edu/5526716/CriticalReviewGerakanDakwahOrganisasiIslamdiIndonesiaStudiAtasDakwahFrontPembelaIslamPeriode1998-2003karyaEnengPurwati> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

²²²Eneng Purwati, *Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003* Tesis (Ciputat, UIN Jakarta, 2005), 76-78.

²²³Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta : Rajawali Press, 2004) 141-142.

adalah dari kalangan Muslim.²²⁴ Maka hal-hal yang berkaitan dengan ritualitas agama, seperti Salat, Zakat, Puasa, dan Haji, bebas dilakukan—terlebih aturan pernikahan dan waris telah masuk ke dalam perundang-undangan negara. Karenanya, kegiatan yang berkaitan sosial keagamaan dan dakwah mestinya dapat berlangsung dengan aman.²²⁵

Menurut Habib Rizieq, Indonesia secara *de facto*, semenjak kemerdekaan telah menjadi “negara Islam”. Terlihat dalam pembukaan UUD 1945, tertuang pengakuan bahwa kalimat atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa.²²⁶ Bukti lain adalah dekrit Presiden Soekarno pada tanggal 5 Juli 1959. Dekrit tersebut memerintahkan untuk kembali ke Pancasila dan UUD 1945 yang dijiwai oleh Piagam Jakarta, yang isinya berintikan syariat Islam.²²⁷

Menurut Habib Rizieq, berdirinya negara Indonesia, dengan tidak menggunakan Islam sebagai landasan negara disebabkan penghianatan kaum sekuler. Tanggal 18 Agustus 1945, kaum sekuler telah merubah konsensus nasional berupa Piagam Jakarta 22 Juli 1945, dengan merubah kalimat “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.²²⁸

Dalam perspektif Rizieq, sebelum Indonesia merdeka, yakni sejak bangsa ini dijajah, lalu merdeka hingga saat ini, Indonesia sudah merupakan negara Islam. FPI, sebagai organisasi Islam Ahlusunnah wal Jama’ah (Aswaja), atau Sunni, berpegang pada definisi negara

²²⁴ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 158.

²²⁵ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 158.

²²⁶Lihat pada pembukaan UUD 1945 pada alenia ketiga berbunyi: *Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorongkan oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya .*

²²⁷Lihat Pancasila pada sila pertama bahwa Negara Republik Indonesia berlandaskan kepada Ketuhanan yang Maha Esa.Lihat juga di dalam pembukaan UUD 1945 pada alenia keempat dinyatakan bahwa Negara Republik Indonesia berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa. Lihat juga piagam Jakarta dituliskan bahwa susunan negara didasarkan kepada berdasarkan kepada: Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.

²²⁸Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 157.

Islam yang berada pada kitab-kitab kuning. Pemahaman Aswaja disebutkan, setiap negeri yang dikuasai oleh umat Islam, berpenduduk mayoritas Islam, dipimpin oleh orang Islam, lalu umat Islam dengan bebas melaksanakan ibadahnya, dan sebagian besar syariatnya bisa dijalankan, itu sudah dikategorikan sebagai negara Islam. Jadi bagi FPI, tidak perlu lagi mendirikan negara Islam Indonesia, karena negara ini adalah negara Islam yang bernama Republik Indonesia, yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.²²⁹

Rizieq juga menjelaskan bahwa, Islam sebagai agama mayoritas, mempunyai kontribusi besar dalam perjuangan kemerdekaan RI. Toleransi dan hubungan harmonis antar agama begitu kental, tercermin dalam penyusunan UUD 1945. Kontribusi Islam (umat) terlihat dalam penyusunan teks-teks kemerdekaan seperti yang disiapkan oleh BPUPKI. Islam pun mempunyai kontribusi sangat besar, sebagaimana yang diakui oleh Bung Tomo, yang mengatakan kalau bukan dengan *Allahu Akbar*, bagaimana kami mempersatukan negeri ini. Pembukaan UUD 45, tertulis dalam mukadimah bahwa berkat Rahmat Allah SWT negeri ini merdeka, dan dalam pembukaan UUD 1945 tertuang pula bahwa landasan negara yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa.²³⁰

Identitas ideologi Islam, lanjut Rizieq, merupakan momok yang menakutkan bagi kaum SEPILIS (sekularisme, pluralisme dan liberalisme).²³¹ Indonesia, terangnya, diakui atau tidak, sebelum merdeka atau setelah merdeka, sudah menjadi negara Islam, hanya lanjut Rizieq, belum *kaffah*. Hal tersebut terbukti dari mayoritas penduduk Indonesia muslim, presiden dan wakil presidennya pun muslim hingga saat ini.²³² Karena itu, hukum haruslah berdasarkan kepada hukum Islam, karena penerapan hukum Islam belum

²²⁹<https://www.facebook.com/DukungHabibRizieqPresiden2014/posts/353538994726230> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

²³⁰Edy Haryadi dan Erick Tanjung, "Wasekjen FPI Ja'far Shodiq: Demokrasi Itu Tidak Ideal Untuk Indonesia", <http://sorot.news.viva.co.id/news/read/437004-wasekjen-fpi-ja-far-shodiq---demokrasi-itu-tidak-ideal-buat-indonesia-> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

²³¹ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 157-158.

²³²Rasul Arasy, *FPI: Indonesia adalah Negara Islam tetapi belum Kaffah* dalam <http://www.arringmah.com/read/2011/06/08/13211-fpi-indonesia-sudah-negara-islam-tetapi-belum-kaffah.html#sthash.PdqNQ9XT.dpuf> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

sempurna, maka umat Islam wajib memperjuangkan Syariat Islam, untuk diterapkan di Indonesia.²³³

Dalam pandangan Rizieq, umat Islam tertipu dan terjebak dalam perangkap demokrasi. Menurutnya, banyak orang yang berbicara demokrasi, padahal dia tidak tahu apa itu demokrasi. Banyak tokoh mengaku demokrasi sejati, padahal dia tidak paham jati diri seseorang demokrat murni. Banyak pihak mengklaim berjuang menciptakan suasana demokratis, padahal dia sendiri bingung mendefinisikan suasana demokratis. Demokrasi, jelas Rizieq, telah menciptakan kehancuran di banyak negeri. Demokrasi telah menciptakan sistem korup di seantro dunia. Demokrasi telah menebarkan persaingan dan perebutan kekuasaan. Demokrasi telah memecah belah persatuan dan kesatuan bangsa di berbagai negara. Demokrasi adalah monster yang telah melahirkan diktator-diktator kelas dunia. Itulah sebabnya, jelas Rizieq, demokrasi sering diplesetkan menjadi *democrazy*.²³⁴

Dengan alasan itu, maka FPI secara intens menuntut diberlakukannya syariat Islam di Indonesia. Hal ini bisa dilihat bagaimana FPI memandang Pemilihan Umum (Pemilu) tahun 2014 sebagai keadaan darurat bagi umat Islam. Sebagai contoh dalam soal kepemimpinan non-Muslim, sebagaimana yang terjadi dalam kepemimpinan Ahok sebagai Gubernur DKI. Dalam soal ini, Ahok dipermasalahkan, dan bahkan hendak dilengserkan oleh FPI (Front Pembela Islam). Alasan utama FPI menolak Ahok sebagai gubernur DKI lebih banyak dilatari oleh faktor perbedaan agama, bahwa Ahok tidak menganut agama mayoritas (Islam). Akibatnya, organisasi kemasyarakatan yang memang dikenal dengan slogan *amar ma'ruf nahi munkar* ini melakukan demonstrasi dan menolak secara tegas kepemimpinan Ahok, dan bahkan dikabarkan akan membuat Gubernur tandingan.²³⁵

Dalam masalah pembentukan undang-undang pemilihan langsung oleh DPR, FPI ikut memberikan pendapat dalam pemilihan pemimpin atau gubernur DKI Jakarta. FPI beserta beberapa komunitas keluarga Betawi berdatangan. Mereka menolak Ahok menjadi Gubernur DKI dikarenakan beliau bukan dari Muslim dan juga

²³³ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 159.

²³⁴ Habib Rizieq Shihab, *Wawasan Kebangsaan Menuju NKRI Bersyariah*. (Jakarta : Suara Islam Press, 2012), 109.

²³⁵“FPI dan Ahok dalam Keber-Agama-an”, <http://lifestyle.kompasiana.com/> (diakses tanggal 14 November 2014).

seorang Tionghoa. Selain itu juga, FPI mengajukan laporan mengenai perbuatan fitnah, pencemaran nama baik serta perbuatan tidak menyenangkan Ahok kepada FPI.²³⁶

Menurut FPI, orang-orang yang dipilih untuk menjadi penyelenggara negara yang memiliki kekuasaan untuk mengatur umat, tidak menimbulkan kemudharatan yang lebih besar bagi umat Islam di Indonesia. Sebagai suatu situasi yang darurat maka umat Islam tidak boleh larut dan terjebak pada kenikmatan sesaat yang ditawarkan oleh demokrasi. Kewajiban umat Islam adalah mengembalikan sistem pemilihan kepemimpinan yang berbasiskan Syura. FPI berpendapat pemilu merupakan sistem pemilihan untuk merekrut para pejabat publik yang berbasiskan pada ideologi sekulerisme dan liberalisme. Ideologi sekulerisme, pluralisme dan liberalisme agama sudah di fatwa haram oleh majelis ulama Indonesia melalui fatwa No. 7/MUNAS/VII/MUI/11/2005.

Menurut FPI melalui sistem ideologi sekulerisme, pluralisme dan liberalisme inilah kaum *kuffar* melakukan penjajahan pemikiran, budaya, politik dan ekonomi terhadap umat Islam. Oleh karenanya umat Islam harus melawan dan membebaskan diri dan bangkit dari penjajahan pemikiran, budaya, politik dan ekonomi ini.²³⁷

Sejumlah pemerintah daerah, menerapkan beberapa larangan pada jenis-jenis kegiatan agama tertentu, khususnya pada agama-agama yang tidak diakui dan aliran "yang menyimpang" dari agama yang diakui. Pemerintah tidak menggunakan kewenangan konstitusionalnya untuk meninjau atau mencabut peraturan daerah yang melanggar kebebasan beragama.²³⁸ Penghakiman yang dilakukan

²³⁶Almaidah Nur Intan Almunaware, dkk. "Analisis Isi Berita Kontroversi Basuki Tjahaja Purnama Dalam Konteks Pengangkatan Gubernur DKI Jakarta Pada Surat Kabar Tribun Manado", *e-Jurnal Acta Diurna*, Vol. IV, No. 3 (2015).

²³⁷A. Z. Muttaqin, *Sikap FPI dalam Pemilu 2014: Darurat Bagi Umat Islam*<http://www.annah.com/news/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

²³⁸Pada September 2008, misalnya, pejabat Gubernur Sumatra Selatan mengeluarkan Surat Keputusan Gubernur yang isinya melarang Ahmadiyah. Keputusan tersebut menyatakan bahwa "Ahmadiyah dilarang di provinsi tersebut karena aliran tersebut tidak sejalan dengan ajaran Islam." Larangan di tingkat daerah mendapat dukungan dari pejabat-pejabat dari kanwil Departemen Agama, jaksa daerah, perwakilan dari MUI daerah serta organisasi Islam lainnya, termasuk akademisi dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Fatah di Palembang. Sebelum larangan, beberapa kelompok konservatif dibawah payung organisasi Forum Umat Islam (FUI),

oleh Front Pembela Islam (FPI) terhadap aktivis Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB), misalnya, merupakan aksi-aksi yang menunjukkan bahwa FPI tidaklah main main dalam memperjuangkan Syariat Islam.

Demikianlah, berdasarkan keterangan di atas menunjukkan gerakan keagamaan yang berkarakter islamis-fundamentalis seperti FPI, merupakan fenomena penting yang turut mewarnai citra Islam kontemporer di Indonesia sekaligus memberi dampak penilaian negatif terhadap karakter Islam yang moderat dan penuh rahmat. Istilah Islam fundamentalis sebagai sebuah kesatuan dari berbagai fenomena sosial keagamaan dari kelompok-kelompok muslim yang sedemikian kompleks. Berdasarkan karakteristik-karakteristik yang menjadi platform gerakan fundamentalis di Indonesia, terdapat beberapa kelompok yang diasumsikan sebagai kelompok Islam fundamentalis, selain FPI, di antaranya adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah (FKAWJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Laskar Jihad.²³⁹

Landasan teoritis yang digunakan oleh ormas-ormas tersebut antara lain adalah *pertama*, konsep *din wa daulah* (agama dan negara). *Kedua*, mereka ingin kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah. *Ketiga*, puritanisme dan keadilan sosial. *Keempat*, berpegang teguh pada kedaulatan syariat Islam. *Kelima*, menempatkan jihad sebagai instrumen gerakan. *Keenam*, perlawanan terhadap Barat yang hegemonik dan menentang keterlibatan mendalam dari pihak Barat untuk urusan dalam negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia, Afghanistan dan Palestina.²⁴⁰

Azyumardi Azra, menilai bahwa akar persoalan radikalisme Islam adalah berawal dari pemahaman sepotong-potong dan *ad hoc* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga pemahaman, penafsiran seperti itu hampir tidak memberikan ruang akomodasi dan kompromi terhadap kelompok-kelompok Muslim lain yang umumnya moderat

termasuk Forum Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), bersama dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), sebuah organisasi lintas negara, menuntut dibubarkannya aliran Ahmadiyah. "Demografi Agama", <http://www.state.gov/documents/organization/134449.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

²³⁹Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*(Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 10.

²⁴⁰ Dwi Ratnasari, "Fundamentalisme Islam", *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. IV, No. 1, (Januari-Juni 2010).

dan merupakan mainstream (arus utama).²⁴¹ Lebih lanjut menurutnya kelompok politik Islam radikal dilihat dari asal muasal pertumbuhannya dapat dibagi menjadi dua kategori. Pertama, kelompok radikal yang pada dasarnya tumbuh dan berkembang (*home grown*) di Indonesia; di antaranya Laskar Jihad –yang sudah membubarkan diri; Front Pembela Islam (FPI), dan beberapa kelompok lain yang lebih kecil. Kedua, kelompok yang bersumber dari Timur Tengah (*middle east origin*) atau kelompok yang berorientasi kepada organisasi-organisasi Timur Tengah seperti JAMI yang berasal dari al Ikhwan alMuslimin di Mesir dan Hizbut Tahrir yang pada awalnya didirikan oleh Syaikh Taqi al-Din Nabhani di Yordania pada tahun 1950-an. Semua kelompok Islam radikal memiliki orientasi ideologis dan praksis gerakan-gerakan Islamis di Timur Tengah yang sangat mereka percayai sebagai dunia Islam sejati. Sehingga dalam hal pandangan keagamaan, mereka menganut ideologi salafi radikal, yaitu mewujudkan Islam yang murni seperti dipraktikkan kaum Salaf – para sahabat Nabi dan thabiin. Dan dari segi pandangan politik, mereka menganut ideologi khalifatisme yang di antara tujuan terpentingnya adalah pendirian entitas politik khalifah universal bagi seluruh Muslim di dunia. Selanjutnya dengan adanya adanya Khalifah universal ini adalah penegakan syari'ah secara menyeluruh.²⁴² Sementara, Juergensmeyer dalam menelusuri akar kemunculan radikalisme keagamaan., menyebutnya sebagai fenomena nasionalisme religious, walaupun dipahami dalam konteks kekecewaan terhadap realitas negara nasional sekuler yang ditengarai telah gagal dalam memberikan ruang yang memadai untuk peranan agama di dalamnya. Dalam pandangan Juergensmeyer, selama ini rezim-rezim yang berkuasa sering menjauhkan agama dari politik yang diiringi dengan kepicikan para elite sekuler dalam memanipulasi simbol-simbol keagamaan untuk kepentingan politiknya, sehingga dengan kondisi seperti ini, semakin meletupkan kejengkelan kalangan

²⁴¹Azyumardi Azra, “Akar Radikalisme Keagamaan : Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru untuk Kerukunan Umat Beragama”. Makalah Workshop memperkuat Toleransi melalui Institusi Sekolah, The Habibie Center-Hanns seidel Fondation, Bogor, 14-15 Mei 2011).

²⁴²Azyumardi Azra, “Revitalisasi Islam Politik dan Islam Kultural Di Indonesia”. *Jurnal Indo Islamika*, Vol. I, No. 2, 2012.

aktivitas Islam, maka muncul keinginan untuk meruntuhkan kekuasaan yang didominasi kaum nasionalis sekuler.²⁴³

Menurut Eric Heariej aktivis Islam radikal menggunakan berbagai nama sebagai gerakan yang berbasis kepada identitas keagamaan. Aktivis Islam radikal menyebut dirinya sebagai pengikut tradisi ke-nabi-an, mujahidin, atau komunitas Islam. Tapi tampaknya semuanya cenderung menganggap dirinya sebagai pembela Islam (terminologi yang digunakan FPI sebagai nama organisasi), yakni pembela ajaran-ajaran Islam yang terkontaminasi dan pembela orang-orang Muslim yang diserang.²⁴⁴ Sebagai kasus pembahasan, gerakan radikalisme dan fundamentalisme-konservatisme sebagai instrumen bagi artikulasi keislaman mereka sebagai representasi dari kecenderungan yang menempatkan Timur Tengah sebagai acuan.²⁴⁵

Orientasi radikalisme Islam ini lebih pada penerapan syariat pada tingkat masyarakat, tidak pada level negara. Orientasi ini menggambarkan adanya pergeseran perjuangan kaum fundamentalis dari pengislaman negara (formalisasi syariat pada level negara) ke pengislaman (penerapan syariat pada level) masyarakat. Mereka berjuang tidak untuk mewujudkan negara Islam (setidak-tidaknya untuk jangka pendek), tetapi lebih pada penerapan syariat pada level keluarga dan masyarakat (*islamized space*).²⁴⁶

Aksi-aksi radikal sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok FPI di atas jelas didasarkan pada pandangan agama yang simplistik atau dengan kata lain terlalu sederhana dalam membaca dan memahami agama. Pandangan tersebut menjadi bermasalah karena tidak mampu mengkomparasikan antara cita ideal ayat-ayat Allah dan realitas di lapangan. Padahal, di samping tidak tersedia ayat al-Qur'an

²⁴³Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekuler : Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*. Terj. Noorhaidi (Bandung : Mizan, 1998) 175-176. Lihat juga, Nazih N Ayubi, *Political Islam : Religion and Politics in the Arab World* (London & New York : Routledge, 1991) 50-51.

²⁴⁴Eric Heariej, "Aksi Dan Identitas Kolektif Gerakan Islam Radikal Di Indonesia", <http://mprk.ugm.ac.id/wp-content/uploads/2014/06/Hiariej-Aksi-dan-Identitas-Kolektif-Gerakan-Islam-Radikal-di-Indonesia.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

²⁴⁵Muzakki, "Importisasi Ideologi Di Politik Islam Indonesia: Dari Gerakan Pemikiran Hingga Kepartaian", <http://eprints.uinsby.ac.id/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

²⁴⁶Ahmad Nur Fuad, "Interrelasi Fundamentalisme Dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer: Survei Pendahuluan", <https://istayn.files.wordpress.com/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

yang secara tegas mengatur tentang sosok pemimpin. Masalah ini juga tampaknya diserahkan pada konteks yang senantiasa mengalir bersama ijtihad umat Islam itu sendiri. Artinya, al-Qur'an hanya memberikan gambaran tentang sosok pemimpin yang ideal, yakni dengan tolok ukur amanah, tablig, fathanah, shiddiq tetapi menetapkan bahwa umat Islam itulah yang harus menjadi pemimpin dalam keadaan apapun. Pandangan ini tentu saja keliru, karena al-Qur'an juga melarang untuk menyerahkan urusan kepada orang yang bukan ahlinya.²⁴⁷

Dalam perjuangannya, FPI—sebagaimana telah dijelaskan dalam sub bab sebelumnya—lebih banyak melakukan aksi gerakan *amar ma'ruf nahi munkar* dengan al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai landasan normatif gerakan. FPI menghindari perbincangan intelektual, lebih mementingkan iman dan bukan diskusi, sebab rasionalitas hanya cenderung menjadi alat untuk melegetimasi kehendak hawa nafsu dalam “mempermudah-mudahkan” agama.²⁴⁸

Dalam perjuangannya, FPI menolak sikap kritis terhadap teks suci dan interpretasinya, dan memahami bahwa teks mesti dipahami secara literal-tekstual, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam “kompromi” dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.²⁴⁹ Bertolak dari sini, FPI memandang ideologi sekulerisme, pluralisme dan liberalisme melakukan penjajahan pemikiran, budaya, politik dan ekonomi terhadap umat Islam. Oleh karenanya umat Islam harus melawan dan membebaskan diri dan bangkit dari penjajahan pemikiran, budaya, politik dan ekonomi ini.²⁵⁰

FPI melalui pendirinya Habib Rizieq mengakui akan adanya pluralitas. Kebinekaan dalam kehidupan umat manusia merupakan sesuatu yang niscaya, sebagaimana Allah telah berfirman bahwa apabila Tuhan berkehendak menjadikan umat yang satu pasti itu akan terwujud, sehingga perbedaan baik itu agama, adat istiadat dan ras merupakan *sunnatullah*.²⁵¹

²⁴⁷Mohammad Rapik, “Deradikalisasi Faham Keagamaan Sudut Pandang Islam”, *Jurnal Inovatif*, Vol. VII, No. II (Mei 2004).

²⁴⁸Zuly Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 76

²⁴⁹Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429.

²⁵⁰A. Z. Muttaqin, *Sikap FPI Pemili 2014: Darurat Bagi Umat Islam*<http://www.arramah.com/news/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

²⁵¹Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 131.

Pluralisme, bagi aktivisme Islam termasuk FPI, merupakan pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pluralisme muncul karena adanya intervensi nalar terhadap teks. Dan menurut FPI disebabkan pemahaman masyarakat yang lepas dari kendali agama. Perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci.²⁵²

FPI mengakui akan perbedaan dan kemajemukan dan tidak pernah melarang untuk berbuat baik kepada siapa pun selama ia tidak memerangi umat Islam. Rizieq membedakan antara pluralitas dan pluralisme. Pluralitas merupakan kebinekaan, keragaman dan kemajemukan, yang niscaya adanya. Pluralisme adalah mencampuradukan aqidah, sehingga menyesatkan.²⁵³ Pluralisme menganut paham relativisme, sehingga menolak adanya kebenaran mutlak dalam keyakinan beragama. Pluralisme melarang penganut suatu agama mengklaim hanya agamanya yang benar. Jadi, jelas Rizieq, pluralisme tidak lain dan tidak bukan hanya merupakan madzhab pembenaran semua agama dan pembenaran semua penyimpangan agama, serta pemerkosaan terhadap kebebasan umat manusia dalam membenarkan agamanya dan dalam menolak kebenaran agama lain yang tidak diyakininya. Ironisnya, terang Rizieq, pluralisme merusak agama dengan mengatasnamakan agama.²⁵⁴

Rizieq mengakui akan perbedaan, sebagaimana ia menukil al-Quran yang menyatakan bahwa Allah telah menciptakan manusia terdiri dari perempuan dan laki-laki, berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, dengan prinsip untuk saling mengenal, seperti ditegaskan dalam al-Qur'an, *surah al-Hujurat*: 13. Islam menurut Rizieq tidak pernah melarang untuk berbuat baik kepada siapa pun selama ia tidak memerangi umat Islam (Surat *al-Mumtahanah* ayat 8-9).

Menurut Rizieq, agama Islam adalah agama dakwah, sehingga agama Islam harus disebarkan ke seluruh dunia.²⁵⁵ Prinsip penyebaran tetap harus memegang teguh kebebasan beragama, sehingga tidak ada paksaan dalam beragama. Persoalan yang muncul adalah pengimplementasian pemahaman tersebut. Perselisihan fisik yang

²⁵²Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State*, 429

²⁵³Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 135-137

²⁵⁴Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme*, 134.

²⁵⁵Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme*, 131-132.

marak terjadi akhir-akhir ini lebih sering karena perbedaan persepsi. FPI menilai orang-orang yang melanggar moral atau pendosa adalah yang melakukan maksiat seperti melecehkan agama, berjudi, maupun berzina. Karenanya mereka wajib diingatkan dengan keras.²⁵⁶ Islam adalah agama yang haq yang datang dari Allah SWT, harus menjadi pilihan manusia, dan wajib diikuti, yang mengikuti disebut beriman yang tidak mengikuti disebut kafir.²⁵⁷

Rizieq, menegaskan bahwa FPI adalah pelayan umat dan pembela agama. FPI bukan musuh negara, bukan musuh bangsa, bukan musuh tentara, polisi, dan pejabat menteri menteri lainnya. Rizieq juga menegaskan, sejak FPI berdiri, organisasi Islam ini tidak pernah menolak pilar-pilar negara RI, tidak menolak Pancasila selama Pancasila ditafsirkan sesuai dengan syariat Islam. FPI juga tidak menolak UUD 1945 dan perundang-undangan lainnya, selama produk undang-undang itu tidak bertentangan dengan syariat Islam. FPI juga tidak menolak falsafah Bhineka Tunggal Ika, selama Bhineka Tunggal Ika diartikan sebagai kemajemukan, keberagaman, untuk hidup berdampingan, saling menghormati dan menghargai, tidak mengganggu satu sama lain. FPI juga tidak menolak NKRI, bahkan FPI siap berada di barisan terdepan untuk mempertahankan NKRI. FPI menolak segala bentuk separatis seperti RMS dan OPM, dan mendorong pemerintah agar bertindak tegas bagi siapapun yang ingin memisahkan diri dari Indonesia. Bahkan, tegas Rizieq, aktivis FPI siap dikirim negara untuk melawan gerakan separatis di negeri ini.²⁵⁸

Rizieq memahami bahwa Islam adalah agama kebebasan yang hakiki. Islam membebaskan setiap manusia untuk memilih dan meyakini agam tertentu, akan tetapi menurut Habib Rizieq, Islam pun memberi kebebasan untuk menolak kebenaran agama lain yang tidak diyakini.²⁵⁹ Persoalannya adalah apabila perbedaan itu menimbulkan konflik yang bersifat kekerasan fisik.

²⁵⁶Nur Yanti, *Polisi Moral dan Ancaman Multikulturalisme*, Artikel Juni 2014 dalam <http://www.nuryanti.com/2014/06/polisi-moral-dan-ancaman.html>

²⁵⁷ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 132.

²⁵⁸Desastian, *Habib Rizieq: FPI Bukan Musuh Negara, Bangsa, Tentara dan Polisi*, 23 Agustus 2013 dalam <http://www.voa-islam.id/>

²⁵⁹ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 132.

Dalam sejumlah aksinya, FPI tak jarang melakukan tindakan kekerasan atas nama agama. FPI, misalnya, kembali mendapat sorotan setelah terlibat bentrokan dengan Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan (AKKBB) di sekitar Monas pada 1 Juni 2008. Bentrokan ini terjadi karena adanya perbedaan pandangan tentang Ahmadiyah. Di satu pihak, FPI berpandangan Ahmadiyah sebagai aliran sesat yang tidak boleh hidup di Indonesia. Sedangkan di pihak lain, AKKBB melakukan advokasi terhadap Ahmadiyah.²⁶⁰

Peristiwa kebijakan pengintelan masjid, juga mendapat tantangan keras dari Dewan Pimpinan Pusat (DPP) Front Pembela Islam (FPI). DPP FPI menyerukan agar pihak-pihak yang ‘menginteli’ masjid agar segera ditangkap. FPI menentang keras sikap Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) yang dinilai berseberangan dengan syariah Islam. Tak hanya menentang keras soal kebijakan “intel masjid” ala PDIP. FPI juga mengemukakan keras sikap PDIP yang menentang Perda Syariah. Rizieq, menegaskan bahwa Perda Syariah sudah sesuai dengan ideologi NKRI, namun tak akan sejalan dengan ideologi PDIP yang menurutnya anti Islam. Habib Rizieq pun menegaskan bahwa Pancasila dan UUD 1945 sudah tepat dengan menjadikan sila pertama Pancasila sebagai dasar negara Indonesia.²⁶¹

Karena melibatkan kelompok keagamaan dalam Islam, penggunaan kekerasan yang dilakukan oleh FPI, berpengaruh terhadap citra Islam dalam penegakan HAM. Padahal, baik agama maupun sebagai entitas sosial, Islam diharapkan mampu mengembangkan komitmen moral dan sosial terhadap pelaksanaan HAM. Islam sebagai agama beserta agama-agama lain memiliki perbedaan dalam memandang isu-isu yang ada. Penerimaan Islam terhadap HAM juga tidak berjalan mulus. Beberapa literatur yang menelaah hubungan Islam dengan HAM mengungkap resistensi yang diperlihatkan oleh beberapa sarjana dan negara Muslim terhadap HAM.

²⁶⁰Mohammed S.M. Eltayeb, *A Human Rights Framework for Defining and Understanding Intra-Religious Persecution in Muslim Countries*. Dalam *The Challenge of Religious Discrimination at the Dawn of the Millenium*, ed. Nazila Ghanea (Leiden: Martinus Nijhoff Publisher, 2003).

²⁶¹Hudzaifah, *FPI Tangkap ‘Setan’ Intel Masjid!*, 7 Juni 2014 dalam <http://www.voaindonesia.com/read/indonesiana/2014/06/07/30810/fpi-tangkap-setan-intel-masjid/#sthash.phhn2NYW.dpuf>

Buku yang ditulis Ann Elizabeth Mayer dan Daniel E. Price, misalnya, misalnya, menyinggung konsep relativisme budaya (*cultural relativism*) yang dijadikan dasar penolakan beberapa sarjana di negara Muslim terhadap paham universalitas HAM (*the idea of the universality of human rights*). Dengan menggunakan konsep relativisme budaya, HAM dipandang memiliki keterbatasan ketika ingin diterapkan pada masyarakat di negara Muslim yang memiliki perbedaan budaya dengan pencetus universalisme HAM yang didominasi oleh negara-negara Barat.²⁶²

Beberapa pengkaji mengatakan bahwa modernisasi ternyata tidak dapat melenyapkan agama, malahan menimbulkan perlawanan dari pemeluk agama-agama di dunia.²⁶³ Sebagai akibatnya, kebangkitan agama bermunculan di mana-mana. Hal ini mendorong beberapa pakar sosiologi meratifikasi dan merubah pendapatnya tentang hubungan modernisasi dengan sekularisasi.²⁶⁴ Bahkan ada yang mengatakan bahwa

²⁶²Ann Elizabeth Mayer, *Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?*. Michigan Journal of International Law, Vol. 15, No. 2 Winter 1994. Lihat juga Daniel E Price, *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: A Comparative Study*. (Westport: Praeger Publisher, 1999).

²⁶³Lihat, misalnya, Jeffrey K. Hadden, "Desacralizing Secularization Theory," di dalam Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order*, Vol. II (New York: Paragon House, 1989), 3-26; William H. Swatos, Jr. "Losing Faith in the "Religion" of Secularization: Worldwide Religious Resurgence and the Definition of Religion," di dalam William H. Swatos, Jr., ed., *Religious Politics in Global Perspective* (Westport, CT: Greenwood Press, 1989), 147-154; William H. Swatos, Jr., "Secularization Theory: The Course of a Concept," *Sociology of Religion* (Fall 1999) Lihat, [http://findarticles.com/p/articles/](http://findarticles.com/p/articles/Diakses)Diakses 15/9/2015; dan Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," di dalam Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), 1-18.

²⁶⁴Peter Berger, misalnya, menegaskan bahwa ide kunci dari sekularisasi, seperti yang pernah ia anut sebelumnya, yaitu modernisasi pasti menyebabkan kemunduran agama di dalam masyarakat dan pikiran individu, ternyata salah. Memang modernisasi, kata Berger, mempunyai akibat sekularisasi yang tidak sama besarnya di semua tempat. Tetapi sekularisasi juga telah menimbulkan gerakan-gerakan tandingan terhadapnya. Di samping itu, sekularisasi pada level masyarakat tidak harus berhubungan dengan sekularisasi pada level kesadaran individu (Peter L. Berger, "Secularism in Retreat," *The National Interest*, No. 46 (Winter 1996/97), hlm. 4. Di tempat

sekularisasi sudah mati.²⁶⁵Sebagai akibatnya, banyak di antara mereka meninggalkan teori sekularisasi dalam mengkaji agama.

Pada gilirannya, sikap tersebut akan melahirkan masalah-masalah baru dalam memahami doktrin keagamaan yang ada dan kesemuanya akan berujung pada konflik sosial, baik konflik antar umat beragama maupun konflik antarumat beragama. Pemahaman keagamaan seperti ini tampaknya mengancam keberadaan “*Common Word*” yang dibangun oleh kelompok-kelompok keagamaan modernis untuk mencari sebuah kesepakatan bersama dalam membangun perdamaian dunia yang berbasis pada perbedaan keyakinan antarumat beragama.²⁶⁶

Lindholm berpendapat bahwa pelaksanaan kebebasan beragama atau berkepercayaan didasarkan pada delapan norma. *Pertama, Internal freedom* (kebebasan Internal). *Kedua, external Freedom* (kebebasan eksternal). *Ketiga, noncoercium* (tanpa paksaan). *Keempat, non-discrimination* (tanpa diskriminasi). *Kelima, rights of parent and guardian* (hak orang tua dan wali). *Keenam, corporate freedom and legal status* (kebebasan kumpulan dan memperoleh status hukum). *Ketujuh, limits of permissible restriction on external freedom* (pembatasan yang diperkenankan terhadap kebebasan eksternal). *Kedelapan, nonderogability*.²⁶⁷

Menurut Nurcholish, membicarakan kebebasan beragama atau berkeyakinan berdasarkan perspektif Islam seharusnya dipandang sebagai hal yang wajar karena—sebagai kelanjutan pengakuan Islam terhadap kemajemukan—al-Qur‘an secara elegan memberikan jaminan terhadap isu tersebut. Karena al-Qur‘an memberikan jaminan

lain Berger mengatakan bahwa dunia ternyata dari dulu sampai sekarang sama agamisnya, dan di beberapa tempat bahkan lebih agamis dari sebelumnya. Akan tetapi hal ini tidak berarti bahwa sekularisasi itu tidak ada. Pernyataan tadi, kata Berger, hanya berarti bahwa sekularisasi bukanlah akibat langsung dan tidak dapat dihindari dari modernitas (Peter L. Berger, *Reflections on the Sociology of Religion Today*, 445).

²⁶⁵Lihat, misalnya, tulisan Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.,” *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Fall 1999), 249-274.

²⁶⁶Common Word juga identik dengan kalima tsawa, yakni Hubungan yang harmonis antara agama-agama.

²⁶⁷Tore Lindholm, dkk, *Introduction*. Dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, ed. Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie (Norway: Martinus Nijhoff Publisher, 2004).

maka menurutnya umat Islam dituntut memiliki kedewasaan dalam menyikapi isu kebebasan beragama atau berkeyakinan.²⁶⁸

Pluralisme sebagai konsep kemajemukan dan merawat perbedaan²⁶⁹ sesuai dengan tujuan negara dengan konsep Bhineka Tunggal Ika, justru ternoda oleh ulah gerakan Islam radikal.²⁷⁰ Pemahaman keagamaan seperti ini tampaknya mengancam keberadaan “*Common Word*” yang dibangun oleh kelompok-kelompok keagamaan modernis untuk mencari sebuah kesepakatan bersama dalam membangun perdamaian dunia yang berbasis pada perbedaan keyakinan antarumat beragama²⁷¹ dan bukan menimbulkan keberagaman yang *sektearian*.²⁷²

Indonesia dikenal sebagai negara majemuk, karena memang sejarah dan senyatanya membuktikan bahwa majemuk adalah keberadaannya. Komponen pulau dan berbagai ragam budaya, bahasa, agama, suku, lengkap menjadi ramuan kemajemukan Indonesia.²⁷³ Indonesia juga merupakan bangsa muda yang belum berumur 100 tahun dengan jumlah pulau lebih dari 17.000, etnisitas, sub-kultur, dan bahasa lokalnya ratusan.²⁷⁴ Saking beragamnya Indonesia sebagai

²⁶⁸Nurcholis Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Informasi*. (Jakarta: Paramadina, 1999). Lihat juga Rusdi Marpaung, *Demokrasi Selektif terhadap Penegakan HAM: Laporan Kondisi HAM Indonesia 2005*, (ed.) J. Heri, (Jakarta: Imparsial, 2006).

²⁶⁹Syaifuddin AF, *Membumikan Multikulturalisme Di Indonesia*. Dalam Jurnal Antropologi Sosial Budaya ETNOVISI, Vol. II No. 1, April 2006.

²⁷⁰Zubair, *Membangun Kesadaran Etika Multikulturalisme Di Indonesia*. Dalam Jurnal Filsafat, Vol. 34, Nomor. 2, Agustus 2003.

²⁷¹Ahmad Calam dan Mahmud Yunus Daulay, *Peran Pesantren Dalam Mengembangkan Kesadaran Kemajemukan Agama (Studi Kasus di Pesantren Aisyiyah Kelurahan Sei Rengas Permata Kecamatan Medan Area Kota Medan Propinsi Sumatera Utara-Indonesia)* dalam *Jurnal Ilmiah Saindikom* Vol. 11, No 1, Januari 2012.

²⁷²Sektearian adalah sikap keagamaan yang menganggap diri sendiri dan golongannya yang paling benar dalam lingkungan agama yang sama, sehingga muncul keengganan atau ketidak sediaan seseorang atau kelompok untuk bergaul dibidang keagamaan dengan orang atau kelompok lain.

²⁷³Kevin Avruch, *Type I and Type II Errors in Culturally Sensitive Conflict Resolution Practice*. *Conlict Resolution Quarterly*, dalam *Jurnal Wiley Periodicals*, Vol. 20, No. 3, Spring 2003.

²⁷⁴Ahmad Syafii Maarif, dkk., *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (Jakarta: Paramadina, 2010), 19

sebuah negara, Indonesia diibaratkan sebuah negara dengan ratusan negara di dalamnya,²⁷⁵ di mana mayoritas penduduk Indonesia adalah pemeluk agama Islam atau sekitar 87,18 persen²⁷⁶ dari populasi dalam sistem iman yang relatif tunggal, tetapi sebagai ekspresi kultural-intelektual, paham agama dan politik Islam itu majemuk. Kemajemukan masyarakat dan budaya yang terdapat di Indonesia merupakan keniscayaan yang perlu dibanggakan, karena bangsa dan negara kepulauan yang terbesar dan terluas hanya terdapat di satu bangsa, yaitu Indonesia. Selain itu, bangsa Indonesia adalah bangsa yang terbangun dari hasil interaksi panjang, lebih dari 300 suku bangsa, dengan 250 jenis bahasa yang berbeda dan perpaduan dari kelompok agama besar di dunia –Islam, Kristen, Hindu dan Budha²⁷⁷.

Namun, realitas empiris membuktikan bahwa tuduhan agama ikut andil dalam memicu konflik dan sebagai sumber konflik yang terjadi antar umat beragama memang sulit dibantah. Ironis memang, karena agama di satu sisi mengajarkan dan mendambakan masyarakat yang religius, penuh kedamaian, saling mencintai, saling mengasihani dan saling tolong menolong; namun di sisi yang lain kondisi objektif masyarakat jauh dari tatanan ideal agama.²⁷⁸ Di sinilah perlu kearifan semua pihak dalam mengedepankan agama sebagai identitas sehingga yang muncul bukan saja agama sebagai simbol melainkan pula agama sebagai ajaran substansial yang mencerahkan dan didambakan.

D. Politik Identitas Front Pembela Islam (FPI) sebagai Bentuk Penguatan Internal Islam

Munculnya organisasi massa atau kelompok yang mengatasnamakan diri sebagai penjaga moral bangsa sebenarnya

²⁷⁵ Lawrence Blair, *“Ring Of Fire : Indonesia Dalam Lingkaran Api”* (Jakarta, Ufuk Press, 2012), vii

²⁷⁶ Badan Pusat Statistik, *“Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut di Indonesia”*, Badan Pusat Statistik (2010), <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321>. (diakses tanggal 21 Juni 2015).

²⁷⁷ Imam B Prasodjo, *Merajut Kembali Indonesia yang Tercabik”* dalam *Reinventing Indonesia Menemukan Kembali Masa Depan Indoensia* ((Jakarta; Mizan, 2008), 28

²⁷⁸Marzuki, *Konflik Antar Umat Beragama Di Indonesia Dan Alternatif Pemecahannya*, dalam <http://staff.uny.ac.id/>

dapat diapresiasi secara positif jika dijalankan dengan penuh tanggung jawab dan sesuai proporsi berdasarkan ketentuan hukum yang berlaku. Artinya tidak menyinggung kelompok lain apalagi bertindak dengan kekerasan kepada pihak yang berbeda persepsi, misalnya melalui pengajaran agama di sekolah atau institusi pendidikan, pemberdayaan masyarakat, pelatihan dan sebagainya. Semboyan Bhinneka Tunggal Ika yang tertera pada lambang negara RI merupakan salah satu bukti nyata mengenai kesadaran itu. Para pemimpin bangsa Indonesia pada masa lampau menyadari bahwa perbedaan suku bangsa, budaya, agama, dan aspirasi politik di kalangan penduduk Indonesia yang tersebar pada belasan ribu pulau bukanlah penghalang bagi keluarga besar bangsa ini untuk hidup berdampingan secara damai.²⁷⁹ Namun, kenyataannya masing-masing pihak merasa benar dengan dengan persepsi sendiri sehingga merasa perlu memaksa pihak lain untuk menganut persepsinya.²⁸⁰

Jimly Asshidiqie menyatakan dalam setiap negara harus ada keyakinan bersama bahwa apapun yang hendak dilakukan dalam konteks penyelenggaraan negara haruslah didasarkan atas *rule of the game* yang ditentukan bersama.²⁸¹ Kesepakatan bernegara dan berbangsa, selanjutnya adalah *pertama*, mengenai bangunan organ negara dan prosedur-prosedur yang mengatur kekuasaannya. *Kedua*, hubungan-hubungan antar organ negara itu antar satu sama lain. *Ketiga*, hubungan antar organ-organ negara itu dengan warga negara. Dengan kesepakatan-kesepakatan ini maka konstitusi negara dapat dirumuskan dan dijalankan dengan baik.²⁸²

Fenomena (konflik) yang menunjukkan kesenjangan (*gap*) antara idealitas agama (*das sollen*) sebagai ajaran dan pesan suci Tuhan dengan realitas empirik yang terjadi dalam masyarakat (*das sein*) merupakan dimensi penting dalam pluralisme.²⁸³ Konflik atas nama

²⁷⁹Menteri Agama RI, “Agama, Pemuda, dan Tantangan Global: Kebijakan Pemerintah dalam Membangun Kehidupan yang Berwawasan Multikultural” <http://www.kemenag.go.id/file/dokumen/10Jili06.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

²⁸⁰Zubair, *Membangun Kesadaran*, Jurnal Filsafat, Vol. 34, Nomor. 2, Agustus 2003.

²⁸¹Jimly Asshiddieqie, “Ideologi, Pancasila, dan Konstitusi”(2005) www.jimly.com/pemikiran/makalah(diakses tanggal 15 Desember 2015).

²⁸²Jimly Asshiddieqie, “Ideologi, Pancasila, Pancasila,” www.jimly.com/pemikiran/makalah(diakses tanggal 15 Desember 2015).

²⁸³M. Zainuddin, *Pluralisme Agama, Pergulatan Dialogis Islam-Kristen di Indonesia* (Malang: UIN- Maliki Press, 2010), 33.

agama dapat dipahami karena kurangnya pemahaman masyarakat akan pluralisme agama. Paham pluralisme agama berangkat dari realitas pluralitas yang ada di tengah masyarakat, baik itu dalam hal agama, budaya, suku, agama dan ras. Dimensi lain yang dibahas dalam pluralisme agama seperti kerukunan hidup antar umat beragama, dan toleransi antar umat beragama.

Agama bersifat transenden, suci, absolut, dan permanen, karena agama berasal dari wahyu yang maha suci, sedangkan budaya sebagai cipta, karsa, dan olah rasa manusia bersifat relatif, karena mengalami dinamika dan perkembangan terus menerus. Agama akan selalu berkreasi secara dinamis dengan budaya, karena agama dipeluk dan dihayati sebagai pedoman hidup yang akan menjelma menjadi sebuah budaya.²⁸⁴

Agama bagi masyarakat modern dimaknai sebagai salah satu struktur institusional penting yang melengkapi keseluruhan kepentingan sosial, dan agama menjadi simbol²⁸⁵ pemersatu aspirasi manusia yang paling dominan.²⁸⁶ Agama, di satu sisi, mempunyai kemampuan yang bisa melahirkan kecenderungan yang revolusioner, karena agama merupakan sumber semua kebudayaan. Artinya, agama menjadi seperangkat aktivitas manusia dan sejumlah bentuk-bentuk sosial yang mempunyai signifikansi,²⁸⁷ sehingga agama di sini difungsikan sebagai suatu simbol yang diimplementasikan untuk menciptakan suasana hati yang baik dan memberikan dorongan yang cukup kuat dan menyeluruh serta berlaku permanen dalam diri manusia dengan rumusan konsep yang bersifat umum tentang segala sesuatu.²⁸⁸

Kekerasan bukanlah merupakan sebuah tawaran yang bijak untuk menyikapi polarisasi dunia akibat tamparan hebat modernitas.

²⁸⁴Muhaimin, *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), 57. Lihat juga Sidi Gazalba, *Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Manusia dan Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 95

²⁸⁵Simbol adalah sebuah tanda yang memiliki rangkaian hubungan yang kompleks, tetapi tidak ada hubungan langsung atau kesamaan antara tanda dan objek yang ditandai. Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 32.

²⁸⁶Elgin F. *Social Science* (New York: Macmillan Publishing Company, 1978), 311

²⁸⁷Thomas E. O'Dea, *Sosiologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 13.

²⁸⁸Djamannuri, *Agama Kita dalam Perspektif Sejarah Agama-Agama* (Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, 2000), 35.

Islam memiliki banyak kerangka pemikiran untuk mewujudkan perdamaian di muka bumi. Hanya saja, Islam sebagai agama yang mengajarkan perdamaian telah dicemari perilaku kekerasan oleh gerakan radikal yang tidak lain adalah penganutnya sendiri. Meskipun dalam menjalankan gerakan radikalnya kaum radikal itu memiliki alasan yang menurut persepsi mereka adalah sebuah kebenaran. Kebenaran sendiri pada dasarnya harus dicari bersama dan harus terus menerus diperbincangkan. Kebenaran tidak pernah ada dalam singularitasnya sendiri, karena hal itu terdapat dalam kata-kata, dalam sejarah kebenaran yang dilingkari oleh budaya dan komunitasnya masing-masing. Dalam memperbincangkan kebenaran sangat dibutuhkan sikap terbuka tanpa harus apriori, sebab tidak mungkin suatu kebenaran diperbincangkan sambil menghilangkan kebebasan, suatu nilai yang paling esensial dalam pencarian bersama tentang kebenaran itu sendiri.

Radikalisme adalah gambaran masa depan yang suram. Radikalisme –istilah yang sejenis dengan fundamentalisme–menurut Nurcholish Madjid, jelas tidak memiliki prospek. Lebih jauh, sangat diragukan kemampuannya dalam menjawab masalah-masalah makna (*meaning*) riil yang dimunculkan oleh proses modernisasi. Radikalisme sebagai gejala sosial-psikologis yang diartikan Cak Nur–dengan meminjam Erich Fromm–“lari dari kebebasan,” adalah pelarian dalam keadaan tidak berdaya akibat dari perubahan sosial yang besar tadi.²⁸⁹

Radikalisme keagamaan yang menjadi fenomena mutakhir patutlah dicermati secara kritis, karena kelompok ini telah menodai ciri keterbukaan dan moderasi Islam,²⁹⁰ sehingga menghambat terwujudnya kehidupan masyarakat yang demokratis, pluralis, toleran dan egaliter. Dalam kata pengantar buku *'The Essence of Christianity'* karya Ludwig Feuerbach, ia menulis *'Certainly, my work is negative, destructive; but, be it observed, only in relation to the unhuman, not to the human elements of religion'*. Kalimat itu bukan sekadar kritik atau bukan asal kritik. Kalimat itu berusaha meruntuhkan pemaknaan-

²⁸⁹Lihat, Nurcholish Madjid, “Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang”, *Ulumul Qur'an*, No., Vol. IV., 1993, 11

²⁹⁰Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), 286

pemaknaan agama yang tidak manusiawi, pemaknaan agama yang menjadikan sesuatu di luar manusia sebagai tujuan agama.²⁹¹

Kritik Feuerbach adalah kritik terhadap mereka yang terlalu teosentris dalam memahami agama sehingga melupakan hakekat historisitas-antrophosentris dari agama. Agama bukanlah untuk Tuhan, tetapi agama diperuntukkan untuk umat manusia, agar dengannya manusia mampu menggali kesadaran dan dengannya pula sanggup untuk merenungkan cara bereksistensinya, cara menjalani hidupnya. Beragama dengan demikian adalah berkesadaran. Kesadaran akan eksistensinya sebagai makhluk yang lemah dan kesadaran ini pula yang akan mengantarkannya sebagai makhluk berketuhanan. Sebab –mengutip Karen Armstrong–²⁹² konsep Tuhan tidak akan bermanfaat kecuali jika secara imajinatif ditransformasikan melalui perasaan dan pengalaman pribadi agar lebih berguna dalam menjawab tantangan dan problem-problem kemanusiaan.

Jika gagasan tentang Tuhan tidak memiliki keluwesan, niscaya ia tidak akan mampu bertahan sebagai gagasan besar bagi umat manusia. Setiap generasi mesti menciptakan citra Tuhan yang sesuai baginya. Sebab, buat apa kita bertuhan jika keberadannya tidak bermanfaat?²⁹³ Tetapi, ketika pikiran dan persepsinya tentang Tuhan dipakai untuk menilai pikiran dan persepsi orang lain tentang Tuhan, kemudian menghakimi sesat kebenaran tuhan yang ada pada pikiran dan persepsi Tuhan orang lain, maka akan terjadi konflik paham ketuhanan yang sering berujung konflik kekerasan. Mengapa? Karena masing-masing memutlakkan kebenarannya sendiri dan memaksakannya pada orang lain.

Dalam perjalanan historisitasnya, peradaban Islam pada waktu itu juga sangat banyak menerima pengaruh dari kebudayaan-kebudayaan lain.²⁹⁴ Perdamaian merupakan kunci khazanah

²⁹¹Eko P Darmawan, *Agama Itu Bukan Candu Tesis-tesis Feuerbach, Mark dan Tan Malaka*, (Resist Book, Yogyakarta, 1995), 25

²⁹² Karen Armstrong, *The Battle for God* (terj.), (Mizan, Bandung, 2002), 44

²⁹³M. Yudhie Haryono, *Melawan dengan Teks*, (Resist Book, Yogyakarta, 2005), 13

²⁹⁴Konflik antara Islam dan Barat (kristen) pada akhir abad XX menurut Huntington, dapat dilihat dari beberapa faktor: Pertama, pertumbuhan penduduk muslim yang begitu pesat menyebabkan terjadinya banyak pengangguran dan mendorong anak-anak muda masuk anggota kelompok Islamis, melakukan tekanan terhadap penduduk setempat dan bermigrasi ke Barat. Kedua, kebangkitan Islam memberi keyakinan baru di

keagamaan, sehingga berislam adalah hidup secara damai dan memahami keragaman. Beragama tidak lagi berperang, tidak lagi membenci dan memusuhi orang lain. Sejauh upaya perdamaian dilakukan, di situlah sebenarnya esensi Islam ditegakkan.

Menurut Kuntowijoyo, berislam adalah hidup secara damai dan memahami keragaman. Dalam rangka mewujudkan sistem kehidupan yang berkeadilan, berkesetaraan diperlukan seperangkat rumusan yang tepat agar tidak terjebak pada pemahaman agama dalam pengertian yang partikular-dogmatis dan absolutisme-fanatis. Hal yang paling mendesak untuk segera dilakukan adalah bagaimana mengubah Islam dari cara berfikir subyektif ke obyektif. Dalam kerangka berfikir obyektif ini menurut Kuntowijoyo, tidak perlu pertimbangan-pertimbangan teologis tentang benar salahnya agama lain.²⁹⁵ Paradigma Kunto yang terkenal dengan pendekatan “obyektifikasi” mungkin menarik untuk dikembangkan lebih jauh.

Menarik apa yang dikatakan oleh Gamal Al-Banna, aktivis Muslim, anggota *al-Ikhwan al-Muslimun* dari seorang eksklusif menjadi seorang pluralis, di tengah permenungannya ia mengatakan:

“Di negara-negara yang tidak memeluk Islam, masyarakatnya bekerja dengan gigih dan ikhlas. Mereka memiliki kejujuran dalam berkata, profesionalisme, menepati janji dan akhlak-akhlak baik lainnya. Mereka juga menganggap kebohongan pejabat dalam memberikan keterangan atas satu perkara di depan pengadilan atau institusi negara merupakan kejahatan besar yang tidak bisa diampuni kecuali dengan pemecatan.”²⁹⁶

Apa yang dikatakan oleh Gamal di atas adalah merupakan sikap bagaimana Islam disajikan dengan cara yang obyektif. Obyektifikasi

kalangan umat Islam terhadap watak dan keluhuran peradaban serta nilai-nilai yang mereka miliki dibanding peradaban serta nilai-nilai Barat. Ketiga, intervensi Barat terhadap konflik-konflik di dunia Islam menimbulkan rasa ‘sakit hati’. Keempat, runtuhnya komunisme menyebabkan Barat dan Islam saling berhadap-hadapan sebagai musuh. Kelima, terjadinya hubungan dan percampuran antara Islam dan Barat menstimulasi identitas keduanya yang berbeda. Lihat, Samuel P. Huntington, ‘*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*’, (edisi terj.) Qalam, Yogyakarta, 2000, hal. 394-395

²⁹⁵Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 43

²⁹⁶Gamal al-Banna, *al-Ta’addudiyah fi al-Mujtama’ al-Islamiy*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Taufik Damas Lc, *Doktrin Pluralisme dalam al-Quran*. (Bekasi: Penerbit Menara, 2006), 38-40

yang dimaksudkan adalah eksternalisasi dari keyakinan agama yang tidak hanya dirasakan oleh orang yang bersangkutan dan kalangan komunitasnya, tetapi juga dirasakan agama lain sebagai sesuatu yang natural. Dalam kerangka seperti ini, semua agama memiliki kedudukan yang sama untuk ikut menyumbangkan nilai-nilai yang harus dibangun untuk mewujudkan masyarakat yang toleran, menegakkan keadilan, menjunjung tinggi kesetaraan dan persamaan hak yang merupakan ajaran semua agama.

Dalam konteks itulah, dengan demikian, lahirnya aktivisme Islam patutlah dicermati secara kritis, karena meskipun kelompok ini telah menodai ciri keterbukaan dan moderasi Islam tetapi pada kenyataannya keberadaan kelompok-kelompok seperti ini harus menjadi otokritik bagi kalangan agamawan dalam hal ini agamawan Muslim untuk mencari tahu akar dari gerakan radikal ini. Menarik untuk dicermati bahwa keberadaan gerakan radikal dalam perspektif politik identitas dimaknai sebagai proses pencarian jati diri sekaligus menjadi pembeda dengan kelompok lain. Dengan argumentasi historis, banyak sekali para intelektual Islam Indonesia yang tidak setuju pada pihak-pihak yang menginginkan Indonesia sebagai negara Islam—salah satu ciri pemikiran aktivisme Islam. Menurut Syafii Ma'arif, dengan berdasarkan Pancasila, penerapan hukum Islam justru lebih leluasa. Para *founding fathers* sudah sangat bagus melakukan ijtihad yang menghasilkan Pancasila sebagai asas negara, sekaligus sebagai sumber hukum nasional.²⁹⁷ Dalam konteks Indonesia, ada perdebatan panjang dalam konstutiantente untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara.

Memang sesuatu yang rumit dan berjalan dengan tidak demokratis. Hal ini terjadi oleh karena yang dominan dalam situasi perdebatan itu bukanlah cita-cita Islam yang substantif, melainkan Islam sejarah. Sehingga yang terjadi adalah keinginan terhadap formalisasi syariah, padahal seharusnya menurut Syafii, Islam sebagai landasan etik saja. Bila negara ini ingin berdasarkan Islam, maka menurut Syafii, seharusnya yang dikembangkan adalah cita-cita Islam substantif, bukan formalisasi syariah sebagaimana dalam

²⁹⁷Gamal al-Banna, *al-Ta'addudiyah fi al-Mujtama' al-Islamiy*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Taufik Damas Lc, *Doktrin Pluralisme dalam al-Quran*. (Bekasi: Penerbit Menara, 2006), 18.

sejarah Islam. Dengan jujur, Syafii mengaku berbahagia ketika Islam tidak menjadi dasar negara di Indonesia.²⁹⁸

Dalam pandangan Syafii, orientasi kepada Islam yang substantif akan mengantarkan umat Islam menjadi umat yang terbaik, yang dilahirkan untuk manusia (Q. 3:110), sehingga bermakna bagi kemanusiaan sebagai umat teladan. Dalam realitas historis umat, Islam substantif telah terwujud dengan nyata, dan telah diterjemahkan pada masa Nabi Muhammad dan beberapa tahun sesudah wafatnya, dan telah menjadi inspirasi yang tak habis-habisnya bagi umat Islam dari waktu ke waktu. Syafii meletakkan etika Islam sebagai tujuan atau orientasi pemikiran dan perjuangan politiknya tertinggi, dan menegaskan “Islam sejarah” yang traumatik dan dibungkus pendekatan doktriner yang dianggapnya tidak islami.²⁹⁹

Islam menurut Syafii, akan dapat menjadi panduan moral bangsa, di mana kemudian dengan sendirinya akan menumbuhkan apa yang disebut sebagai masyarakat Islam, bukan formalisasi syariah Islam. Inilah gagasan penting Syafii tentang cita-cita politik Islam di Indonesia. Politik Islam yang substansial dipandang sebagai artikulasi cita-cita ideal Islam, bukan formalisasi Islam yang acapkali lebih didominasi oleh pikiran-pikiran historis umat Islam, ketimbang pikiran substantif berjangka panjang yang lebih menjanjikan bagi masa depan bersama untuk meraih kemajuan. Dimensi kemajuan dan kemanusiaan tampak sangat kental dalam pikiran Syafii.

Fungsi sentral dari Islam, adalah sebagai rahmat bagi alam semesta, yang mana orang sekular, bahkan ateis sekalipun, akan merasakan rahmat itu. Dengan pengertian lain, kita tidak berhak mengusir mereka dari muka bumi ini, kecuali mereka mengganggu atau melanggar hukum positif—itu pun, lagi-lagi, bukan urusan agama, melainkan urusan mereka dengan negara, dalam kaitannya dengan pelanggaran hukum positif yang berlaku pada kehidupan berbangsa dan bernegara. Untuk menciptakan sebuah sistem pemerintahan yang ideal, nama menjadi tidak penting, sebab yang paling penting dalam merumuskan pemerintahan yang adil adalah

²⁹⁸Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 158

²⁹⁹M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), 180-182

lebih pada substansinya. Artinya, al-Qur'an menjadi sebuah pedoman moral, bukan landasan formal untuk mendirikan negara Islam.

Berbicara soal negara Islam, Syafii dengan tegas mengatakan, "...Saya dengan tegas menentang diperjuangkannya kembali Piagam Jakarta dan tuntutan untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam—namun dahulunya, sebelum belajar banyak, termasuk ketika masih di Ohio University dan belum mengelana dalam lautan pengetahuan yang lebih dalam dan luas sebagaimana ketika mulai belajar di University of Chicago—saya juga salah satu orang yang dengan sangat ngotot mendukung negara Islam. Pengalaman saya hingga akhirnya sampai pada fase menolak Piagam Jakarta dan negara Islam terekam dalam buku otobiografi saya. Dalam negara yang demokratis setiap warga negara, apapun agama dan etnisnya, mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Itu yang penting untuk dicamkan. Kalau ada persoalan teologis seyogianya dibicarakan dengan baik. Semua pihak diharapkan mau duduk bersama. Eksklusivitas beragama sedapat mungkin dihindari. Jangan lantaran Indonesia adalah negara yang pemeluk Islamnya mayoritas, lantas dengan seenaknya saja menyeragamkan aturan nilai Islam untuk dilegal-formalkan, tanpa mempertimbangkan pluralitas nilai-nilai lainnya di luar Islam."³⁰⁰

Apa yang dinamakan teori politik Islam, tentang pergantian khilafah atau pergantian politis pasca al-Khulafa' al-Râsyidun pada periode abad pertengahan atau kesultanan Turki Utsmani, hanya punya keterkaitan yang amat tipis, bahkan tidak ada sangkut pautnya dengan etika al-Qur'an dan sunnah Nabi yang autentik. Sebab mereka dalam mempraktekkan teori politik Islam tidaklah mengambil etik al-Qur'an sebagai dasar kebenaran. Oleh sebab itu, merasa lebih cocok dengan pendapat intelektual terkemuka seperti Mohammad Iqbal, Fazlur Rahman, Qomaruddin Khan, yang telah melakukan ijtihad yang sesuai dengan semangat kitab suci dalam menjelaskan hubungan antara Islam dan negara—termasuk implikasinya pada demokrasi.³⁰¹

³⁰⁰Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: LSAF & Paramadina, 2010), 255

³⁰¹A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta:LP3ES, 1985), 18-19

Perhatian utama al-Qur'an adalah agar negara didasarkan pada tonggak-tonggak keadilan, dan moralitas. Dalam bangunan landasan etik inilah politik Islam harus ditegakkan.³⁰² Dalam konteks ini, ijtihad politik Islam, sebenarnya sesuai bahkan sama dengan pendapat kelompok Muslim liberal di Mesir Ali Abd al-Raziq, yang menolak adanya pemerintahan Islam, di mana Raziq kemudian mengintrodusir perlunya sekularisasi teologi politik Islam.

Para pemikir Islam progresif Indonesia, menyadari bahwa Pancasila sebagai dasar negara Indonesia dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku, ras dan agama. Karena itu, maka Pancasila harus bisa diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula tidak bisa disebut bahwa Pancasila adalah "sebuah konsep negara Islam", dalam arti negara agama. Upaya lembaga-lembaga Islam progresif dalam memperjuangkan gagasan tentang pentingnya sekularisme dalam masyarakat Indonesia yang majemuk melalui diseminasi diskursus ini ke wilayah publik merupakan hal yang menarik, sebagai suatu proses "*philosophy in practice*".

Sekularisme penting, karena kemaslahatan bangsa lebih utama dari pada kepentingan kelompok, golongan atau ideologi agama tertentu. Misalnya, munculnya fenomena fundamentalisme keagamaan bahkan radikalisme yang merupakan "musuh" para intelektual Islam Progresif, sebetulnya merupakan reaksi terhadap ideologi-ideologi yang dianggap sekular. Fundamentalisme keagamaan dan radikalisme yang muncul akhir-akhir ini, yang cenderung otoriter dan tidak jarang berpotensi melakukan aksi-aksi kekerasan, harus segera di atasi dan diantisipasi secepat mungkin. Maka, sudah sangat memadai apabila model filsafat sekularisme Indonesia mendapat pendasaran yang tepat pada dasar negara kita, Pancasila, dan konstitusinya, UUD 1945. Sebab, dari sanalah spirit keislaman yang universal dan sekaligus penghargaan terhadap upaya merayakan perbedaan yang menjadi kenyataan keindonesiaan, terkomodir.

Adapun liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil. Oleh karenanya, munculnya filsafat liberalisme selalu disertai dengan hukum (*rule of law*). Sebab, kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Kemudian kebebasan itu dalam

³⁰²A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan, Jakarta, LP3ES, 1985*) 20

kenyataannya selalu dibatasi oleh hak orang lain. Kebebasan tidak bisa dilaksanakan dengan mengganggu kebebasan orang lain. Kebebasan di sini berlaku untuk semua manusia, yaitu kebebasan dan hak-hak sipil (*civil rights, civil liberties*): seperti kebebasan berfikir, berpendapat, beragama, berkeyakinan, dst.³⁰³

Dalam soal kebebasan beragama dan berkeyakinan, negara tidak boleh membagi masyarakat beragama menjadi masyarakat agama minoritas dan mayoritas, semuanya memperoleh hak yang sama. Filsafat kebebasan beragama ditegaskan oleh para intelektual Islam progresif adalah bagian yang paling penting dari hak-hak sipil. Filsafat kebebasan beragama diletakkan pada tingkat individu, sehingga tidak mengenal istilah minoritas dan mayoritas. Maka pengarusutamaan dan diseminasi filsafat liberalisme yang dilakukan oleh para intelektual Islam Progresif dapat dianggap sebagai sebuah usaha etis mensosialisasikan pandangan yang membebaskan diri dari otoritarianisme agama, yang dalam sejarah pemikiran Islam telah muncul dari bentuk ortodoksi hasil dari himpunan konsensus-konsesus besar dalam pemikiran Islam di bidang fiqih, kalam, filsafat dan tasawuf yang telah menghegemoni dan mendominasi keberagamaan umat Islam Indonesia.

Pluralisme ini juga tercermin dalam Pancasila yang terdiri dari berbagai ideologi-ideologi besar dunia tetapi intinya adalah paham kegotong-royongan, kekeluargaan dan kebersamaan. Pluralisme sebagai paham filosofis dan etis inilah agaknya yang tidak dipahami oleh FPI. Dalam masyarakat yang majemuk, dan di sebuah negara yang sekular, negara atau FPI, tidak berhak menyatakan bahwa agama yang satu benar, dan agama yang lain salah atau “sesat dan menyesatkan”. Artinya, semua agama harus dianggap benar, yaitu benar, menurut keyakinan pemeluk agama masing-masing. Prinsip etis ini merupakan landasan bagi keadilan, persamaan hak dan kerukunan antarumat beragama. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar, jika tidak, orang pasti akan bertahan dengan agamanya sendiri-sendiri.

Dari sini, maka pluralisme memberikan kondisi saling menyuburkan dari iman masing-masing. Karena itulah bagi kalangan

³⁰³Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: LSAF & Paramadina, 2010), 255

Islam Progresif, pluralisme begitu diperlukan karena akan memberikan efek dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain. Pluralisme di samping mengakui perbedaan juga menganjurkan dialog. Di dalam dialog itu manusia berusaha saling memahami dan saling mengapresiasi. Tanpa pandangan pluralis, kerukunan umat beragama tidak mungkin terjadi. Yang mendasari Pancasila itu adalah pluralisme yang tersimpul dalam istilah “*bhineka tunggal ika*”. Filsafat pluralisme, lewat Pancasila, adalah infrastruktur budaya dari persatuan Indonesia, demokrasi kerakyatan dan keadilan sosial yang berdasar Ketuhanan yang Mahaesa dan kemanusiaan yang adil dan beradab.

Ide ide pluralisme, liberalisme yang diperjuangkan oleh sejumlah lembaga Islam, baik yang muncul dari kalangan atau tradisi NU maupun Muhammadiyah, seperti JIL, ICIP, LSAF, P3M, TWI, Maarif Institute, JIMM, Paramadina, LAKPESDAM maupun UIN, dengan tujuan etis menjamin otonomi masyarakat sipil dan penyelenggaraan kehidupan beragama yang toleran dan sekaligus dinamis. Mereka melakukan pengarusutamaan dan diseminasi sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui berbagai program, misalnya kampanye melalui media, mimbar ilmiah, *talk show*, penerbitan buku, advokasi intelektual dan gerakan untuk keadilan sosial, publikasi gagasan dan wacana keislaman yang inklusif, toleran dan berwawasan pluralisme dan multikultural serta menggalang jejaring di kalangan intelektual Islam progresif, lintasagama, etnik dan relasi dengan berbagai lembaga yang memiliki kepedulian yang sama dalam tujuan etis pembebasan, mewujudkan demokrasi dan perubahan sosial berkeadilan dan berkeadaban.

Peranan lembaga-lembaga Islam di atas sangat penting, apalagi Islam di Indonesia dewasa ini makin kuat diasosiasikan dengan gerakan kekerasan dan bahkan terorisme. Padahal Islam dipercaya membawa misi menciptakan rahmat bagi segenap manusia. Indonesia harus mendapat pendasaran yang tepat pada dasar negara kita, yaitu Pancasila, dan konstitusinya, UUD 1945.

Hal lain yang harus dijelaskan di sini adalah pemahaman tentang Syariat Islam. Syariat Islam sebagai *way of life* seharusnya didasarkan pada tujuan syariat, yakni melindungi kebebasan, melindungi hak hidup, melindungi kehormatan individu, melindungi hak milik, dan menjamin regenerasi manusia. Jika syariat itu bertentangan dengan tujuannya, maka syariat itu harus ditinggalkan.

Ketika agama mengambil alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Ini sangat berbahaya dan harus diantisipasi.

Kemunculan intelektual Islam Progresif di Indonesia, baik dari kalangan NU maupun Muhammadiyah, telah menumbuhkan harapan berkembangnya kembali tradisi pemikiran umat Islam yang dibutuhkan untuk menghadapi tantangan zaman. Kaum muda kritis yang banyak didominasi oleh intelektual muda dari tradisi NU dan Muhammadiyah, atau lebih luas yang berkultur “tradisional” dan “modernis” ini, boleh dikatakan ingin melanjutkan tradisi intelektual kritis yang telah dibangun oleh para senior mereka. Tradisi kritis yang sejak awal telah dikembangkan oleh generasi intelektual “jilid pertama”—meminjam analisis Indonesianis Greg Barton, yaitu Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan M. Dawam Rahardjo, yang semuanya dikenal masuk dalam gerbong “Islam Liberal-Progresif” atau “Neo-Modernisme Islam”³⁰⁴—dilanjutkan oleh intelektual progresif “jilid kedua”—seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah, Bahtiar Effendy, Moeslim Abdurrahman, Munir Mul Khan, Jalaluddin Rakhmat, dan M. Syafi’i Anwar. Kedua generasi ini telah menjadi pendorong bagi intelektual muda progresif dari tradisi NU maupun Muhammadiyah kini untuk menggerakkan aktivisme intelektual secara lebih dinamis. Tak hanya itu, keberadaan mereka juga diharapkan akan membantu mempercepat perubahan cara berpikir umat Islam yang selama ini berjalan sangat lamban. Selama ini umat Islam mengalami kemandekan berpikir disebabkan oleh mudurnya rasionalisme dalam pemikiran Islam.

Dalam pandangan Dawam, munculnya intelektual muda progresif baik di kalangan NU maupun Muhammadiyah pada dasarnya adalah melanjutkan pandangan-pandangan senior mereka, yang mempunyai pemikiran-pemikiran baru dan dielaborasi sendiri oleh pemikir muda progresif ini, terutama terkait dengan isu-isu mengenai hubungan agama dan negara (filsafat sekularisme), kebebasan berpikir (filsafat liberalisme), filsafat pluralisme, hak asasi

³⁰⁴Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, 25. Lihat juga, tulisan Ahmad Baso yang lain, “Islam Liberal sebagai Ideologi: Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid”, *Jurnal Gerbang*, Vol. 06, No. 03, Februari-April 2000, 117-131.

manusia, demokrasi, kesetaraan gender, dan seterusnya. Pemikir muda progresif ini menurut Dawam, tertarik ikut memikirkan persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Hal ini memenuhi harapan Nurcholish, sebagaimana yang pernah dikatakannya pada tahun 1970-an, bahwa seharusnya ada di kalangan generasi muda yang menjadi penerus.

Dawam memandang bahwa pemikir muda progresif sekarang ini berani berpikir berbeda, dan berani melakukan instropeksi terhadap organisasi masing-masing, seperti NU dan Muhammadiyah. Sehingga karena itu Dawam optimis mereka akan menjadi tokoh-tokoh pemikir muda progresif. Yang menarik adalah mereka merupakan tokoh-tokoh muda yang benar-benar menguasai khazanah Islam klasik, dan mampu mengelaborasi dalam bingkai kekinian dan kedisninan, yang menyaratkan berbagai penguasaan terhadap sejumlah pendekatan dalam ilmu pengetahuan modern, misalnya filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan hermeneutika. Munculnya pemikir muda progresif dalam payung organisasi besar seperti NU dan Muhammadiyah dapat dilihat sebagai *counter hegemony* terhadap arus konservatisme baik di kalangan NU maupun Muhammadiyah.

Sementara menurut Abd A'la, nilai-nilai kemanusiaan universal yang terdapat pada agama akan tampak jelas ke permukaan dan akan berlabuh ke dalam kehidupan nyata manakala keberagaman kita, khususnya umat Islam, merujuk secara kokoh kepada teologi transformatif.³⁰⁵ Teologi ini melihat aspek akidah sebagai bagian tak terpisahkan dari aspek akhlak yang kemudian harus diaktualisasikan ke dalam hukum yang harus ditaati dan ditindaklanjuti dalam segala dimensi kehidupan yang kita jalani.

Teologi transformatif berpijak pada ajaran dan nilai-nilai moralitas agama yang holistik yang pada gilirannya meniscayakan untuk ditransformasikan dan dikembangkan ke dalam praksis. Teologi transformatif meniscayakan umat Islam untuk menghindari pemahaman agama secara parsial dan sepotong-sepotong. Demikian pula, teologi ini menuntut umatnya untuk melepaskan diri dari beban-beban sejarah keagamaan yang sering mendistorsi agama dari nilai dan perannya yang hakiki.

Melalui pengembangan teologi ini, keberagaman manusia akan dilihat sebagai proses kreatif dan penuh tanggung jawab untuk

³⁰⁵ A'la, Abd, "Konflik Kekerasan; Antara Politisasi Agama, Etnisitas, dan Politik Kekuasaan", Paramadina. Vol.8, No. 3 (2007).

mengembangkan kehidupan yang selalu disandarkan kepada nilai-nilai moralitas perennial; dari keadilan, kesetaraan, hingga kedamaian dan kesejahteraan. Pada sisi itu pula, teologi transformatif mengandaikan adanya perbedaan yang tegas, tapi sekaligus berkelindan antara agama sebagai sesuatu yang absolut dan keberagamaan yang bersifat relatif yang muncul dari keterbatasan manusia. Keberagamaan harus dipahami sebagai upaya manusia untuk mendekati yang absolut, dan metahistoris yang sampai kapan pun nilai kebenarannya tidak mungkin menyamai kebenaran Tuhan. Karena itu, keberagamaan yang berpijak pada teologi transformatif selalu bersifat terbuka, dinamis, dan mengedepankan kerendahhatian.

Dengan demikian, hal itu akan menghindarkan *one sided truth claim* yang angkuh, dan sekaligus dapat mengembangkan keimanan yang kokoh yang dimanifestasikan dalam bentuk sikap dan perilaku yang *civilized* sebagai cerminan dari ajaran perennial agama. Pada gilirannya, hal itu akan menghindarkan penganut agama dari sikap dan tindakan serta konflik kekerasan dalam bentuknya yang langsung ataupun struktural terhadap penganut atau kelompok yang lain.³⁰⁶

Dalam konteks inilah, teologi transformatif menemukan signifikansinya untuk menyelesaikan konflik atas nama agama. Namun semua itu sangat tergantung kepada komitmen kita bersama untuk melakukan rekonstruksi. Terkait dengan itu, suatu pendidikan yang transformatif yang dapat mendewasakan manusia merupakan alfa-beta yang harus menjadi prioritas utama dalam semua upaya tersebut. Sejalan dengan itu pula, semua lembaga atau organisasi sosial dan keagamaan serta institusi yang lain perlu dilibatkan untuk melakukan persemaian dan pengembangan teologi transformatif sesuai dengan bidang-bidang yang menjadi lahan garapannya. Mereka harus menjadi *avant garde* yang memelopori, sekaligus sebagai pusat jaringan yang menyebarkan arus transformasi ke segala arah. Dengan demikian, segala wilayah yang ada di sekitar kita akan menjadi ajang proses internalisasi dan sosialisasi keberagamaan yang kondusif. Dampaknya adalah pola pandang, sikap dan perilaku kita nantinya diharapkan dapat merepresentasikan nilai-nilai moralitas luhur dan kreativitas

³⁰⁶Fazlur Rahman, “*Prinsip Syura dan Peranan Umat Islam*” dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, terj. Erna Hadi, cet. ke-2 (Bandung: Penerbit Mizan, 1994),127.

Menurut Syafii Maarif Politik identitas dalam bentuk apa pun tidak akan membahayakan keutuhan bangsa dan negara ini di masa depan, selama cita-cita para pendiri bangsa tentang persatuan dan integrasi nasional, semangat Sumpah Pemuda yang telah melebur sentimen kesukuan, dan Pancasila sebagai dasar filosofi negara tidak dibiarkan tergantung di awang-awang, tetapi dihayati dan dilaksanakan dengan sungguh-sungguh dan penuh tanggung jawab. Sehingga jelas bahwa politik identitas tidak selalu dipandang sebagai ancaman terhadap keutuhan bangsa, melainkan ia dapat menjadi sebuah potensi untuk meningkatkan persatuan dan kesatuan bangsa melalui kemampuan untuk mengaplikasikan semangat Bhineka Tunggal Ika dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Semangat kebangsaan Indonesia saat ini sedang mengalami *decaying process* - yaitu proses pembusukan dan pengeroposan dari dalam melalui tindakan menjarah dan menggerogoti sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara. Ancaman atas integrasi dan kedaulatan negara-bangsa kini datang dari preaktek politik sektarian dan/atau politik partisan dengan karakter *prebendalism*³⁰⁷. Menurut Imam B Prasodjo, selama proses periode panjang pemerintahan otoriter sejak tahun 1959, disambung pada 1966 hingga 1998 telah berakibat pada terjadinya proses perubahan sosial ekonomi yang mengakibatkan ketimpangan tajam anatara berbagai macam kelompok sosial³⁰⁸.

Kontestasi di antara berbagai kelompok identitas di Indonesia sejauh ini ditanggapi dengan dua cara berbeda namun sama-sama bersifat kontra-produktif: (a) Orde Baru berupaya menekan perbedaan lewat politik kriminalisasi SARA. Politik kriminalisasi SARA tidak hanya membentuk sikap curiga terhadap perbedaan, tetapi juga membuat kita tidak memiliki pengetahuan dan ketrampilan untuk

³⁰⁷*Prebendalism* adalah kecenderungan eksploitasi ketamakan untuk memperebutkan dan mempertahankan jabatan-jabatan/posisi-posisi basah dalam pemerintahan yang memberi rasa superioritas secara sosial dan politik serta keuntungan ekonomi bagi kelompok primordial (Joseph, R. 1987. *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria: The Rise and Fall of the Second Republic*. The University Press, Cambridge).

³⁰⁸Imam B Prasodjo, *Merajut Kembali Indonesia yang Tercabik*” dalam *Reinventing Indoneaia Menemukan Kembali Masa Depan Indoensia* ((Jakarta; Mizan, 2008), 30

mengelola perbedaan; (b) kelompok-kelompok identitas (dan ideologis) yang selalu ditekan selama masa kekuasaan rejim represif Orde Baru mulai bangkit dimana-mana dan menuntut pengakuan atas eksistensi mereka dalam dan *atas nama demokrasi*.

Munculnya resistensi dari kelompok-kelompok minoritas dan/atau kelompok-kelompok yang tersubordinasi untuk menantang dan merebut kekuasaan; serta menguatnya hegemoni kelompok-kelompok identitas untuk berebut dominasi dan akses ke berbagai *resources* yang dimiliki negara merupakan upaya-upaya destruktif yang dapat melemahkan sendi-sendi kebangsaan.³⁰⁹

Untuk kepentingan tersebut para elite dari masing-masing kelompok identitas berupaya memobilisasi dukungan politik dengan berbagai cara, terutama dengan memanipulasi dan memperlambat ikatan-ikatan dan sentiment-sentimen primordial, yaitu dengan mengembangkan isu-isu tentang kesamaan asal-usul sejarah, bahasa, agama, kebudayaan, dan sebagainya.³¹⁰ Gerakan FPI didesain sebagai proses kelembagaan dalam rangka melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*, dan gerakan dakwah sebagai perjuangan untuk melakukan transformasi nilai-nilai Islam di masyarakat. Lembaga Dakwah FPI (LDF) pun melakukan pengkaderan untuk mencetak kader-kader Islami untuk mengemban visi dan misi FPI. LDF pun melakukan pembinaan untuk meningkatkan kualitas sumber daya insani meliputi aspek *fikriah, ruhiyah, jasadiyah* dan skill manajerial aktivis FPI. LDF dibentuk oleh FPI sebagai penggerak dakwah dan untuk menambah wawasan keagamaan para anggota laskar.

Apa yang diyakini FPI merupakan konsekuensi dari pemahaman mereka tentang *khairu ummah* (ummat yang terbaik). Bagi mereka untuk menjadi umat yang terbaik, kaum Muslim harus menjalankan apa yang disebut Al-Qur'an *amar Ma'ruf nahi munkar* (menyeru kebaikan dan mencegah kemunkaran). Oleh karena itu, langkah yang dilakukan FPI untuk menciptakan masyarakat religius tidak ada cara lain selain *amar Ma'ruf nahi munkar*.³¹¹ Doktrin tersebut di atas

³⁰⁹Robert B. Baowollo is independent researcher and consultant in ethno-religious conflicts at Peace Concrete Indonesia (PCI) – LIAN Network for Peace and Human Security Studies.

³¹⁰Titik Widiyanti, *Politik Subaltern Pergaulan Identitas Waria* (Yogyakarta: Research Center For Politics and Government Jurusan Politik dan Pemerintahan: Universitas Gadjah Mada, 2009), 67

³¹¹Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*(Jakarta : Rajawali Press, 2004) 141-142.

mengarah pada totalisme Islam yang hanya tercapai lewat penegakan syariat Islam. Penegakan syariat Islam merupakan keharusan yang tidak bisa ditawar. Piagam Jakarta adalah pintu gerbang untuk mengakan syariat Islam di Indonesia yang memiliki asas legalitas “konstitusi” dan “historis” yang sangat kuat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Yang dimaksud dengan asas konstitusi dan historis menurut FPI, sebagaimana yang dijelaskan Habib Rizieq adalah sebagai berikut :

1. Terkait hukum syariat perorangan, maka yang harus dilakukan adalah pemantapan Iman, Islam dan Ihsan dalam pengamalan, karena itulah pembuka pintu keberkahan dan kemenangan perjuangan penegakan syariat Islam. Jangan sampai terjadi, seseorang berteriak keras tentang penerapan syariat Islam, tetapi justru mengamalkan perilaku syirik perdukunan, atau meninggalkan sholat atau berakhlak buruk.
2. Terkait hukum syariat rumah tangga, yang harus dilakukan adalah melaksanakan hukum perkawinan dan perceraian dengan cara Islam, penuhi hak dan kewajiban dalam rumah tangga sesuai aturan syariat Islam, termasuk masalah warisan dan lainnya. Jika terjadi perselisihan dalam soal rumah tangga, maka selesaikan di pengadilan agama yang menggunakan hukum Islam, jangan sampai terjadi, seseorang berteriak keras tentang penerapan syariat Islam, tapi kumpul kebo, berzina, atau selingkuh, atau pun menyelesaikan persoalan rumah tangga atau masalah warisannya di pengadilan negeri yang menggunakan hukum sipil.
3. Terkait hukum syariat sosial ekonomi kemasyarakatan, maka sudah waktunya kaum muslim menaruh perhatian besar pada sektor pendidikan dengan melakukan pengembangan pendidikan Islam, atau dengan memasukkan anak-anak muslimin ke pesantren dan madrasah serta sekolah-sekolah yang menggunakan kurikulum berbasis Islam. Dalam soal ekonomi maka segala bentuk transaksi ekonomi, termasuk perbankan, asuransi dan pergadaian, serta persoalan muamalat lainnya, harus dilakukan dengan sistem ekonomi Islam. Soal budaya, upaya yang bisa dilakukan adalah dengan mempertahankan tradisi dan adat istiadat selama tidak bertentangan dengan syariat Islam. Jangan sampai terjadi, syariat Islam, tapi berhubungan dengan sistem riba, atau menyekolahkan anak-anak ke sekolah non Islam dan sebagainya.

4. Kemudian terkait dengan Hukum syariat tata negara, yang juga mencakup hukum syariat yang tidak bisa dilaksanakan kecuali dengan kekuatan negara, seperti qishash dan hudud, maka harus terus-menerus diperjuangkan melalui koridor konstitusi, baik di tingkat pusat maupun daerah. Harus ada upaya sosialisasi secara merata kesemua lapisan masyarakat tentang keindahan syariat Islam, melalui dakwah yang komprehensif. Jangan pernah putus asa, ataupun merasa lelah dalam memperjuangkan penegakan syariat Islam di semua bidang.³¹²

Dalam proses komunikasi, informasi dan publikasi, FPI menggunakan media cetak maupun elektronik untuk gerakan dakwahnya. Media cetak dengan menggunakan sarana seperti buku-buku, majalah, surat kabar sedangkan media elektronik menggunakan website yaitu www.fpi.or.id serta mengoptimalkan situs youtube dalam rangka mensosialisasikan pesan-pesan dakwah berisi ceramah-ceramah Habib Rizieq Syihab. Buku-buku yang sudah ditulis oleh ketua umum FPI adalah *Hancurkan Liberalisme Tegakan Syariat Islam* yang diterbitkan oleh Suara Islam press pada tahun 2013, lalu *Wawasan Kebangsaan Menuju NKRI Bersyariah* juga diterbitkan oleh Suara Islam Press tahun 2012, dan *Dialog Amar Ma'ruf nahi Munkar* diterbitkan oleh Ibnu Sidah tahun 2004.

FPI sendiri sebenarnya merupakan gerakan sosial, dilakukan sebagai protes moral melawan upaya pengenalan identitas dan norma perilaku yang baru. FPI menilai bahwa telah terjadi persinggungan kepentingan dalam kerangka perjuangan menegakkan syariat Islam. Fenomena menguatnya radikalisme agama adalah respons sistemik dari gelombang globalisasi komersialisme.³¹³ Secara politik umat Islam bukan saja tidak diuntungkan oleh sistem, tetapi juga merasa diperlakukan tidak adil.³¹⁴

FPI, dalam konteks wacana politik identitas memiliki keterhubungan dan berakar dari fondasi filsafat komunitarianisme.

³¹²Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme tegakan Syariat Islam* (Jakarta : Suara Islam Press, 2013), 191-192

³¹³Agusman Armansyah, *Rekonstruksi Kebinekaan dan Kekitaan Jum'at*, TEMPO 16 Februari 2007

³¹⁴Quintan Wiktorowicz (ed.), *Aktivisme Islam Pendekatan Teori Gerakan Sosial* (Jakarta: Departemen Agama, 2007), 23-27

FPI memiliki akar-akar sosial berupa tradisi, budaya dan nilai-nilai esensial yang bersifat partikular mendeterminasi pandangan hidup, fikiran dan pilihan-pilihan tindakan yang akan diambil. Berpijak pada pandangan tersebut, maka diskursus politik identitas mempercayai bahwa sebagai konsekuensi logis dari akan sosial dan kultural yang membentuk identitas diri dari setiap orang, maka setiap orang akan memiliki keterikatan dan loyalitas yang kuat pada satu ikatan politik identitas tertentu. Pandangan politik identitas yang berakar dari faham komunitarian ini kurang mempercayai kapasitas manusia untuk bertindak secara rasional dan keluar dari kepompong kulturalnya (*thinking out of the cultural box*). Ketika fikiran dan aktivitas seseorang dibatasi oleh konstruksi kultural yang melatarinya, maka sangat tidak dimungkinkan terjadinya dialog secara bebas untuk mengenal dan memahami perspektif yang lain (*the other*).³¹⁵

FPI berdiri disebabkan pemahaman bahwa ummat Islam Indonesia dalam keadaan lemah. FPI memahami bahwa umat Islam telah terkontrol secara sosial oleh penguasa sipil dan militer, sehingga umat Islam menjadi lemah. Artinya menurut Rizieq, FPI menilai bahwa kelemahan umat Islam itu merupakan upaya sistemik yang dilakukan oleh banyak pihak utamanya penguasa politik secara eksternal dan keterbatasan serta kelemahan umat Islam sendiri secara internal. FPI melihat bahwa penguasa telah melakukan pelanggaran HAM dan penindasan, serta adanya kesadaran untuk menjaga dan mempertahankan serta membela harkat dan martabat Islam dan ummatnya.³¹⁶ FPI menurutnya bukan hanya berdiri karena disebabkan oleh reaksi spontan terhadap gerakan modernisasi. Kemunculan FPI karena keadaan tidak berdaya akibat dari perubahan sosial yang besar. Umat Islam telah gagal dalam dalam menterjemahkan kebenaran agama dalam realitas sosial. Ketertinggalan umat Islam dalam berbagai bidang dan dalam menterjemahkan ajaran agama dalam realitas kehidupan, yang pada gilirannya cenderung merasa inferior dan sloganistik.

Fakta inilah yang merupakan motif utama kontestasi kekuasaan lokal. Kekerasan komunal di Indonesia di samping oleh faktor lain

³¹⁵Lihat, Iris Marion Young, *Difference as a Resource of Democratic Caintunication* dalam *Deliberative Democracy: Essay on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, (Massachusetts: MIT Press, 1999), 388.

³¹⁶AD/ART FPI.

juga bersifat politis ketimbang kultural sehingga penjelasan politis sangat diperlukan untuk melihat dan menganalisis kekerasan yang terjadi. Sikap toleran sebagai sikap yang dapat menghargai hak-hak orang lain dan dapat mempertahankan serta menjalankan apa yang menjadi kepercayaannya. Sikap toleran bukan berarti membenarkan pandangan bahwa semua agama sama. Toleran bukan untuk berupaya menyamakan dan menyatuhkan pandangan yang berbeda, tapi justru mempertahankan pandangan yang berbeda. Sikap toleran justru berangkat dari dan untuk perbedaan.³¹⁷

Indonesia sebagai negara majemuk merupakan realitas yang memang ada semenjak bangsa ini dilahirkan. Berbagai pulau dan berbagai ragam budaya, bahasa, agama, suku, lengkap menjadi ramuan kemajemukan Indonesia. Kemajemukan ini membawa sebuah konsekuensi untuk menjadi negara yang multikultur dan plural. Tapi untuk merespon karakter masyarakat yang majemuk seperti Indonesia dengan beragam budaya atau etnik, konsep yang paling tepat adalah multikulturalisme. Karena meskipun hampir sama definisi, antara multikulturalisme dan pluralisme atau polikulturalisme mempunyai makna yang berbeda.³¹⁸

Iris Marion berpendapat, bahwa agama dijadikan identitas sebagai atribut dan kultur yang mempunyai peran sebagai perekat dari kolektivitas kelompok. Dalam konteks politik identitas agama misalnya, tidak setiap orang Islam misalnya sepakat dengan beberapa atribut identitas, simbol-simbol formal, yang dianggap melekat dalam identitas keberislaman.³¹⁹

Keyakinan tersebut harus berhadapan dengan realitas bahwa tidak setiap orang yang menjadi bagian dari suatu kelompok sosial tertentu merasa terikat dengan nilai-nilai budaya esensial maupun identitas yang dianggap melekat dalam kolektivitas setiap kelompok. Sebagai contoh tidak semua perempuan merasa terikat

³¹⁷Zainul Fuad, *Kontribusi Agama Dalam Menciptakan Harmonitas Sosial* dalam <http://sumut.kemenag.go.id/file/file/TULISANISLAM2/zauh1350999932.pdf>

³¹⁸Kevin Avruch, *Type I and Type II Errors in Culturally Sensitive Conflict Resolution Practice*. *Conflict Resolution Quarterly*, dalam *Jurnal Wiley Periodicals*, Vol. 20, No. 3, Spring 2003.

³¹⁹Iris Marion Young, *Difference as a Resource of Democratic Caintunication* dalam *Deliberative Democracy: Essay on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, (Massachusetts: MIT Press, 1999), 388

pada mengenai makna khalifah, syari'ah, jihad, relasi dengan non-muslim dan lain sebagainya.

Hal ini terjadi mengingat begitu beragamnya penafsiran dan perspektif dari masing-masing anggota dari kolektivitas kelompok berbasis Muslim. Dari pemahaman akan hal ini kita tidak dapat berpegang pada cara pandang esensialis yang melihat bahwa setiap anggota kelompok sosial tertentu terikat dalam atribut kultural dan identitas homogen dan kohesif yang menyatukan mereka. Ketika kita memahami bahwa kultur bersifat konstruktif dan beragam, maka kita tidak dapat mengikatnya dalam bentuk politik identitas yang berkarakter esensialis.³²⁰

Wacana penegakan syariat Islam di Indonesia, oleh FPI, misalnya, merupakan suatu usaha pencegahan dan perlawanan terhadap arus sekularisasi. Wacana penegakan syariat merupakan wacana yang penuh dengan perdebatan. Syariat sebagai wacana yang harus ditegakkan memunculkan perdebatan dikalangan umat Islam itu sendiri. Syariat Islam ditafsirkan dengan berbagai artian yang menimbulkan polemik tersendiri, hal ini menunjukkan bahwa penegakan syariat dan konsepnya dalam kehidupan umat Islam merupakan sebuah wacana yang cair. Perdebatan ini bagi kelompok Islam radikal dan fundamental sebagai suatu bentuk penyimpangan ajaran dan syariat Islam. FPI berkeyakinan bahwa mendorong identitas keagamaan dan konsep umat Islam yang utuh, harus diterapkan secara utuh³²¹ dibawah tuntunan syariat Islam.³²²

Namun, sebagian gerakan Islam ini masih berparadigma kerumunan massa (*mass-society paradigm*), semisal Front Pembela Islam (FPI) yang menggunakan provokasi massa untuk melakukan tindak kekerasan. Pada titik ini, sifat kerumunan FPI tercipta oleh ketercerabutan muslim urban dari struktur sosial yang membuat terasing, dan akhirnya menjadikan bahasa kekerasan sebagai gerakannya. Satu hal yang kemudian menggambarkan suatu *disonansi*

³²⁰Iris Marion Young, *Difference as a Resource of Democratic Caintunication* dalam *Deliberative Democracy: Essay on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, (Massachusetts: MIT Press, 1999), 388

³²¹Al-Habib Muhammad Rizieq Syihab. *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2008), 31.

³²²Pembahasan mendetail bisa dilihat dalam laporan SETARA Institute (2011), terutama pada bab "Ragam Wajah Satu Cita-Cita", 76-107.

kognitif, yakni salah pandang kognisi, bentukan tak pas antara rasionalitas modern dengan konservatisme.

Berbagai gerakan Islam ini terjebak dalam kontradiksi, ketika menggunakan teknik modern untuk menjustifikasi perlawanan keagamaan mereka. Satu hal yang terbentuk oleh tidak pasnya “solusi dalam” (*Inner way*) berupa perlawanan religius-dogmatis, atas “kekalahan luar” (*outer one*) pada wilayah sosio-politik. Fundamentalisme Islam telah melakukan hal ini. Mereka menjadikan solusi keagamaan sebagai alternatif atas apa yang mereka anggap “dosa sistemik”. Satu hal yang sebenarnya lahir dari kekalahan umat Islam pada ranah sosio-politik.³²³

Namun, kelahiran gerakan Islam akan baik-baik saja jika diletakan dalam mekanisme demokratis, di mana perbedaan

³²³Ada dua model gerakan Islam radikal, yakni *salafi puritan* dan *salafi jihadi*. Yang pertama adalah *prototype* Wahhabisme non-politik, yang kedua merupakan gerak kaum *ash-Shahwah al-Islamiyah* (kebangkitan Islam) yang mengkritik watak legitimatif kaum puritan atas Negara Saudi Arabia. Puncaknya terjadi ketika Saudi melibatkan Amerika Serikat dalam Perang Teluk (1990-1991), serta meruncingnya perang Afghanistan, yang oleh kaum jihadi dijadikan momen pengawinan doktrin Wahhabi dengan Quthbian. Dari sinilah gerakan jihad mendunia, memanfaatkan jaringan alumni mujahid Afghanistan di beberapa Negara. Di negara kita, Jamaah Islamiyah menjadi *gerakan* jihad yang merupakan kesinambungan jaringan Johor, yang mendapat tekanan dari pemerintah Malaysia. Sementara di Ikhwanul Muslimin, perpecahan ini melahirkan PKS, serta Ikhwan Jihadi (Majelis Mujahidin Indonesia) yang memperjuangkan formalisasi syariat. Pada kasus Hizbut Tahrir (HT), watak jihadi lahir sebagai kritik atas gerakan tarbiyah dan penerimaan Ikhwanul Muslimin atas *nation-state*. HT melihat bahwa penerimaan tersebut membuat gerakan Islam lunak dan tidak mampu radikal *dalam* melakukan Islamisasi. Ini terjadi HT memaknai gagalnya gerakan Islam dalam operasionalisasi *thariqah islamiyah* untuk menegakan *fikrah Islamiyah*. Operasionalitas ini HT temukan dalam watak praktis dari syariat, serta tahapan komprehensif gerakannya, meliputi pengkaderan kampus (*tsaqif*), interaksi missal di masjid-demonstrasi (*tafa'ul ma'al ummah*), Islamisasi Negara (*istilami al-hukm*), yang akhirnya akan bermuara pada tegaknya imperium (*khilafah*) Islam. Konferensi khilafah pada tahun 2007 di Indonesia, menggambarkan tahapan kedua (*tafa'ul*), yang tidak hanya merangkul massa muslim, tetapi juga penyediaan “payung bersama” bagi gerakan radikal Islam. Hadirnya segenap militant Islam, membuktikan kemampuan HT Indonesia untuk menciptakan hegemoni, bahkan atas ormas moderat semisal Muhammadiyah. Lihat, laporan SETARA Institute (2011), terutama pada bab “Ragam Wajah Satu Cita-Cita”, 76-107.

pandangan bisa diatur dalam prosedur legal yang menghargai semua pihak. Hanya saja, radikalisme Islam memang memiliki sifat intoleran didalam dirinya. Ini terjadi karena mereka merasakan “ketersinggungan dogmatik”, akibat modernisasi yang memang cenderung abai dengan sentiment keagamaan. Jadi, radikalisme Islam adalah reaksi ekstrem atas modernisasi yang ekstrem. Pada titik inilah radikalisme Islam sebenarnya lebih merupakan korban modernitas itu sendiri. Satu hal yang juga tidak sepenuhnya merupakan kesalahan modernitas, namun justru disebabkan oleh ketidakmampuan kaum radikal dalam menelusup ke kedalaman makna modernitas yang sebenarnya amat menunjang kemanusiaan penuh kearifan dalam menyikapi kehidupan.

Tumbangnya rezim Orde Baru telah membuka pintu bagi gerakan umat Islam radikal untuk memulai gerakan secara lebih leluasa. Kalau sebelumnya mereka bergerak di bawah tanah, kini setelah era reformasi mereka lebih berani tampil ke permukaan secara terang-terangan. Bagi sebagian kalangan, kemunculan mereka dianggap mengkhawatirkan, bukan semata-mata karena perbedaan ideologis, tetapi lantaran sebagian di antara mereka menggunakan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan aspirasinya.³²⁴

Nurcholish Madjid menyebutkan bahwa dari sisi ideologi, Islam Indonesia era reformasi diramaikan oleh menguatnya “importisasi” dan “lokalisasi” dalam ideologi Islam. Lokalisasi bergerak melalui penguatan artikulasi kekayaan tradisi lokal, sedangkan fenomena “importisasi” bergerak melalui pengadopsian terhadap ideologi transnasional, baik Timur Tengah maupun Barat. Fenomena importisasi ini berbeda dengan masa awal terbentuknya Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa yang sarat dengan pengaruh ideologi lokal, sebagaimana yang dipresentasikan oleh kelompok-kelompok penting saat itu seperti Masyumi.³²⁵

Dalam posisi ini, Front Pembela Islam (FPI) sebagai salah satu organisasi Islam yang cukup penting pasca reformasi ditandai dengan kiprahnya yang cukup dinamis dalam berbagai aktifitas sosial politik

³²⁴Kekerasan di sini tak hanya dalam arti fisik, tetapi juga kekerasan wacana yang terekspresi melalui kecenderungan mereka yang dengan mudah mengeluarkan fatwa murtad, kafir, syirik, dan semacamnya, bahkan kepada sesama muslim sekalipun.

³²⁵Nurcholish Madjid, *Al-Qur'an, Kaum Intelektual dan Kebangkitan Kembali Islam* dalam Rusydi Hamka et al. (eds), *Kebangkitan Islam dalam Pembahasan* (Yogyakarta: Yayasan Nurul Islam, 2000), 115.

maupun keagamaan di Indonesia sesungguhnya berguna dan bermanfaat bagi penguatan internal Islam sepanjang keberadaannya menjadi penyumbang gerakan moral dan spirit untuk kebaikan dunia Islam sendiri. Karena memang seperti melekat pada namanya, organisasi ini didirikan untuk membela kepentingan umat Islam. Menurut FPI, umat Islam selama ini terlalu sabar dan mengalah dalam menyikapi persoalan-persoalan yang ada. Karena itu dari waktu ke waktu, mereka senantiasa menjadi kelompok yang dirugikan. FPI melihat bahwa sikap seperti itu tidak bisa diteruskan. Umat Islam harus bangkit menuntut hak dan martabatnya.³²⁶ Dalam praktiknya, dengan menggunakan identitas Islam itu FPI berhasil memainkan peranan besar dalam kehidupan politik di Indonesia dan menjadi salah satu gerakan sosial keagamaan yang cukup diperhitungkan keberadaannya.³²⁷ Meskipun tidak bisa dipungkiri akibat aksi-aksi yang dilakukan oleh FPI dalam bentuk sweeping, demonstrasi, penyegelan tempat hiburan dan lain sebagainya maka yang justru mengemuka adalah keberadaan FPI sebagai gerakan yang radikal bahkan cenderung kontroversial dalam konteks persepsi Islam sebagai agama yang moderat dan penuh rahmat.

³²⁶ Jajang Jahroni, “Gerakan Salafi di Indonesia : Dari Muhammadiyah sampai Laskar Jihad” *Mimbar Jurnal Agama dan Budaya*, Volume 23. No. 4, (2009): 364.

³²⁷ Bret Stephens “*The Arab Invasion*” Dalam Hendri F Isnaeni, “*Indonesia, Wikileaks dan Jullian Assange*” (Jakarta, Ufuk Press, 2011), 45

BAB V

FRONT PEMBELA ISLAM (FPI) SEBAGAI GERAKAN SOSIAL

A. Gerakan Sosial Front Pembela Islam (FPI) Sebagai Reaksi Atas Lemahnya Peran Negara

Fenomena Islam di Indonesia dan Asia Tenggara adalah gambaran ideal dari konsep Islam yang moderat dan damai yang tidak memiliki masalah dengan modernitas, hak asasi manusia, kesetaraan gender dan isu-isu lain pada masa modern kontemporer³²⁸. Menurut Azyumardi Azra, keterkaitan antara Islam dan politik di Indonesia dapat dikategorikan menjadi dua jenis. Pertama, Islam politik yang direpresentasikan partai-partai Islam yang terlibat dalam sistem dan proses politik yang sah ; mereka berusaha mencapai agenda politik tertentu seperti penerapan syariah Islam dan pendirian negara Islam sebagaimana pernah direpresentasikan oleh Partai Masyumi, Nahdatul Ulama (NU), dan sejumlah partai Islam gurem lainnya pada pemilu tahun 1955. Pada masa pemerintahan Soeharto, Islam politik diwakili Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sementara pasca reformasi peran itu dilakukan oleh partai politik baru seperti Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), dan lain-lain³²⁹.

Kategori Islam politik yang kedua ditampilkan oleh kelompok atau organisasi Muslim yang memiliki agenda yang hampir sama dengan kelompok yang pertama, hanya saja kelompok ini bukanlah partai politik. Mereka juga tidak mempercayai partai politik Islam maupun organisasi sosial keagamaan Islam kultural yang merupakan mainstream Islam di Indonesia. Jatuhnya pemerintahan Soeharto pada Mei 1998 membebaskan kelompok kedua di atas dalam mengekspresikan wacana dan gerakan ekstrim serta radikal. Peran itulah yang dimainkan salah satunya oleh FPI (Front Pembela Islam) sebagai bagian dari gerakan sosial Islam di Indonesia. Kalau sebelumnya mereka bergerak di bawah tanah, kini setelah era reformasi mereka lebih berani tampil ke permukaan secara terang-

³²⁸Ayumardi Azra, "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia", *Jurnal Indo-Islamika* Vol. 1 No. 2 (2012/1433), 242

³²⁹Azyumardi Azra "The Megawati Presidency: The Challenge of Political Islam" dalam Azyumardi Azra "Revisitasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia", *Jurnal Indo-Islamika* Vol. 1 No. 2 (2012/1433), 234

terangan. Bagi sebagian kalangan, kemunculan mereka dianggap mengkhawatirkan, bukan semata-mata karena perbedaan ideologis, tetapi lantaran sebagian di antara mereka menggunakan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan aspirasinya.³³⁰ Dalam praktiknya, ekspresi kebebasan yang dibalut dengan kekerasan dan aksi main hakim sendiri dalam melakukan aktivitas di ruang publik itu, meskipun dengan menggunakan identitas agama, sejatinya mengkhawatirkan ditinjau dari perspektif kemajemukan Indonesia.

Pada sisi lain, menurut Sukron Kamil, konsep negara dan kekuasaan di dalam politik Islam tidak bisa dipisahkan, tidak seperti yang terjadi di Eropa. Politik Islam merupakan politik yang berbasis teokrasi. Hubungan keduanya bak sisi mata uang yang saling bersinergis dan bernilai. Berdirinya negara membutuhkan kekuasaan dan begitu pula sebaliknya. Agama sebagai penancap legitimasi kekuasaan membutuhkan negara sebagai institusi yang mampu menaungi kepentingan dan kebutuhan manusia. Para teoritis politik Islam klasik mengkaitkan persoalan negara dengan kepentingan realitas kebutuhan manusia sebagai makhluk sosial dan spiritual yakni kebutuhan untuk bekerjasama mencakup solidaritas kemasyarakatan dan ibadah. Ahli politik Islam pula melihat negara sebagai representatif hasil rasionalitas masyarakat untuk melaksanakan *din* (agama). *Din* merupakan kata yang menunjuk pada solidaritas sesama muslim dan kesetiaan pada wahyu³³¹. Lebih lanjut menurut Sukron Kamil, tidak satupun ahli teori politik Islam klasik dan pertengahan yang mempunyai pandangan bahwa Islam dan negara adalah entitas yang terpisah³³².

Berdasarkan uraian diatas, maka pembahasan bab lima yang merupakan inti dari Disertasi ini mencoba menganalisa secara lebih detail terkait dengan gerakan sosial Front Pembela Islam (FPI) yang dilakukan sebagai reaksi atas lemahnya peran negara di satu sisi

³³⁰Kekerasan di sini tak hanya dalam arti fisik, tetapi juga kekerasan wacana yang terekspresi melalui kecenderungan mereka yang dengan mudah mengeluarkan fatwa murtad, kafir, syirik, dan sebagainya, bahkan kepada sesama muslim sekalipun.

³³¹.Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), 5

³³².Sukron Kamil, “*Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan : Tinjauan Terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara*” dalam Refleksi, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, vol. VII, no 2. 2005, 138.

dilanjutkan dengan kritik terhadap gerakan sosial yang direpresentasikan oleh Front Pembela Islam (FPI) pada sisi lainnya.

Kemunculan gerakan-gerakan Islam radikal di Indonesia pasca Orde Baru—sebagaimana telah banyak disinggung di bab-bab sebelumnya—tentu tidak lahir begitu saja atau hanya sekedar respon terhadap situasi transisi politik Indonesia pasca jatuhnya rezim otoritarian Orde Baru. DI/TII dan Partai Masyumi adalah fenomena gerakan yang keduanya merupakan preseden yang menjadi akar gerakan aktivisme Islam di Indonesia. Kedua gerakan tersebut dengan didukung oleh gerakan-gerakan transnasional, telah mengilhami bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam untuk kembali merevitalisasi identitas politik keagamaan di ruang publik.³³³

Politik identitas yang didasarkan kepada agama (baca Islam) di Indonesia, merupakan masalah yang semakin membesar karena pengikutnya yang semakin meningkat. Gerakan politik identitas tersebut mempunyai tujuan yang berbeda dan tidak memiliki keseragaman pola di dalam gerakannya. Sebagian ada yang hanya memperjuangkan syari'at Islam untuk dilaksanakan meski tidak dalam format negara Islam, akan tetapi ada pula gerakan politik identitas yang menghendaki berdirinya negara Islam Indonesia, disamping yang memperjuangkan berdirinya "kekhalifahan Islam". Pola organisasinya pun beragam, mulai dari gerakan moral ideologi seperti Majelis Mujahidin Indonesia dan Hizbut Tahrir Indonesia sampai kepada gaya militer seperti Laskar Jihad, ataupun Front Pembela Islam (FPI)—yang menjadi fokus penelitian ini.

³³³Perjalanan historisitas sejarah umat Islam pasca Indonesia merdeka mengalami pasang surut. Politik identitas yang ingin ditampilkan oleh umat Islam melalui perwakilan tokoh-tokohnya mengalami kekalahan pertamanya ketika tujuh kata dalam piagam Jakarta dihapus. Meskipun begitu keberhasilan politik Islam pada pemilu pertama menunjukkan prestasi yang cukup baik dengan mengantongi suara 20,9% (Masyumi) dan 18,4% (NU) dan tercatat sebagai partai pemenang kedua dan ketiga setelah PNI. Namun keberhasilan yang ditunjukkan umat Islam pada pemilu tahun 1955 rontok pada masa Presiden Soekarno dengan penerapan Demokrasi Terpimpin-nya. Apalagi setelah tokoh-tokoh penting partai Masyumi di penjarakan oleh sang presiden, keberhasilan politik umat Islam sedikit memudar, kalau tidak disebut hilang. Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 146.

FPI, dengan merujuk pendapat Martin E. Marty, adalah organisasi yang dapat dimasukkan ke dalam aktivisme Islam. FPI mengingkari perkembangan historis dan sosiologis umat manusia. FPI memandang bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. FPI bertujuan untuk kembali kepada bentuk masyarakat ideal yang dipandang sebagai implementasi kitab suci.³³⁴ Maka penegakan syariah menurut FPI merupakan sebuah jalan keluar. Menurut FPI, keterpurukan negara, disebabkan oleh begitu merajalelanya kezhaliman dan kemaksiatan.³³⁵

Demikian pula dalam memahami modernisasi, lebih menekankan kepada penerimaan secara selektif dan terkendali, seperti terhadap inovasi teknologi dan keorganisasian sosial yang diperkenalkan oleh dunia modern. Penegakan syariat menurut FPI merupakan sebuah jalan keluar dari persoalan yang sedang dihadapi oleh bangsa Indonesia. Sedemikian besarnya kezhaliman dan kemaksiatan yang terjadi di Indonesia, menurut FPI menyebabkan seluruh bentuk kemaksiatan dengan mudah ditemukan di Indonesia.³³⁶

FPI, dengan merujuk pendapat John Esposito, merupakan gerakan Islamis, meskipun menolak idiologi Barat, akan tetapi masih bersikap akomodatif terhadap modernisasi. FPI merupakan kelompok yang termasuk mengagung-agungkan kejayaan Islam di masa lalu yang tercermin pada sikap puritan dalam upaya pemberlakuan sistem sosial dan hukum yang sesuai dengan masa Nabi Muhammad.³³⁷ FPI, walaupun demikian, tidak menolak sains dan teknologi, sejauh hal-hal ini tidak bertentangan dengan standar ortodoksi keagamaan yang telah mereka anggap mapan, dan merusak sesuatu yang mereka anggap sebagai kebenaran yang sudah final. Terlebih lagi, jika

³³⁴Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429.

³³⁵Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429

³³⁶Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*(Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 147.

³³⁷Modood, dan Ricard Zapata-Barrero, *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship: A European Approach*, (London/New York: Routledge, 2006), 76

memungkinkan, hal-hal itu dapat disubordinasikan ke dalam nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam.³³⁸

Menurut Richard Antoun, FPI mempunyai karakteristik atau ciri-ciri yang sama dengan fundamentalis agama. Dalam hal ini FPI dalam orientasi keagamaan, mempunyai pandangan bahwa agama adalah relevan terhadap semua ranah budaya dan masyarakat termasuk politik, keluarga, ekonomi, pendidikan, dan hukum. FPI memahami bahwa kebenaran, keyakinan dan perbuatan harus dirujuk kepada kitab suci yang dianggap tanpa kesalahan. FPI menerima secara selektif dan terkendali terhadap inovasi teknologi dan keorganisasian sosial yang diperkenalkan oleh dunia modern. FPI menempatkan masa merupakan laporan, peristiwa, dan gambaran yang terdeskripsi dalam teks relevan dengan aktivitas sehari-hari masa kini.³³⁹ Menurut FPI penegakkan syariat harus dilaksanakan.³⁴⁰

FPI lahir dari kesadaran untuk menjaga dan mempertahankan serta membela harkat dan martabat Islam dan ummatnya.³⁴¹ Keyakinan terhadap agama yang sangat ditekankan oleh FPI, inilah yang disebut Allan Menzies, sebagai ikatan sosial yang saling mengikat antara komunitas tersebut. Keyakinan terhadap pemahaman bahwa Tuhan yang disembah atau dipuja merupakan Tuhan yang diyakini mengayomi dengan adil.³⁴²

Apa yang diyakini FPI merupakan konsekuensi dari pemahaman mereka tentang *khairu ummah* (ummat yang terbaik). Bagi mereka untuk menjadi umat yang terbaik, kaum Muslim harus menjalankan apa yang disebut Al-Qur'an sebagai *amar ma'ruf nahi munkar* (menyeru kebaikan dan mencegah kemunkaran). Oleh karena itu, langkah yang dilakukan FPI untuk menciptakan masyarakat relijiustidak ada cara lain selain *amar ma'ruf nahi munkar*. Kalau

³³⁸Oliver Roy, *Genealogi Islam Radikal*, (Yogyakarta, Genta Press, 2005), 18.

³³⁹Antoun T. Richard, *Memahami Fundamentalisme, Gerakan Islam, Kristen, dan Yahudi*, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), 87

³⁴⁰Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*(Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 147.

³⁴¹AD/ART FPI.

³⁴²Allan Menzies, *History of Religion: A Sketch of Primitive Religious Beliefs and Practices, and of the Origin and Character of the Great Systems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), Dion Yulianto dan EmIrfan (terj.), *Sejarah Agama-agama, Studi Sejarah, Karakteristik dan Praktik Agama-agama Besar di Indonesia*(Yogyakarta: Forum, 2014), 99-102.

hanya menegakan *amar ma'ruf* saja atau *nahi munkar* saja masyarakat religius yang dicita-citakan tidak akan tercapai.³⁴³

FPI dalam memahami atau menafsirkan teks suci (al-Quran dan hadis), menolak sikap kritis terhadap teks suci dan interpretasinya. Agama Islamlah yang dapat menuntun umat manusia untuk hidup, sebab, menurut mereka, agama Islam adalah agama yang sempurna lagi menyeluruh, sehingga secara global dan terinci Islam mengatur berbagai masalah dan tata cara kehidupan manusia dalam sebuah masyarakat maupun negara.³⁴⁴ Karenanya, FPI dalam perjuangannya selalu melawan terhadap segala yang dipandang berlawanan dengan ajaran Islam.

Filsafat juang FPI, bukan saja merangsang keberanian dan kesiapan aktivis FPI dalam menghadapi segala resiko perjuangan, tapi juga untuk menghidupkan kreativitas juangnya dalam menciptakan peluang dakwah pada kondisi sulit apapun, sehingga duka tetap berhikmah, bahkan terasa menjadi suka.³⁴⁵ Semangat perjuangan FPI, menjadikan FPI memperluas wilayah perjuangan ke berbagai daerah di Indonesia seperti di Jawa Barat, Lampung, Palembang, Sumatera Utara, Jawa Timur, Sulawesi, Ambon, Maluku, Taul, Kalimantan. Saat ini sudah hampir semua propinsi terdapat cabang FPI yang tersebar kurang lebih di 30-an Propinsi.³⁴⁶

³⁴³Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta : Rajawali Press, 2004) 141-142.

³⁴⁴Al-Habib Muhammad Rizieq Syihab. *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2008), 3.

³⁴⁵Muhammad Habib Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : CV Ibnu Sidah, 2004) 165.

³⁴⁶FPI menyatakan bahwa krisis identitas keagamaan mendorong terjadinya krisis moral. Akibat perasaan terancam, seperti dikatakan Houtart, kekerasan ditemukan dengan mudah dalam agama—dan agama dapat dengan mudah menjadi alat (legitimasi) penggunaan kekerasan. Perasaan terancam ini merupakan akibat adanya modernisme yang mengalienasi manusia seperti sekularisasi, liberalisasi dan globalisasi. FPI saat berdiri, memahami bahwa konteks sosial masyarakat sudah tidak pada fitrahnya lagi, untuk itu FPI didirikan bertujuan pertama, untuk mengembalikan ummat Islam kepada fitrahnya. Kedua, mendidik umat untuk hidup mandiri. Ketiga, Tercipta bahasa persamaan pandangan dalam indahny Islam yang Kamil (sempurna) dan Syamil (universal). Keempat, Menerapkan syari'at Islam secara kaffah. Kelima, Menumbuhkembangkan semangat dan kemampuan anggota untuk menguasai, memanfaatkan serta mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi bagi kesejahteraan ummat manusia. Dengan demikian FPI didirikan mempunyai maksud, tujuan dan usaha untuk menegakkan *amar*

Tak heran jika dalam melakukan aksinya FPI seringkali melakukan tindakan yang berujung pada kekerasan atas nama agama. Dalam tulisan ini, akan dijelaskan secukupnya saja, bagaimana aksi-aksi kekerasan itu dilakukan oleh gerakan FPI. Pada 2011 misalnya, puluhan massa Front Pembela Islam (FPI) menyerang gedung sekretariat Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) di jalan Anuang, Makassar. Massa FPI sebelumnya berkonvoi dengan sepeda motor hendak merazia sejumlah rumah kost dan hotel-hotel di Makassar yang mereka curigai dijadikan tempat mesum. Namun sepulang razia tersebut, massa FPI ternyata singgah di sekretariat JAI dan langsung menyerbu masuk ke dalam ruangan milik kelompok Ahmadiyah.

Di Makassar, massa FPI memecahkan kaca-kaca di ruangan sekretariat JAI. Massa FPI juga memukuli dua anggota Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Makassar, yakni Farid Wajid dan Alexander Labobar yang datang ke TKP untuk melihat aksi peyerangan FPI. Aksi perusakan yang dilakukan FPI ini menjadi tontonan warga jalan Anuang yang kaget mendengar suara gaduh dari aksi anarkisme massa FPI.³⁴⁷

Belakangan, peristiwa yang dianggap menyudutkan atau merugikan umat Islam, bagi FPI merupakan isu yang penting untuk diselesaikan. Hari Jum'at tanggal 17 Juli 2015 Tragedi Tolikara Papua, mendorong Front Pembela Islam (FPI) untuk mendesak pihak Kepolisian untuk segera mengusut dan memproses hukum para pelaku. Peristiwa Tolikara merupakan peristiwa besar bagi FPI, karena terjadi pelanggaran umat Islam untuk menjalankan salat Idul Fitri. Peristiwa tersebut tidak hanya itu, akan tetapi telah terjadi pembakaran sebuah mushola di Tolikara.³⁴⁸

Menurut Ahmad Shabri Lubis, akibat tragedi Tolikara tersebut banyak ormas Islam yang marah. Masyarakat menilai tragedi Tolikara tersebut sebagai sebuah penistaan terhadap agama. Atas dasar penistaan terhadap agama itulah FPI mendesak Kepolisian untuk

ma'ruf nahi munkar di semua apek kehidupan. Syahrul Efendi D. & Yudi Pramuko, *Habib-FPI Gempur Playboy*, Cet. Ke-1 (Jakarta: Yudi Pramuko, 2006), 52.

³⁴⁷Massa *FPI Serang Sekretariat Ahmadiyah di Makassar*. Lihat, <http://?news.detik.com/> (diakses 2 september 2015)

³⁴⁸Supriatin, *FPI Desak Polisi Segera Tindak Pelaku Kerusakan Tolikara* dalam <http://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-desak-polisi-segera-tindak-hukum-pelaku-kerusakan-tolikara.html> diakses pada tanggal 25 Oktober 2015.

segera melakukan penegakan hukum yang seadil-adilnya terhadap pelaku agar amarah umat Muslim seluruh Indonesia dapat diredam. Selain itu, FPI juga menghimbau kepada para tokoh masyarakat di Papua untuk untuk memupuk kembali rasa toleransi antar umat beragama guna untuk menjalin kembali hubungan yang telah ternodai. Jika toleransi antar agama telah terjalin kembali dengan baik maka tidak akan ada lagi perpecahan antar umat beragama yang berujung bentrok antar kelompok.³⁴⁹

Jika dilihat dari fenomena aksi FPI yang berujung pada tindakan kekerasan maupun pemaksaan bahkan bentrok, sesungguhnya menurut FPI tidak akan terjadi jika aparat pemerintahan yang mendapatkan mandat penuh dari rakyat melalui pemilu mampu menjalankan amanahnya dengan sebaik-baiknya. Kejadian penyerangan terhadap kaum Ahmadiyah misalnya, disebabkan tidak mampunya pemerintah dalam menjaga kesucian ajaran Islam sehingga dinistai dan dinodai dengan ajaran-ajaran yang menyimpang dari *mainstream* sebagaimana yang yakini oleh FPI. Lalu, terkait dengan tindakan razia yang dilakukan, sebenarnya merupakan reaksi atas kelemahan aparat keamanan dalam hal ini kepolisian termasuk pemerintah daerah dalam mengatasi penyakit-penyakit di masyarakat. Selanjutnya terkait Tolikara, FPI sebagai gerakan sosial yang mengklaim sebagai pembela umat Islam merasa terpanggil untuk membela kepentingan umat Islam yang kurang mendapat perlindungan dari aparat keamanan dalam menjalankan agama dan keyakinannya. Maka kemudian atas dasar itulah FPI melakukan mobilisasi sumberdaya untuk melakukan gerakan sosial. Merujuk kepada pendapat Quintan Wiktorowicz, FPI memahami rasa kecewa akibat proses peminggiran dari modernisasi yang dirasakan oleh umat Islam. Mobilisasi yang dilakukan oleh FPI tidak cukup memancing emosi seseorang untuk melakukan aksi kekerasan. Justru ada faktor lain yang menarik perasaan itu sehingga menjadi kesadaran bersama yang bisa memunculkan mobilisasi secara terorganisir dengan baik. Sumber daya dan struktur-struktur dapat dimobilisasi dalam bentuk organisasi formal maupun non formal yang berperan signifikan dalam

³⁴⁹Supriatin, *FPI Desak Polisi Segera Tindak Pelaku Kerusuhan Tolikara* dalam <http://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-desak-polisi-segera-tindak-hukum-pelaku-kerusuhan-tolikara.html> diakses pada tanggal 25 Oktober 2015.

mengaktualisasikan kekecewaan tersebut menjadi gerakan massif dan terorganisir.³⁵⁰

Perlawanan kelompok Islam garis keras salah satunya disebabkan adanya hegemoni Barat, yang selalu ikut campur di negara-negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia, Palestina dan lainnya. FPI sebagai bagian dari umat Islam merasa diperlakukan tidak adil oleh Barat secara politik, ekonomi dan budaya, sehingga mereka harus mendeklarasikan perlawanannya terhadap Barat. Dominasi Barat terhadap negara-negara Islam tidak dalam kapasitasnya yang saling bekerjasama, tetapi malah memojokkan dan memusuhi. Pada gilirannya, ketidakadilan Barat dilawan dengan aksi-aksi kekerasan, seperti yang terjadi di Palestina dan Libya.³⁵¹ Seringnya FPI dan umumnya kelompok Islam garis keras melakukan perlawanan melalui cara-cara kekerasan terhadap kepentingan atau perusahaan multinasional Barat sebenarnya didasarkan atas respon dari rasa ketidakadilan yang dialami umat Islam atas kebijakan hegemonik Amerika sendiri pada tingkat global. Di antaranya aksi invasi Amerika terhadap Irak maupun Afganistan dan adanya pembiaran terhadap konflik laten yang terjadi antara Israel dan Palestina. Selain adanya rasa ketidakadilan di atas, faktor lain yang menyebabkan timbulnya perlawanan –meski dengan cara yang cenderung destruktif adalah karena adanya pemahaman kaum radikal sebagai perjuangan agama. Sebagai contoh, penyerangan atas kantor kedutaan atau perusahaan AS merupakan simbol Jihad sebagai bentuk perlawanan yang efektif untuk menggerakkan perang melawan Barat. Kondisi ini menyebabkan permusuhan yang terus-menerus. Bahkan, kalangan Islam radikal melihat Barat berada dalam pertarungan abadi melawan Islam. Fenomena ini terjadi di Indonesia ketika umat Islam bereaksi terhadap serangan Amerika Serikat terhadap Afghanistan. Dimasa inilah, Islam radikal menemukan momentumnya untuk menyuarakan aspirasi Islam (solidaritas Islam). Maka, bergeraklah kelompok Islam radikal seperti KISDI, Laskar Jihad, FPI, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, dan Mujahidin

³⁵⁰Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007)

³⁵¹Ozdalga, Elisabeth. 1999. *The Naqshbandis in Western and Central Asia*, (London: Curzon Press, 1999), 32

menentang penyerangan AS. Bahkan, komando jihad juga dikirimkan ke Afghanistan sebagai bagian dari tugas suci agama.³⁵²

Dalam konteks ini, Richard Antoun, secara tersirat menjelaskan beberapa karakteristik kaum fundamentalis Agama, yakni: pertama, adanya totalisme yaitu orientasi keagamaan yang memandang bahwa agama adalah relevan terhadap semua ranah budaya dan masyarakat termasuk politik, keluarga, ekonomi, pendidikan, dan hukum. Kedua, skripturalisme yaitu pembenaran dan pengacuan semua keyakinan dan perbuatan penting pada kitab suci yang dianggap tanpa kesalahan. Ketiga, modernisasi selektif; proses penerimaan secara selektif dan terkendali terhadap inovasi teknologi dan keorganisasian sosial yang diperkenalkan oleh dunia modern. Keempat, penempatan masa lalu mitologis ke masa kini (pentradisian), yaitu proses yang menjadikan laporan, peristiwa, dan gambaran yang terdeskripsi dalam teks relevan dengan aktivitas sehari-hari masa kini.³⁵³

Prinsip perjuangan FPI adalah *amar ma'ruf nahi munkar*³⁵⁴, Rujukan ini didasarkan pada dalil Al-Qur'an yang menyatakan adanya perintah tersebut (QS. Ali Imran (3) : 104:110). Dengan landasan tersebut, FPI mencoba merangkainya menjadi sebuah metode perjuangan. Dalam menegakan *amar ma'ruf* FPI mengutamakan metode lemah lembut, sementara dalam menegakan *nahi munkar* FPI menggunakan metode yang keras dan tegas.³⁵⁵

Dalam prosedurnya, FPI senantiasa melakukan koordinasi dengan aparat berwenang, ulama, tokoh masyarakat, dan warga masyarakat setempat. Misalnya, jika FPI akan mengerebek suatu tempat yang dianggap maksiat, FPI meminta ijin terlebih dahulu ke

³⁵² Ozdalga, Elisabeth. 1999. *The Naqshbandis in Western and Central Asia*, (London: Curzon Press, 1999), 32

³⁵³Antoun T. Richard, *Memahami Fundamentalisme, Gerakan Islam, Kristen, dan Yahudi*, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), 87

³⁵⁴ Habieb Rizieq, *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : Pustaka Ibnu Sidah, 2013), 36. Lebih lanjut Rizieq menjelaskan makna amar ma'ruf nahi munkar adalah menyerukan kebajikan dan mencegah kemungkaran. Penegakan amar ma'ruf nahi munkar merupakan benteng yang kokoh untuk menjaga, melindungi, memelihara bahkan meningkatkan iman dan taqwa umat Islam. Sebaliknya meninggalkan amar ma'ruf nahi munkar berarti meinggalkan peran dan manfaatnya yang begitu besar bagi umat Islam. Dan itu menurut Rizieq, merupakan malapetaka bagi umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya.

³⁵⁵Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta : Raja Grafindo, Persada 2004) 147.

Camat, Polres, Polsek, dan kemudian ke Kelurahan setempat. Selain itu, FPI juga selalu mengikuti prosedur hukum yang berlaku. Menurut FPI hal itu perlu dilakukan untuk menjalin kerjasama antara FPI dengan elemen masyarakat yang lain sekaligus sebagai bentuk penghormatan terhadap hukum yang berlaku.³⁵⁶

Menurut Rizieq, prosedur menutup tempat maksiat FPI terbagi menjadi dua yaitu tempat maksiat illegal dan tempat maksiat yang legal. Bagi masing-masing kedua tempat itu, FPI memiliki metode berbeda dalam melakukan dakwahnya.

1. Tempat maksiat tidak berizin/ilegal (tanpa izin pemerintah)
 - a) Mengirimkan surat protes dan peringatan keras ke pemilik/penguasa tempat maksiat, dengan tembusan ke Lurah/Camat, Binmas/Kapolsek, Babinsa/Danramil dan Ulama setempat sebagai pemberitahuan, serta ke Mabes LPI sebagai laporan.
 - b) Bila tidak ditanggapi dalam waktu sekurang-kurangnya satu minggu dan selambat-lambatnya satu bulan, maka libatkan masyarakat setempat untuk mengambil inisiatif lain dalam upaya menutup tempat maksiat tersebut.³⁵⁷
2. Tempat Maksiat Resmi/Legal (Resmi dengan Izin Pemerintah)
 - a) Mengirimkan surat protes dan tuntutan pertama ke Lurah, dengan tembusan ke pemilik /pengusaha tempat maksiat tersebut, Ninmas dan Ulama kelurahan setempat serta ke Mabes LPI sebagai laporan pemberitahuan.
 - b) Bila setelah satu minggu/satu bulan tidak ditanggapi, maka surat protes dan tuntutan kedua akan dilayangkan ke Camat, dengan tembusan ke pemilik/pengusaha tempat maksiat tersebut, Kapolsek, Danramil dan ulama kecamatan setempat serta Mabes LPI sebagai laporan dan pemberitahuan (dilampirkan surat pertama dan kedua).
 - c) Bila setelah satu minggu/satu bulan tidak ditanggapi, maka FPI akan berkirim surat protes dan tuntutan ke tiga ke Walikota/Bupati dengan tembusan ke pemilik/pengusaha tempat maksiat tersebut, DPRD Tk.II, Kapolres, dan Ulama

³⁵⁶*Konsep Amar Ma'ruf nahi munkar dalam Pandangan FPI*, dalam <http://digilib.uinsby.ac.id/10766/7/BAB%204.pdf> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

³⁵⁷Muhammad Habib Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (Jakarta : CV. Ibnu Sidah 2004) cet. ke-1, 250.

Kotamadya/Kabupaten setempat serta Mabes LPI sebagai laporan dan pemberitahuan (dilampiri surat pertama dan kedua).

- d) Bila setelah satu minggu /satu bulan tidak ditanggapi, maka surat proteakan dikirim dan tuntutan terakhir (ultimatum) ke Gubernur, dengan tembusan ke pemilik/pengusaha tempat maksiat tersebut, DPRD Tk 1, Kapolres, Kapolda dan Ulama propinsi setempat, serta Mabes LPI sebagai laporan dan pemberitahuan (dilampirkan surat pertama, kedua dan ketiga) bila setelah satu minggu /satu bulan tidak ditanggapi, maka libatkan masyarakat untuk mengambil inisiatif lain dalam upaya menutup tempat maksiat tersebut, yang dalam pelaksanaannya wajib koordinasi dengan Mabes LPI dan aparat pemerintah /keamanan yang berwenang.³⁵⁸

Dengan merujuk adanya prosedur dan langkah-langkah yang dilakukan FPI sebelum melakukan tindakan represif diatas sebenarnya dapatlah dimengerti bahwa apa yang dilakukan FPI – salah satunya bersumber adanya ketidakpercayaan terhadap peran negara dalam hal ini pemerintah dalam mengatasi perolematikan yang terjadi di tengah masyarakat utamanya menurut ukuran dan keyakinan FPI. Negara merupakan organisasi di dalamnya terhimpun sekelompok atau beberapa kelompok manusia secara bersama mendiami wilayah tertentu dan sama-sama mengakui pemerintahan yang mengurus tata tertib serta keselamatan sekelompok atau beberapa kelompok manusia tersebut. Suatu perserikatan yang melaksanakan satu pemerintahan melalui hukum yang mengikat masyarakat dengan kekuasaan untuk memaksa ketertiban sosial. Negara merupakan kelanjutan dari keinginan manusia untuk bergaul dengan orang lain dalam rangka menyempurnakan segala kebutuhan hidup.³⁵⁹ Negara merupakan subjek hukum yang terpenting dibanding dengan subjek-subjek hukum internasional lainnya. Pasal 1 konvensi Montevideo 27 Desember 1933 mengenai hak dan kewajiban negara menyebutkan bahwa Nnegara sebagai subjek dalam hukum internasional harus memiliki empat unsur. Pertama,

³⁵⁸Muhammad Habib Rizieq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, 250.

³⁵⁹M. Umar Djani Martasuta, "Negara, Bangsa dan Warga Negara", http://file.upi.edu/Direktori/FIP/JUR._PEND._LUAR_BIASA/1952021519831- (diakses tanggal 15 Desember 2015)

penduduk yang tetap. Kedua, wilayah tertentu. Ketiga, pemerintahan yang berdaulat. Keempat, kapasitas untuk berhubungan dengan negara lain. Negara merupakan subjek hukum internasional yang terpenting dibanding dengan subjek-subjek hukum internasional lainnya, sebagai subjek hukum internasional Negara memiliki hak dan kewajiban menurut hukum internasional. Menurut R. Kranenburg negara adalah organisasi kekuasaan yang diciptakan oleh kelompok manusia yang disebut bangsa sedangkan menurut Logeman Negara adalah organisasi kekuasaan yang menyatukan kelompok manusia yang disebut bangsa.³⁶⁰

Dalam konteks peran negara di atas, meski sepenuhnya tidak dibenarkan, tetapi setidaknya adanya fenomena gerakan sosial yang dilakukan FPI seharusnya menjadi otonom bagi pemerintah untuk mengedepankan fungsi pengayoman bagi segenap lapisan masyarakat, tidak hanya kalangan mayoritas tetapi juga minoritas sebagai konsekuensi adanya kemajemukan di bumi pertiwi.

B. Kritik Atas Pandangan dan Gerakan Sosial Front Pembela Islam (FPI)

Merujuk pendapat McAdam, FPI dalam gerakan keagamaannya sangat dipengaruhi oleh perkembangan keterbukaan atau ketertutupan relatif dari sistem politik yang formal dan terlembagakan.³⁶¹ FPI, secara bebas dapat menentang keras sikap Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) yang dinilai berseberangan dengan syariah Islam.³⁶² Tak hanya menentang keras soal kebijakan “intel masjid” ala

³⁶⁰<http://e-journal.uajy.ac.id/369/3/2MIH01526.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

³⁶¹McAdam, Douglas, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Lihat juga, McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.), *Comparative Perspectives in Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 27

³⁶²Fenomena kemunculan peraturan daerah bernuansa syariah, menurut Robin Bush, menggambarkan hasil dari kontestasi elite dalam memperebutkan dukungan politik daripada gejala menguatnya radikalisme dan militansi Islam. Fakta memperlihatkan bahwa sebagian besar perda bernuansa syariah, justru lahir dari daerah yang bupati atau wali kotanya berasal dari partai nasionalis (Golkar, PDI-P, PKB). Kekerasan agama tak dapat semata hanya dipahami sebagai persoalan intoleransi, juga produk dari

PDIP. FPI juga mengancam sikap PDIP yang menentang Perda Syariah.³⁶³

Keterbukaan dan kesempatan politik, menjadikan FPI melakukan kegiatan atau gerakan Islam secara terbuka. FPI berdakwah secara langsung dengan tujuan untuk memberantas kemaksiatan. FPI pun membentuk lembaga dakwah yang diberi nama Lembaga Dakwah Front (LDF). Lembaga Dakwah Front (LDF) merupakan sebuah lembaga otonom yang bertujuan untuk menjalankan kegiatan dakwah FPI yang berkaitan erat dengan aktivis FPI maupun masyarakat yaitu memenuhi kebutuhan dasar keagamaan bagi para aktivis FPI serta mentransformasikan nilai-nilai aqidah di tengah-tengah masyarakat. LDF menjadi tulang punggung FPI dalam bidang kehumasan (*public relation*) dengan mentransformasikan tentang apa dan bagaimana FPI.³⁶⁴

Stabilitas atau instabilitas aliansi kelompok, sebagaimana FPI dalam perkembangannya, menurut McAdam menunjukkan kepada tipikal yang mencirikan sebuah komunitas politik;³⁶⁵ Habib Rizieq mengemukakan, bahwa berdirinya negara Indonesia, dengan tidak menggunakan Islam sebagai landasan negara disebabkan oleh penghianatan kaum sekuler. Tanggal 18 Agustus 1945, kaum sekuler

pertarungan kekuasaan yang terfragmentasi. Demokrasi sesungguhnya juga masih membuka peluang tegaknya toleransi asalkan pertarungan kekuasaan di tingkat lokal juga jadi perhatian dalam mengatasi masalah-masalah hubungan antaragama. Kekerasan antar agama tidak bisa direndam dengan represif, belajar dari sejarah Orde Baru, justru menguatnya radikalisme sesungguhnya akibat dari tindakan rezim yang represif terhadap kelompok tertentu. Orientasi dalam mengatasi radikalisme menggunakan pendekatan keamanan semata, hal itu justru dapat menjadi radikalisme semakin tumbuh suburnya. Lihat Robin Bush, "*Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?*" dalam Greg Fealy dan Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. (Singapore: Iseas, 2008), 176

³⁶³Hudzaifah, *FPI Tangkap 'Setan' Intel Masjid!*, 7 Juni 2014 dalam <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2014/06/07/30810/fpi-tangkap-setan-intel-masjid/#sthash.phhn2NYW.dpuf>

³⁶⁴Al-Habib Muhammad Rizieq Syihab. *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2008), 198.

³⁶⁵McAdam, Douglas, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Lihat juga, McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.), *Comparative Perspectives in Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 27

telah merubah konsensus nasional berupa Piagam Jakarta 22 Juli 1945, dengan merubah kalimat “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariah Islam bagi pemeluk-pemeluknya” menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.³⁶⁶

Pada sisi lain, FPI menghendaki Islam dijadikan sistem negara, dan mengharamkan demokrasi liberal ala Barat.³⁶⁷ Visi-misi FPI secara literal memang tidak mengatakan bahwa sistem Islam harus menjadikan sistem negara, akan tetapi dalam visi misi FPI mengisyaratkan bahwa penegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* harus dilakukan di segala sektor kehidupan. Visi misi FPI menegaskan bahwa *amar ma'ruh nahi munkar* merupakan satu-satunya solusi, untuk menjauhkan kezhaliman dan kemungkaran.³⁶⁸

FPI memahami, persoalan bukan hanya muncul dengan yang berbeda agama, akan tetapi muncul pula dengan yang beragama sama, akan tetapi berbeda pemahaman. Rizieq menegaskan, bahwa ada sebagian orang Islam yang mempunyai pemahaman keagamaan, yang menyatakan semua agama sama dan benar. Pemahaman seperti ini menurut Habib Rizieq, merupakan pemahaman yang bertentangan dengan ajaran Islam, karena al-Qur'an secara jelas telah menyatakan bahwa agama yang diakui di sisi Allah adalah Islam.³⁶⁹

Penentangan Rizieq sebagai pendiri FPI, didasarkan kepada pemahaman atas al-Qur'an bahwa agama satu-satunya yang diakui oleh Allah adalah Islam, dan karena Allah telah menyatakan bahwa agama yang diridoi hanyalah agama Islam, dan orang yang bukan beragama Islam, orang-orang tersebut tidak diterima agamanya. Rizieq mengakui akan perbedaan, sehingga beragama itu tidak bisa dipaksakan, akan tetapi menurut Rizieq bahwa setiap orang bebas menerima atau mengakui kebenaran agama tertentu, akan tetapi ia pun bebas untuk menolak kebenaran agama tertentu, sehingga tidak boleh ada pemaksaan untuk meyakini kebenaran agama lain.³⁷⁰ Dalam pandangan FPI setiap pemikiran dan arus perubahan yang mengancam

³⁶⁶Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 157.

³⁶⁷*Al 'Urwah Al Wathqi*. <http://www.alorwa.org/content.php?id=3027> (diakses tanggal 15 Februari 2015).

³⁶⁸ AD/ART FPI. Lihat juga Muhammad Habib Riziq, *Dialog Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, (Jakarta: CV. Ibn Sidah, 2004), 142.

³⁶⁹Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat islam*, (Jakarta: Suara Islam Press, 2013), 9-10.

³⁷⁰Habib Rizieq Shihab, *Wawasan Kebangsaan Menuju NKRI Bersyariah* (Jakarta: Suara Islam Press, 2012), 36.

kemapanan ajaran agama harus senantiasa dilawan. Acuan untuk menilai tingkat ancaman itu adalah kitab suci, al-Qur'an dan as-Sunnah.³⁷¹ Sebagaimana dikatakan oleh Habib Rizieq, bahwa hukum yang paling benar adalah hukum Islam, yaitu hukum dari Allah. Bagi yang mengikuti ketentuan hukum Islam maka ia akan mendapatkan surga, dan bagi yang tidak mau maka ia akan mendapatkan siksaan di neraka. Hukum yang dimaksud adalah hukum segala aspek, baik ibadah maupun muamalah, perdata atau pun pidana.³⁷²

Menurut Habib Rizieq, Indonesia secara *de facto*, semenjak kemerdekaan telah menjadi “negara Islam”. Terlihat dalam pembukaan UUD 1945, tertuang pengakuan bahwa kalimat atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa.³⁷³ Bukti lain adalah dekrit Presiden Soekarno pada tanggal 5 Juli 1959. Dekrit tersebut memerintahkan untuk kembali ke Pancasila dan UUD 1945 yang dijiwai oleh Piagam Jakarta, yang isinya berintikan syariah Islam.³⁷⁴ Dengan kata lain, pada dasarnya FPI mendukung penuh integritas dan NKRI, meski menurut FPI NKRI tidak berdiri tunggal tetapi harus disempurnakan dengan syariah.

FPI lahir karena kekecewaan umat Islam pada masa orde lama dan orde baru. Dimana keputusan-keputusan politik pada masa itu dinilai sangat merugikan umat Islam. Padahal masyarakat Indonesia mayoritas adalah umat Islam. Dalam deklarasinya, dijelaskan bahwa FPI lahir sebagai sebuah bentuk pembelaan penindasan. Dalam kesempatan itu pula FPI meminta pemerintah untuk mengusut tuntas kasus pelanggaran HAM yang terjadi pada masa orde baru dan mengadili seluruh pihak yang terkait. Selain itu

³⁷¹Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 429.

³⁷² Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam*(Jakarta: Suara Islam, 2011), 119.

³⁷³Lihat pada pembukaan UUD 1945 pada alenia ketiga berbunyi: *Atas berkat rakhmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorong oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya .*

³⁷⁴Lihat Pancasila pada sila pertama bahwa Indonesia berlandaskan kepada Ketuhanan yang Maha Esa. Lihat juga di dalam pembukaan UUD 1945 pada alenia keempat dinyatakan bahwa Indonesia berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa. Lihat juga piagam Jakarta dituliskan bahwa susunan negara didasarkan kepada berdasarkan kepada: Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.

juga FPI menuntut kepada pemerintah untuk mebebaskan tahanan-tahanan politik Islam sekaligus merehabilitasi nama baik mereka dan mengganti seluruh kerugian baik kerugian moril maupun meteril dengan batasan waktu sesingkat-singkatnya.³⁷⁵ Oleh karena itu tujuan umum didirikan nya FPI adalah untuk membangkitkan *ruhul jihad* dan menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* dalam ikatan ukhuwah Islamiyah.³⁷⁶

Mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam. Ini bisa dilihat dari statistik bahwa penduduk Indonesia yang beragama islam berjumlah 87% dari total seluruh jumlah penduduk Indonesia.³⁷⁷ Dipertegas dengan seluruh Presiden yang memimpin Indonesia adalah dari kalangan Muslim.³⁷⁸ Hukum agama Islam yang bersifat perorangan pun berjalan dengan bebas di Indonesia. Salat, Zakat, Puasa, dan Haji, bebas dilakukan, bahkan aturan pernikahan dan waris telah masuk ke dalam perundang-undangan negara. Kegiatan yang berkaitan sosial keagamaan dan dakwah dapat berlangsung dengan aman.³⁷⁹

Gerakan keagamaan yang berkarakter fundamentalis merupakan fenomena penting yang turut mewarnai citra Islam kontemporer di Indonesia. Istilah Islam fundamentalis sebagai sebuah kesatuan dari berbagai fenomena sosial keagamaan dari kelompok-kelompok muslim yang sedemikian kompleks.

³⁷⁵Slamet Ng, "*Critical Review: Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003*" Karya Eneng Purwati", http://www.academia.edu/5526716/Critical_Review_Gerakan_Dakwah_Organisasi_Islam_di_Indonesia_Studi_Atas_Dakwah_Front_Pembela_Islam_Periode_1998-2003_karya_Eneng_Purwanti (diakses tanggal 15 Desember 2015).

³⁷⁶Eneng Purwati, *Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003* Tesis (Ciputat, UIN Jakarta, 2005), 76-78.

³⁷⁷Badan Pusat Statistik Republik Indonesia, "Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut", *BPS* (2010), <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321> ((diakses tanggal 23 Januari 2014).

³⁷⁸ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 158.

³⁷⁹ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 158.

Berdasarkan karakteristik-karakteristik yang menjadi platform gerakan fundamentalis di Indonesia, terdapat beberapa kelompok yang diasumsikan sebagai kelompok Islam fundamentalis. Di antaranya adalah Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Forum Komunikasi Ahlul Sunnah Wal Jamaah (FKAWJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Laskar Jihad.³⁸⁰ Landasan teoritis yang digunakan oleh ormas-ormas tersebut antara lain adalah *Pertama*, konsep Din wa Daulah (agama dan negara). *Kedua*, mereka ingin kembali kepada al-Qur'an dan Sunah. *Ketiga*, puritanisme dan keadilan sosial. *Keempat*, berpegang teguh pada kedaulatan syariat Islam. *Kelima*, menempatkan jihad sebagai instrumen gerakan. *Keenam*, perlawanan terhadap Barat yang hegemonik dan menentang keterlibatan mendalam dari pihak Barat untuk urusan dalam negara Islam, seperti yang terjadi di Irak, Libya, Bosnia, Afghanistan dan Palestina.³⁸¹

Islam dan negara di Indonesia mempunyai catatan kelam. Semenjak diploklamirkan Negara Islam Indonesia (NII) oleh SM. Kartosuwiryo, pada tanggal 7 Agustus 1949, NII berubah menjadi pergerakan DI/TII di Jawa Barat, Aceh, Kalimantan dan Sulawesi.³⁸²

Eric Heariej menyebutkan bahwa aktivis Islam radikal menggunakan berbagai nama sebagai gerakan yang berbasis kepada identitas keagamaan. Aktivis Islam radikal menyebut dirinya sebagai pengikut tradisi ke-Nabi-an, mujahidin, atau komunitas Islam. Tapi tampaknya semuanya cenderung menganggap dirinya sebagai pembela Islam (terminologi yang digunakan FPI sebagai nama organisasi), yakni pembela ajaran-ajaran Islam yang terkontaminasi dan pembela orang-orang Muslim yang diserang. Ba'asyir yang dikutip oleh Eric Heariej, menyatakan bahwa satu-satunya maksud dan tujuan Allah Swt. Menciptakan manusia hanyalah untuk beribadah kepada Allah. Ibadah, ia melanjutkan, mencakup setiap aspek kehidupan, setiap tindakan dan ucapan yang sesuai dengan ajaran-ajaran Tuhan. Allah mengirim Nabi-nabinya dan melengkapi Mereka dengan doktrin-Nya agar Mereka mampu membimbing

³⁸⁰Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 10.

³⁸¹ Dwi Ratnasari, "Fundamentalisme Islam", *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. IV, No. 1, (Januari-Juni 2010).

³⁸² Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 157.

manusia beribadah dengan benar. Dalam pengertian ini mengimplementasikan ajaran-ajaran Allah, yakni mengimplementasikan Syariah, adalah satu-satunya jalan setiap Muslim dapat memenuhi kewajiban prinsipil, yakni beribadah, yang ia bawa sejak lahir. Syariah harus mengatur tidak saja aktivitas seperti sembahyang (lima waktu) dan berpuasa tapi juga cara orang Muslim mengelola sistem politik dan ekonomi.³⁸³

Nurcholish Madjid menyebutkan bahwa dari sisi ideologi, Islam Indonesia era reformasi diramalkan oleh menguatnya "importisasi" dan "lokalisasi" dalam ideologi Islam. lokalisasi bergerak melalui penguatan artikulasi kekayaan tradisi lokal, sedangkan fenomena "importisasi" bergerak melalui pengadopsian terhadap ideologi transnasional, baik Timur Tengah maupun Barat. Fenomena importisasi ini berbeda dengan masa awal terbentuknya Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa yang sarat dengan pengaruh ideologi lokal, sebagaimana yang dipresentasikan oleh kelompok-kelompok penting saat itu seperti Masyumi.³⁸⁴

Muzakki menyatakan bahwa dalam kelompok politik Islam yang tercatat sebagai paling besar dalam sejarah modern Indonesia hingga kini ini, mereka yang berlatar belakang dan bersandar pada budaya lokal (seperti Jawa) sangat kentara pengaruhnya. Kelompok yang mempraktikkan radikalisme dan fundamentalisme-konservatisme sebagai instrumen bagi artikulasi keislaman mereka (seperti JI, HTI dan FPI) sebagai representasi dari kecenderungan yang menempatkan Timur Tengah sebagai acuan, Sementara JIL adalah sampel bagi kecenderungan yang menjadikan Barat sebagai rujukan.³⁸⁵

³⁸³Eric Heariej, "Aksi Dan Identitas Kolektif Gerakan Islam Radikal Di Indonesia", <http://mprk.ugm.ac.id/wp-content/uploads/2014/06/Hiariej-Aksi-dan-Identitas-Kolektif-Gerakan-Islam-Radikal-di-Indonesia.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

³⁸⁴Nurcholish Madjid, *Al-Qur'an, Kaum Intelektual dan Kebangkitan Kembali Islam* dalam Rusydi Hamka et al. (eds), *Kebangkitan Islam dalam Pembahasan* (Yogyakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980), 115.

³⁸⁵Muzakki, "Importisasi Ideologi Di Politik Islam Indonesia: Dari Gerakan Pemikiran Hingga Kepartaian", [http://eprints.uinsby.ac.id/393/1/Muzakki.islam%20dan%20poliik%20di%20indonesia%20paper\(1\).pdf](http://eprints.uinsby.ac.id/393/1/Muzakki.islam%20dan%20poliik%20di%20indonesia%20paper(1).pdf) (diakses tanggal 15 Desember 2015).

Ekspresi fundamentalisme Islam yang lain adalah orientasi radikalisme Islam yang terwakili misalnya oleh gerakan Front Pembela Islam (FPI), dan Lasykar Jihad. Orientasi radikalisme Islam ini lebih pada penerapan syariat pada tingkat masyarakat, tidak pada level negara. Penjelasan Roy yang dikutip oleh Ahmad Nur Fuad, orientasi ini menggambarkan adanya pergeseran perjuangan kaum fundamentalis dari pengislaman negara (formalisasi syariah pada level negara) ke pengislaman (penerapan syariah pada level) masyarakat. Mereka berjuang tidak untuk mewujudkan negara Islam (setidak-tidaknya untuk jangka pendek), tetapi lebih pada penerapan syariah pada level keluarga dan masyarakat (*Islamized space*).³⁸⁶

Menurut Habib Rizieq, berdirinya negara Indonesia, dengan tidak menggunakan Islam sebagai landasan negara disebabkan oleh penghianatan kaum sekuler saat itu. Tanggal 18 Agustus 1945, kaum sekuler telah merubah konsensus nasional berupa Piagam Jakarta 22 Juli 1945, dengan merubah kalimat “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.³⁸⁷

Menurut Rizieq sebelum Indonesia merdeka, yakni sejak bangsa ini dijajah, lalu merdeka hingga saat ini, Indonesia sudah merupakan negara Islam. FPI, sebagai organisasi Islam Ahlusunnah wal Jama’ah (Aswaja), atau Sunni, berpegang pada definisi negara Islam yang berada pada kitab-kitab kuning. Dalam Pemahaman Aswaja yang diyakininya disebutkan bahwa setiap negeri yang dikuasai oleh umat Islam, berpenduduk mayoritas Islam, dipimpin oleh orang Islam, lalu umat Islam dengan bebas melaksanakan ibadahnya, dan sebagian besar syariatnya bisa dijalankan, itu sudah dikategorikan sebagai negara Islam. Jadi bagi FPI, tidak perlu lagi mendirikan Negara Islam Indonesia, karena negara ini adalah negara Islam yang bernama Republik Indonesia, yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, berbendera Merah Putih, yang sekarang ini dipimpin oleh Presiden SBY. Terpenting, sebagian besar hukum Islam sudah

³⁸⁶Ahmad Nur Fuad, “*Interrelasi Fundamentalisme Dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer: Survei Pendahuluan*”, <https://istayn.files.wordpress.com/2012/04/interrelasi-ideologi-gerakan-islam-kontemporer.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

³⁸⁷ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 157.

berjalan di republik ini, dan itu sudah bisa dibuktikan secara ilmiah.³⁸⁸

Islam, sebagai agama mayoritas, mempunyai kontribusi besar dalam perjuangan kemerdekaan RI. Toleransi dan hubungan harmonis antar agama begitu kental, tercermin dalam penyusunan UUD 1945. Kontribusi Islam (umat) terlihat dalam penyusunan teks-teks kemerdekaan seperti yang disiapkan oleh BPUPKI. Dalam Pembukaan UUD 45, tertulis bahwa berkat Rahmat Allah SWT negeri ini merdeka, dan dalam pembukaan UUD 1945 tertuang pula bahwa landasan negara yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa.³⁸⁹

Habib Rizieq, selanjutnya menegaskan bahwa Indonesia adalah negara Islam, bernama Republik Indonesia. Habib Rizieq pun menegaskan bahwa Indonesia bukanlah Negara Islam Indonesia (NII) akan tetapi Indonesia Negara Islam (INI). Hukum haruslah berdasarkan kepada hukum Islam, karena penerapan hukum Islam belum sempurna, maka umat Islam wajib memperjuangkan Syariah Islam, untuk diterapkan di Indonesia.³⁹⁰ Pandangan FPI jelas menyatakan bahwa Indonesia diakui atau tidak, sebelum merdeka atau setelah merdeka, Indonesia sudah menjadi negara Islam, hanya belum kaffah. Hal tersebut terbukti dari mayoritas penduduk Indonesia muslim, Presiden dan Wakil Presidennya pun muslim hingga saat ini.³⁹¹

FPI adalah salah satu kelompok yang secara intens menuntut diberlakukannya syariah Islam di Indonesia. Aksi-aksi FPI dibalut oleh rasa kekhawatiran yang mendalam terhadap terjerembabnya Islam dalam baying-bayang Barat sekuler, yang mereka yakini tengah menjalankan agenda untuk menghancurkan

³⁸⁸<https://www.facebook.com/DukungHabibRizieqPresiden2014/posts/353538994726230> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

³⁸⁹Edy Haryadi dan Erick Tanjung, "Wasekjen FPI Ja'far Shodiq: Demokrasi Itu Tidak Ideal Untuk Indonesia", <http://sorot.news.viva.co.id/news/read/437004-wasekjen-fpi-ja-far-shodiq---demokrasi-itu-tidak-ideal-buat-indonesia-> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

³⁹⁰ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 159.

³⁹¹Rasul Arasy, *FPI: Indonesia adalah Negara Islam tetapi belum Kaffah* dalam <http://www.arammah.com/read/2011/06/08/13211-fpi-indonesia-sudah-negara-islam-tetapi-belum-kaffah.html#sthash.PdqNQ9XT.dpuf> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

umat Islam dengan berbagai cara.³⁹² Front Pembela Islam (FPI) memandang Pemilihan Umum (Pemilu) tahun 2014 sebagai keadaan darurat bagi umat Islam. Menurut FPI, orang-orang yang dipilih untuk menjadi penyelenggara negara yang memiliki kekuasaan untuk mengatur umat, tidak menimbulkan kemudharatan yang lebih besar bagi umat Islam di Indonesia. Sebagai suatu situasi yang darurat maka Umat Islam tidak boleh larut dan terjebak pada kenikmatan sesaat yang ditawarkan oleh demokrasi. Kewajiban umat Islam adalah mengembalikan sistem pemilihan kepemimpinan yang berbasiskan Syura. FPI berpendapat Pemilu merupakan sistem pemilihan untuk merekrut para pejabat publik yang berbasiskan pada ideologi sekulerisme dan liberalism. Ideologi sekulerisme, pluralisme dan liberalism agama sudah di fatwa haram oleh majelis ulama Indonesia melalui fatwa No. 7/MUNAS/VII/MUI/11/2005. Menurut FPI melalui sistem ideologi sekulerisme, pluralisme dan liberalism inilah kaum *kuffar* melakukan penjajahan pemikiran, budaya, politik dan ekonomi terhadap umat Islam. Oleh karenanya umat Islam harus melawan dan membebaskan diri dan bangkit dari penjajahan pemikiran, budaya, politik dan ekonomi ini.³⁹³

Pemberlakuan syariah Islam, dijadikan alasan oleh FPI dalam melakukan aksi-aksi di sejumlah kota di Indonesia. Aksi sweeping disertai tindak kekerasan, terutama di tempat-tempat atau tempat-tempat tertentu yang digunakan untuk perbuatan maksiat. FPI adalah ormas yang paling rajin dan serius menangani masalah ini. Beberapa informan setuju dilakukan tindakan seperti ini asal sebelumnya diberitahukan terlebih dahulu ke aparat. FPI berpendapat bahwa jika polisi tidak melakukan apa-apa, maka aksi-aksi yang dilakukan FPI boleh saja dilakukan. Menurut Tiar Anwar Bachtiar persoalan kemaksiatan harus diselesaikan secara serius oleh negara. Penyelesaian yang tidak diselesaikan secara serius akhirnya membuat FPI bertindak sendiri. Banyak kasus hukum terpaksa harus diselesaikan oleh masyarakat tanpa melibatkan aparat karena kelalaian aparat itu sendiri. Maka, peristiwa-peristiwa itu harus

³⁹²Ninin Prima Damayanti, Dkk, *Radikalisme Agama Sebagai Salah Satu Bentuk Perilaku Penyimpangan: Studi Kasus Front Pembela Islam*, dalam Jurnal Kriminologi Indonesia Vol. 3 No. 1 Juni 2003, 43-57. <http://journal.ui.ac.id/index.php/jki/article/viewFile/1119/1027>.

³⁹³A. Z. Muttaqin, *Sikap FPI Pemilu 2014: Darurat Bagi Umat Islam* <http://www.arramah.com/news/2013/08/31/sikap-fpi-pemilu-2014-darurat-umat-islam.html>(diakses tanggal 15 Desember 2015).

dilihat dari konteksnya. Kalau polisinya tegas, tampaknya tidak akan muncul begitu. Tetapi jika tidak, maka FPI ini sudah *on the track*.³⁹⁴

Dalam praktik bernegara, FPI dalam wacana hubungan dengan negara melakukan berbagai kegiatan. Dalam hal ini FPI bukan hanya melakukan kegiatan dalam bidang ibadah, dawah dan fatwa yang berhubungan dengan ritual keagamaan saja. Selain itu FPI pun membangun hubungan baik dengan kelompok-kelompok di dalam negeri, atau pun hubungan luar negeri.³⁹⁵

Pada peringatan hari hari besar nasional, misalnya, FPI terlibat aktif di dalamnya. Tanggal 17 Agustus 2015 yang bertepatan dengan hari kemerdekaan Republik Indonesia yang ke 70, FPI merayakan Miladnya yang ke 17. Perayaan milad FPI tersebut, digunakan untuk menegaskan perjuangan menuju NKRI bersyariah. Habib Rizieq mengatakan bahwa FPI juga akan tetap menjadi benteng *ahlu al-sunah wa al-jama'ah* (aswaja) yang akan terus berjuang menegaskan *amar ma'ruf nahi munkar*. Ketua FPI juga menegaskan bahwa fokus perjuangan FPI saat ini ada tiga, *Pertama*, FPI secara tegas menolak kebangkitan PKI di Indonesia. *Kedua*, menuntut pemerintah agar menyelesaikan tragedi Tolikara setuntas-tuntasnya, dan menuntut oknum yang terlibat penyerangan agar bisa ditindak dengan hukum yang tegas. *Ketiga*, FPI akan selalu berjuang melawan berbagai paham sesat di Indonesia.³⁹⁶

Merujuk pendapat Bassam Tibi, bahwa gerakan FPI tidak ada keterlibatan tertentu dari unsur nasionalisme, sebab isu yang mereka tawarkan adalah model alternatif. Ideologi agama yang diusung FPI, tidak terikat kepada suatu negara, karena itu tidak bisa disebut sebagai nasionalisme agama. FPI sangat menentang dan meruntuhkan tatanan sekuler yang ada dalam lembaga politik dan bermaksud menggantikannya dengan aturan Tuhan yang disebut *hakimiyyat Allah* (kedaulatan Allah). Tatanan yang dibayangkan oleh mereka sungguh bukan merupakan sistem domestik, tetapi landasan bagi tatanan dunia baru yang mereka harapkan tertanam di tempat aturan itu tumbuh.

³⁹⁴Dody S. Truna, "Konstruksi Narasi Islamisme Dan Pandangan Terhadap Radikalisme Dan Terorisme Ringkasan Hasil Penelitian Terhadap Organisasi Dan Gerakan Dakwah Islam Di Jawa Barat", <http://www.fu.uinsgd.ac.id/uploads/post/2014/09/25/20140925113248-1836-1837.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

³⁹⁵ AD/ART FPI Pasal 9.

³⁹⁶Lihat <http://tabligh.or.id/2015/milad-ke-17-fpi-tegaskan-perjuangan-menuju-nkri-bersyariah/> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

FPI menjadikan agama sebagai iman dan kepercayaan sebagai ideologi politik. Ia tidak menunjukkan kepercayaan-kepercayaan agama, melainkan lebih sebagai *weltanschauung* atau pandangan dunia (*worldview*) sosio-politik, yakni perhatian luas tentang watak negara, masyarakat, dan politik dunia, yang diartikulasikan dalam simbol-simbol agama, yang berusaha membangun tatanannya sendiri.³⁹⁷

Pada tahun 2002 yang bertepatan dengan hari jadi FPI, FPI menuntut agar syariat Islam dimasukkan kedalam Pasal 29 UUD 45 yang berbunyi “Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” dengan menambahkan kata-kata “kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” seperti yang tertera pada butir pertama dari Piagam Jakarta yang dirumuskan pada tanggal 22 Juni 1945 kedalam amandemen UUD 1945 yang ketika itu sedang dibahas oleh MPR. J. Soedjati Djiwandono berpendapat bahwa dimasukkannya tujuh kata Piagam Jakarta kedalam UUD 1945 yang diamandemen justru menimbulkan kekhawatiran akan memecah belah kesatuan bangsa dan negara, mengingatkan karakteristik bangsa Indonesia yang majemuk.

Robin Bush menyatakan bahwa kemunculan peraturan daerah bernuansa syariah di beberapa tempat lebih menggambarkan hasil dari kontestasi elite dalam memperebutkan dukungan politik. Peraturan daerah yang bernuansa syariah bukan sebagai gejala menguatnya radikalisme dan militansi Islam. Peraturan daerah itu, justru lahir dari daerah yang bupati atau wali kotanya berasal dari partai nasionalis (Golkar, PDI-P, PKB). Menurut Robin Bush, kekerasan agama bukan hanya disebabkan oleh masalah intoleransi, akan tetapi penyebab lainnya adalah pertarungan kekuasaan.³⁹⁸

Demokrasi, lanjut Robin Bush, masih membuka peluang tegaknya toleransi asalkan pertarungan kekuasaan di tingkat lokal juga jadi perhatian dalam mengatasi masalah-masalah hubungan antaragama. Kekuasaan pada tingkat elit lokal, seharusnya belajar kepada sejarah Orde Baru, akibat dari tindakan rezim yang represif terhadap kelompok tertentu, sesungguhnya penyebab menguatnya

³⁹⁷Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik Dan Kekacauan Dunia Baru*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

³⁹⁸Robin Bush, “*Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?*” dalam Greg Fealy dan Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. (Singapore: Iseas, 2008), 176

radikalisme.³⁹⁹ Orientasi dalam mengatasi radikalisme menggunakan pendekatan keamanan semata, hal itu justru dapat menjadi media bagi semakin tumbuh suburnya radikalisme.⁴⁰⁰

Aktifisme keagamaan sebagai sebuah implementasi kesalehan kaum beriman mencapai transformasi personal dan membangun kritik wacana moral yang berhubungan dengan kekuasaan. Gerakan kepercayaan Nur dan tarekat Sufi, sebagai contoh, percaya bahwa jika individu dibebaskan, transformasi sosial yang lebih luas akan menjadi mungkin.⁴⁰¹

FPI mempunyai wacana hubungan dengan negara dengan membantu usaha di bidang pertahanan/keamanan dalam rangka bela negara/jihad. FPI pun membantu usaha dibidang sosial, politik hukum dan hak asasi manusia, pendidikan dan kebudayaan, ekonomi, keuangan dan industri, Riset dan teknologi, pangan, pertanian dan perternakan. FPI pun berusaha untuk melakukan pembangunan lingkungan, pengembangan informasi, kewanitaan. FPI mengadakan

³⁹⁹Kemampuan negara dalam melakukan represi, menurut McAdam, justru penyebab lahir FPI. FPI lahir dari pemahaman bahwa telah terjadi pelemahan terhadap umat Islam Indonesia oleh kontrol sosial penguasa sipil dan militer. FPI menegaskan telah terjadi pelanggaran HAM dan penindasan yang dilakukan oleh penguasa. Negara mempunyai kekuasaan untuk melaksanakan satu pemerintahan melalui hukum yang mengikat masyarakat dengan kekuasaan untuk memaksa ketertiban sosial. Negara merupakan kelanjutan dari keinginan manusia untuk bergaul dengan orang lain dalam rangka menyempurnakan segala kebutuhan hidup.³⁹⁹ Negara merupakan subjek hukum yang terpenting dibanding dengan subjek-subjek hukum internasional lainnya. Negara sebagai subjek hukum internasional, memiliki hak dan kewajiban menurut hukum internasional. Menurut R. Kraneburg Negara adalah organisasi kekuasaan yang diciptakan oleh kelompok manusia yang disebut bangsa sedangkan menurut Logeman Negara adalah organisasi kekuasaan yang menyatukan kelompok manusia yang disebut bangsa. McAdam, Douglas, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Lihat juga, McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.), *Comparative Perspectives in Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 29

⁴⁰⁰Robin Bush, "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam Greg Fealy dan Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. (Singapore: Iseas, 2008), 176

⁴⁰¹Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press. 1989), 25

kerja sama dengan badan lain, negeri maupun swasta, di dalam maupun luarnegeri, selama tidak bertentangan dengan syariat Islam. FPI mengadakan usasha-usaha lain yang sah dan berguna bagi anggota, simpatisan organisasi dan masyarakat sesuai dengan maksud dan tujuan organisasi.⁴⁰²

FPI sebagai bagian dari aktivisme Islam, mempunyai karakteristik. Merujuk pendapat Serif Mardin, FPI sebagai gerakan Islam yang berorientasi kepada masyarakat untuk mentransformasikan dari dalam dengan menggunakan ruang-ruang kesempatan masyarakat yang baru di dalam pasar, pendidikan, dan media untuk mengubah kebiasaan individual dan hubungan-hubungan sosial. FPI melakukan gerakan yang berbasis pada kehidupan keseharian, dengan menaruh perhatian pada upaya memengaruhi masyarakat dan individu, serta menggunakan jaringan komunikasi tradisional dan modern untuk mengembangkan argument-argumen baru dalam rangka membangun imajinasi tentang identitas dan pandangan hidup yang juga baru.⁴⁰³

Dari paparan di atas, dapat dilihat bahwa gerakan Islamisme yang dilakukan oleh FPI, adalah sebetulnya keyakinan yang memposisikan Islam sebagai sistem kehidupan yang total dan integral dalam seluruh aras kehidupan, termasuk politik, sebagai subordinasi dari agama. Dalam konteks ini, Islam dipahami sebagai *blueprint* atau cetak-biru dari sebuah tertib sosial.⁴⁰⁴ Gerakan Islam muncul dalam rangka mewujudkan cita-cita Islam, terutama menerapkan syariat Islam dalam masyarakat dan negara. Dengan kata lain, gerakan Islam adalah suatu gerakan yang berusaha menghidupkan kembali praktek sosial-politik Nabi Muhammad SAW dalam konteks masyarakat sekarang yang telah berubah.

Gerakan keagamaan yang berkarakter fundamentalis merupakan fenomena penting yang turut mewarnai citra Islam kontemporer di Indonesia. Istilah Islam fundamentalis sebagai sebuah kesatuan dari berbagai fenomena sosial keagamaan dari kelompok-kelompok muslim yang sedemikian kompleks.⁴⁰⁵

⁴⁰² AD/ART FPI Pasal 9.

⁴⁰³ Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press. 1989), 25.

⁴⁰⁴ Dwi Ratnasari, "Fundamentalisme Islam", *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. IV, No. 1, (Januari-Juni 2010).

Tuduhan bahwa agama ikut andil dalam memicu konflik dan sebagai sumber konflik yang terjadi antar umat bergama memang sulit dibantah. Secara historis, mulai dari adanya Perang Salib sampai insiden pengrusakan tempat ibadah di Situbondo, Tasikmalaya, Maluku, dan yang masih terus berjalan hingga sekarang di Ambon, Poso, serta beberapa kejadian di tempat lain di negara kita merupakan bagian kecil dari banyaknya contoh betapa agama masih tampil sebagai pemicu konflik. Konflik ini tidak hanya terjadi antar umat beragama tetapi juga di kalangan intern umat beragama, seperti yang terjadi di Parung (Bogor) dan NTB, yakni penyerangan anggota FPI (Front Pembela Islam) terhadap para psenganut Islam golongan Ahmadiyah. Ironis memang, karena agama di satu sisi mengajarkan dan mendambakan masyarakat yang religius, penuh kedamaian, saling mencintai, saling mengasihani dan saling tolong menolong; namun di sisi yang lain kondisi objektif masyarakat jauh dari tatanan ideal agama.⁴⁰⁶

Dari sini, ideologi radikal tampak begitu dekat dengan permainan kuasa. Menempuh jalur politik diyakini dapat mengantarkan Islam pada kondisi lebih tinggi, yaitu, mimpi formalisasi syariah dan terbentuknya negara Tuhan. Sampai kini, kaum radikal terus berjuang untuk dua hal itu, baik melalui lobi-lobi politik maupun fundamental-ideologis. Ironisnya, Islam hanya dijadikan pendasaran politik kepentingan. Padahal, dalam praktiknya, teror, anarki dan kekerasan secara bergantian dilakukannya. Tidak ada batas baik-buruk, moral-amoral. Semuanya berjalan di tataran politik yang menjauh dari Islam. Akhirnya, radikalisme kadang keliru dalam memahami Islam.

Radikalisme merupakan persoalan kompleksitas yang tidak berdiri sendiri. Hampir seluruhnya memiliki pendasaran sangat politis dan ideologis. Layaknya sebuah ideologi yang terus mengikat, radikalisme menempuh jalur agama untuk dapat membenarkan segala tindakan anarki. Maka, Islam tak sama dengan radikalisme.

Radikalisme keagamaan sebenarnya fenomena yang biasa muncul dalam agama apa saja. Radikalisme sangat berkaitan erat dengan fundamentalisme, yang ditandai oleh kembalinya masyarakat kepada dasar-dasar agama. Fundamentalisme adalah semacam Ideologi yang menjadikan agama sebagai pegangan hidup oleh masyarakat maupun individu. Biasanya fundamentalisme akan diiringi

⁴⁰⁶Marzuki, *Konflik Antar Umat Beragama Di Indonesia Dan Alternatif Pemecahannya*, dalam <http://staff.uny.ac.id/>

oleh radikalisme dan kekerasan ketika kebebasan untuk kembali kepada agama tadi dihalangi oleh situasi sosial politik yang mengelilingi masyarakat.⁴⁰⁷

Segegap hal inilah yang menjadi realitas dunia Islam dalam berhadapan dengan modernitas. Artinya, radikalisme Islam memang merupakan fenomena modern, yang lahir dari sikap reaktif terhadap hegemoni peradaban Barat. Inilah yang membuat radikalisme tersebut mengambil terma kebangkitan kembali (revivalisme) peradaban Islam, yang tegar berdiri di era klasik (sejak masa Nabi hingga Turki Ottomans), memancarkan cara-hidup Islam, beserta kekuasaan imperialnya. Radikalisme Islam berjaln-kelindan dengan gerak revivalisme Islam, karena untuk melawan hegemoni Barat, sebagian muslim hendak membangkitkan kembali peradaban Islam yang pernah jaya.

Banyaknya gerakan-gerakan radikalisme keagamaan yang akhir-akhir ini muncul ini karena adanya beberapa faktor yang menjadi penyebab. Antara lain.⁴⁰⁸

1. Variabel norma dan ajaran. Ajaran yang ada mempengaruhi tingkah lakudan tindakan seorang muslim yang berasal dari Qur'an dan Hadits. (mungkin juga Ijma). Ajaran ini diinterpretasikan dan diinternalisasi. Karan ajaran yang ada sangat umum, hal ini memungkinkan munculnya beberapa interpretasi. Hal ini juga dimungkinkan karena setiap anggota masyarakat muslim mengalami sosialisasi primer yang berbeda, disamping pengalaman, pendidikan dan tingkatan ekonomi mereka juga tidak sama. Dari hasil interpretasi ini memunculkan apa yang diidealkan berkaitan dengan kehidupan masyarakat Islam.
2. Variabel sikap atau pemahaman mengenai tiga isu penerapan syariat Islam, bentuk negara Islam Indonesia dan Khalifah Islamiyah. Sikap ini adalah kelanjutan dari penafsiran terhadap ajaran agama Islam. Diasumsikan bahwa ada beberapa sikap umum yang muncul setelah masyarakat menafsirkan ajaran Islam. Sikap ini tersimbolkan dalam penerapan pemahaman Muslim terhadap ajaran agama mereka. Dalam hal ini ada tiga golongan : sekuler atau nisbi, substansialis dan skriptualis.

⁴⁰⁷Nevzat Soguk, *Globalization & Islamism Beyond Fundamentallism* (Lanham, Maryland : Rowman & Littlefield, 2011), 17-20.

⁴⁰⁸ Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press. 1989), 28

3. Variabel sikap yang muncul ketika variabel kedua dihadapkan dengan kondisi sosial nyata dalam masyarakat. Hal ini termasuk di dalamnya adalah faktor-faktor domestik dan Internasional. Hegomoni politik oleh negara atau represi yang dilakukan oleh kelompok apapun terhadap umat Islam akan melahirkan respon yang berbeda dari berbagai kelompok yang ada. Kalangan nisbi sama sekali tidak merespon karena mereka benar-benar *indifferent*. Hanya kelompok skriptualis yang diasumsikan akan memperlihatkan sikap radikal. Kelompok substansialis meskipun punya kepedulian terhadap Islam dan juga umatnya dalam berbagai bidang, akan memperlihatkan sikap moderat. Misalnya mereka akan kelihatan luwes baik mengenai negara Islam atau Khilafah Islamiyah maupun mengenai (formalisasi) penerapan syariah Islam.

Kebangkitan gerakan “Islam kanan” yang menyeruak di ruang publik kita, telah lama menjadi hubungan yang panas antara Islam dan politik. Ia seakan menyudutkan Islam ke dalam kotak ekstrem yang berbahaya bagi bangunan negara-bangsa dan ketenteraman masyarakat. Inilah yang kemudian melahirkan fundamentalisme dalam Islam, yang disebabkan oleh penafsiran tekstual-ideologis atas teks agama.

Gerakan model ini dimasukkan pada kutub kanan, karena ia berada pada ruang konservatif, yakni ruang yang hanya mengacu pada masalah Islam, dengan model tafsir keagamaan yang tidak apresiatif dengan perkembangan zaman. Segenap perkembangan zaman di era modern ini dianggap mendistorsi Islam karena membawa sekularisasi, liberaliasasi dan cara hidup yang jauh dari batasan moral dalam Islam.⁴⁰⁹

Liberalisme dianggap menodai Islam. Liberalism yang mengacu pada kebebasan berpikir, tentu tidak mendapat tempat dalam Islam, karena agama mewajibkan ketundukan. Ketika ia dibebaskan dalam domain pemikiran, maka Islam akan ternodai, sebab dengan cara ini postulat-postulat kebenarannya akan dipertanyakan. Liberalism

⁴⁰⁹Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekuler : Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*. Terj. Noorhaidi (Bandung : Mizan, 1998) 175-176) pendapat yang sama juga dapat ditemui dalam Nazih N Ayubi, *Political Islam : Religion and Politics in the Arab World* (London & New York : Routledge, 1991) 50-51.

memang memiliki semangat ini ; semangat skeptisisme Cartesian yang percaya bahwa untuk menemukan keyakinan tak terbantahkan, manusia harus meruntuhkan keyakinan tersebut melalui metode keraguan. Hanya dengan cara inilah manusia bisa sadar dalam keyakinannya, bukan terjerembab dalam keyakinan dogmatis yang dibentuk oleh ajaran doctrinal dari luar diri. Apalagi “luar diri” tersebut berupa otoritas keagamaan yang anti-kritik, sebab ia telah merasa menjadi “wakil Tuhan” yang paling berhak memiliki klaim kebenaran.

Dari sinilah lahir yang sering disebut fundamentalisme Islam (Radikalisme dalam Islam memang memiliki nama beragam. Ada yang menyebutkan fundamentalisme, karena gerakan ini begitu kuat berpegang pada fundamen atau prinsip dasar Islam. Ada yang menyebutnya radikalisme Islam, juga karena dilihat gerakan ini berpegang pada akar Islam. Hanya saja, terma fundamentalisme dan radikalisme sebenarnya bermasalah sebab telah menciptakan ketidaksetujuan sebagai muslim, yang melihat bahwa kekakuan kaum fundamentalis dan radikal bertentangan dengan prinsip dasar dan akar Islam yang damai dan nir-kekerasan. Ada juga yang menyebut integralisme karena gerakan ini hendak memperjuangkan sistem utuh dari pada yang mereka sebut sebagai sistem Islam. Hal serupa pada sebutan revivalisme : kebangkitankembali Islam, yang dinisbahkan kepada semangat membangkitkan kembali kejayaan Islam.

Fazlur Rahman, penyemai benih neo-modernisme Islam ini membagi tahapan metamorfosa gerakan Islam, yang memuncak pada apa yang ia sebut sebagai “neo-revivalisme”. *Pertama*, revivalisme. Gerakan ini berangkat dari keprihatinan terhadap kemerosotan umat, sehingga umat Islam perlu melakukan pemurnian dengan kembali ke teks utama (Al-Qur’an dan hadist). Pemurnian tersebut tertuju pada penyimpangan praktik Islam yang telah bercampur dengan kultur klenik non-Islam sehingga menimbulkan bid’ah. Revivalisme juga sangat gerah dengan metode penafsiran agama yang taklid terhadap kodifikasi pemikiran Islam abad pertengahan, sehingga mereka mencanangkan gerakan anti-mashab sebagai konsekuensi pembaruan ijtihad. Kebangkitan model pertama ini dirujukkan Rahman kepada Wahhabisme Muhammad ibn Abd al-Wahhab, yang menemukan momentum politiknya pada kekuasaan Raja Saud, Arab.

Kedua, modernisasi Islam. Serupa dengan revivalisme, gerakan ini berangkat dari keprihatinan akan merosotnya kualitas kehidupan umat. Sisi positifnya, ia telah menghadapkan locus pembaruannya dengan berkiblat pada “teknologisme” peradaban

Barat, dengan berbagai mental progresifnya. Gerakan ini merujuk pada pembaruan Islam ala al-Agha-apologetik “membela Islam” dari hegemoni imperialism Barat. Namun disisi lain, ia harus melakukan berbagai modernisasi penafsiran agama sebagai cara untuk mengejar ketinggalan kebudayaan Islam. Layaknya kritik metodologis Rahman terhadap Wahhabisme yang terjebak pada anti-intelektualisme Abad Pertengahan, modernism Islam juga tak mampu mengembangkan metodologi pembaruan penafsiran Islam yang sesuai dengan konteks modernitas. Apalagi posisi *double standard*, dimana pembaharuan Islam sesekali “membela Islam”, namun kali lain juga menyerang kejumudan tradisi Islam, membuat modernisme Islam tak lepas dari tuduhan sebagai agen Westernisasi.

Ketiga, neo-revivalisme. Ia merupakan reaksi terhadap modernisme Islam yang identik dengan Westernisasi. Sama dengan modernisme, gerakan ini meyakini sifat komprehensif Islam dalam wilayah sosio-politik, dan berusaha mencari konsepsi masa lalu untuk dijadikan sebagai alternatif bagi peradaban sekular Barat.

Adapun proses terjadinya integrasi kekerasan teologis dalam diri umat beragama dapat dijelaskan melalui tiga variabel utama.⁴¹⁰ *Pertama*, variabel norma dan ajaran agama. Ajaran agama yang berisi norma-norma senantiasa mempengaruhi tingkah laku dan tindakan umatnya. Namun, ajaran agama tentu saja harus diinternalisasikan dan diinterpretasikan karena mayoritas bersifat sangat umum. Hal ini juga merupakan keniscayaan karena semua umat beragama mengalami proses sosialisasi primer yang berbeda-beda antara satu dan yang lainnya, disamping juga karena perbedaan pengalaman, pendidikan, dan tingkat ekonomi diantara mereka. Dari proses internalisasi dan interpretasi inilah lahir apa yang diidealkan, terutama yang berkaitan dengan cita-cita kehidupan masyarakat umat beragama.

Kedua, variabel sikap dan pemahaman agama. Sikap dan pemahaman agama merupakan kelanjutan dari variabel norma dan ajaran agama. Asumsinya adalah bahwa selalu ada beberapa sikap umum yang muncul setelah umat beragama menafsirkan norma dan ajaran agama mereka. Sikap ini tersimbolkan dalam penerapan pemahaman umat beragama ke dalam norma dan ajaran agama mereka. Dalam hal ini biasanya muncul golongan nisbi, substansialis dan skripturalis.

⁴¹⁰R. William Liddle, “Indonesia’s Democratic Past and Future’ in *Comparative Politics*, Vol.24 No.4 (Juli 1992) 446-447.

Ketiga, variabel sikap yang muncul ketika variabel kedua dihadapkan dengan kondisi sosial, politik dan ekonomi yang nyata dalam masyarakat. Hal ini meliputi juga faktor-faktor domestik dan internasional. Hegemoni politik oleh negara dan represi yang dilakukan individu maupun kelompok tertentu terhadap individu atau kelompok umat beragama akan melahirkan respon yang berbeda-beda dari individu dan kelompok yang ada. Kalangan nisbi biasanya sama sekali tidak merespon karena mereka benar-benar *indifferent*. Hanya kelompok skripturalis yang diasumsikan biasanya akan memperlihatkan sikap radikal termasuk menggunakan cara-cara kekerasan. Sementara, kelompok substansialis, meskipun memiliki kepedulian terhadap agamanya masing-masing dalam berbagai bidang, mereka akan memperlihatkan sikap lebih moderat dibanding kelompok skripturalis.⁴¹¹

Melalui ketiga variabel di atas, integrasi agama dan kekerasan telah dijelaskan melalui akar kekerasan secara teologis (yang bersumber dari ajaran-ajaran dan norma-norma agama), melalui akar kekerasan secara antropologis (yang berkaitan dengan kemampuan manusia menerima, memahami dan menafsirkan ajaran dan norma agama melalui implementasinya dalam sikap dan cara hidup, sebagai suatu budaya) dan melalui akar kekerasan secara sosiologis (yakni bersumber dari relasi sosial politik antar individu dan kelompok umat beragama yang berbeda-beda baik dalam skala lokal, domestik (nasional) maupun internasional).⁴¹²

Berdasarkan penjelasan di atas, dalam konteks problem kekerasan teologis, kita bisa mencari jalan keluarnya pertama-tama dengan mengembalikan esensi agama itu sendiri. Secara esensial agama memang dianggap mampu memberi jawaban atas pertanyaan eksistensial manusia mengenai apa dan siapa dirinya di tengah alam semesta yang (terkadang) membingungkan ini. Dari sini agama kemudian berkembang menjadi sumber penemuan identitas diri dan juga identitas kelompok.

Dalam posisi yang demikian, agama menyatukan individu-individu tertentu ke dalam kelompok-kelompok tertentu dan karena itu juga membedakan orang dari satu ke yang lainnya. Perbedaan ini menciptakan dinamika psikologis antara individu: yakni aku dan

⁴¹¹Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (London ; President and Fellows of Havard, 1994) 64.

⁴¹² F. Budi Hardiman, "Akar Kekerasan Massa," dalam *Harian KOMPAS*, edisi Rabu, 3 Maret 2004.

kamu, antara kelompok: yakni kita dan mereka, yang memiliki kemungkinan untuk makin menguat dan makin mengeras serta melahirkan eksklusivisme ketika muncul konflik antar umat beragama.⁴¹³

Dalam situasi konflik yang genting, narasi besar tersebut dapat berkembang makin tajam, mengarah kepada eskalasi konflik dan kekerasan; aku, kita dianggap suci dan disucikan, sementara kamu, mereka, dianggap setan dan dilecehkan. *Nah*, di sinilah agama dengan fungsinya sebagai pemberi identities kelompok dan juga narasi besar agama yang menopangnya kemudian berkembang lebih jauh ke dalam apa yang menjadi ciri dari pola utama kekerasan atas nama agama, yakni legitimasi kepada penggunaan cara-cara kekerasan dalam *jihâd* besar, perjuangan suci melawan kelompok-kelompok lain, kamu dan mereka.⁴¹⁴

Agar terpelihara secara baik, dibutuhkan legitimasi terus-menerus agar tidak usang. Kaum agamawan fundamentalis biasanya mengembangkan legitimasi lewat narasi-narasi besar berupa dasar-dasar keimanan, kisah-kisah dan ritual keagamaan, keterlibatan dalam upacara-upacara keagamaan dan sebagainya. Narasi besar tersebut, agar semakin kokoh, diperkuat dengan aspek-aspek simbolisme dari ekspresi keagamaan seperti pakaian, makanan, ruang publik, nama-nama dan sebagainya. Inilah yang menambah kuatnya identifikasi diri sebagai aku dan kamu, sebagai kita dan mereka, serta mempertegas perbedaan di antara banyak individu dan kelompok.

Pertama-tama, kita perlu menanyakan: dalam kondisi psikologis yang bagaimana para aktor agama ini melakukan kekerasan teologis? Jawaban ini diperlukan karena sebagaimana penjelasan tentang kekerasan naluriah (instingtif) yang berasal dari dalam diri manusia, akar internal itu juga bisa menjadi sumber kekerasan.⁴¹⁵ mereka melakukan tindakan kekerasan seperti penyerangan, dengan mengatasnamakan agama adalah ketika mereka mengalami depresi mental yang parah sekali. Mereka sudah putus asa dalam menghadapi

⁴¹³ Ihsan Ali-Fauzi, 4.

⁴¹⁴ Rene Girard, *Violence and The Sacred* (terj. Patric Gregory) (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1977), dan David I Kertzer, *Ritual, Politic and Power* (New Heaven and London: Yale University Press, 1988).

⁴¹⁵ Abdul Muis Naharong, "Teologi Kekerasan: Pandangan Jihad Muhammad 'Abd al-Salam Faraj dan Imam Samudra" di dalam *Jurnal Paramadina*, 2007.

masa depan (versi mereka, sesuai yang mereka cita-citakan) yang sudah buntu akibat keadaan sosial, politik, ekonomi dan faktor lainnya dari masyarakatnya yang sangat tidak menggembirakan bagi mereka.⁴¹⁶

Kedua, yang juga harus dicari jawabannya adalah pertanyaan tentang hal-hal di luar naluri (insting) manusia yang bisa memberikan stimulus (rangsangan) terhadap manusia untuk melakukan tindakan kekerasan teologis. Dalam studinya baru-baru ini, Scott Assembly menyatakan bahwa menurutnya kekerasan teologis terjadi ketika para pemimpin ekstremis suatu agama tertentu, (dalam reaksi mereka terhadap apa yang mereka pandang sebagai ketidakadilan dalam sebuah lingkungan struktural suatu masyarakat), telah berhasil memanfaatkan argumen-argumen keagamaan (atau etnis-keagamaan) untuk menyuruh orang lain (umatnya) melakukan tindakan kekerasan.

Jadi stimulus pertama datang dari faktor pemimpin agama yang dalam konteks masyarakat beragama yang bersifat hirarkhis sangat memegang kendali masyarakatnya.⁴¹⁷ Stimulus kedua, bisa datang ketika tindak kekerasan teologis merupakan akibat, respon dan reaksi yang berlebihan terhadap munculnya ketidakadilan dalam lingkungan sosial, ekonomi dan politik domestik (lokal), meskipun hal tersebut sama sekali tidak ada hubungannya dengan agama. Selama ketidakadilan dalam bidang-bidang tersebut tidak dapat dilenyapkan, maka tindakan kekerasan teologis pun akan mungkin bermunculan.

Stimulus ketiga, menyatakan bahwa kekerasan teologis muncul akibat adanya ketimpangan dan ketidakadilan politik global (internasional). Hal ini bisa dikaitkan pada aksi kekerasan teologis yang dilakukan karena adanya hegemoni dan dominasi serta represi kelompok atau negara tertentu secara tak terkontrol. Hegemoni, dominasi dan represi ini kemudian melahirkan ketidakadilan dan kemiskinan serta memunculkan epistemologi kebencian yang mendalam dikalangan umat beragama. Ketidakadilan, kemiskinan dan kebencian tersebut kemudian dikait-kaitkan dengan konflik antar agama, terutama apabila kelompok yang menghegemoni, mendominasi dan merepresi berasal dari agama yang berbeda. Atau,

⁴¹⁶Bobby S Sayyid, *Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London & New York : Zed Books, 1997). 19-22).

⁴¹⁷Scott Appleby, *The Ambivalence of The Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2000), 282.

kalaupun ternyata berasal dari satu agama yang sama, bisa dikaitkankan dengan konflik aliran intra-agama.⁴¹⁸

Dari kedua hal di atas, pencarian jawaban atas pertanyaan mengenai solusi filosofis kekerasan teologis akan membawa kita, pertama-tama pada penelitian tentang sumber konflik yang bersifat naluriah (instingtif), yang merupakan implementasi dari kondisi psikologis manusia. Ekspersi internal manusia seperti ini harus ditinjau secara teliti, dilihat kasus demi kasus, dan dalam konteks yang luas. Hal ini diperlukan, karena kondisi kejiwaan (psikologis) manusia berbeda-beda dan selalu berubah.

Pengenalan terhadap karakter psikologis serta konteks dari keberbedaan dan perubahan psikologis manusia yang mengarah pada tindak kekerasan akan membantu kita mencari solusi praktis penyelesaian kekerasan teologis, terutama yang sumbernya dari alasan psikologis manusia yang bersifat naluriah (instingtif).⁴¹⁹

Selanjutnya, solusi filosofis kekerasan teologis, terutama yang menyangkut stimulus (rangsangan) dari luar diri manusia bermanfaat dalam rangka menciptakan strategi untuk menentang dan mengatasi segala bentuk ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan dan sebagainya, dalam suatu lingkungan struktural suatu masyarakat, baik dalam konteks lokal, domestik (nasional) maupun global (internasional).⁴²⁰ Upaya stimulatif ini tentu juga harus dibarengi dengan kesediaan kalangan agamawan untuk mengajak umat beragama kepada militansi anti-kekerasan (*non-violent militancy*) seperti yang telah dilakukan Gandhi (Hindu), Martin Luther King (Protestan), Dalai Lama (Buddha), Gus Dur (Islam) dan sebagainya. Campur tangan kalangan agamawan akan menjadikan upaya penyelesaian problem kekerasan teologis menjangkau publik umat beragama secara luas.

Ada sejumlah rumusan yang bisa dipakai sebagai panduan moral dalam melakukan dakwah Islam: *Pertama*, umat Islam harus memperhatikan etika kemaslahatan (etika kebaikan). Salah satu karakter yang sangat menonjol dari pesan Islam adalah kemestian agar Islam dipahami dalam makna terdalamnya, atau makna batinnya. Praktik nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberi tahu bahwa pesan Islam bukanlah sekadar titah yang langsung harus

⁴¹⁸Scott Appleby, *The Ambivalence of The Sacred*, 282.

⁴¹⁹Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (London ; President and Fellows of Havard, 1994) 62.

⁴²⁰R. William Liddle, "Indonesia's Democratic Past and Future' in *Comperative Politics*, Vol.24 No.4 (Juli 1992) 445-448.

ditunaikan, tapi lebih dulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an maupun Hadits, akan berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan.⁴²¹

Penelusuran tentang pesan terdalam Islam ini telah menggugah kesadaran para kalangan intelektual Islam klasik untuk merumuskan inti dan pokok ajaran Islam. Dari proses sejarah pemikiran Islam yang panjang, dengan melalui tahap refleksi dan perdebatan atas berbagai kandungan ajaran Islam kemudian lahir lah teori-teori dan metode pemahaman agama yang dituangkan dalam konsep-konsep tentang *istihsan* (mencari kebaikan), *istishlah* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*, *al-mashlahah al mursalah*) disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum (*'umum al-balwa*).⁴²²

Landasan pemikiran yang membentuk konsep etika kemaslahatan ini ialah, kenyataan bahwa, syariah Islam dalam berbagai pengaturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya *mashlahah* (apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan di permukaan bumi). Upaya mewujudkan *mashlahah* dan mencegah *mafsadah* (hal-hal yang merusak) adalah sesuatu yang sangat nyata dibutuhkan setiap orang dan jelas dalam syariah yang diturunkan Allah kepada semua rasul-Nya. Dan itulah sasaran utama dari hukum Islam.⁴²³ Hampir semua ulama Islam berpendapat bahwa tak ada pesan Tuhan yang bersifat sia-sia atau tanpa kandungan maslahat.

Kedua, etika persaudaraan. Nilai ini terdapat dalam (Q. 49: 10), yakni “*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara*”. Dengan ijtihad tentang hubungan antar-warga negara pada saat ini yang mengalami perkembangan, persaudaraan ini kemudian dikembangkan menjadi *ukhuwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan). Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara pada saat ini nilai

⁴²¹ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004) 55-56.

⁴²²Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 390.

⁴²³KH. Ali Yafie, “Konsep-konsep Istihsan, Istishlah dan Maslahat Al-Ammah,” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 365.

kemajemukan (pluralisme) ini lebih dikembangkan dari pada nilai persaudaraan, karena dalam dunia yang semakin individualistis ini agak sulit mewujudkan nilai persaudaraan ini secara penuh.

Dalam sebuah ungkapannya yang sangat populer, nabi bersabda: “Bukan pengikutku mereka-mereka yang mengkampanyekan fanatisme buta. Bukan juga dari golonganku orang yang menyabung nyawa demi fanatisme. Dan, tidak masuk golonganku mereka yang tewas terbunuh hanya untuk mempertahankan fanatisme.”⁴²⁴

Dalam konteks masyarakat yang plural dan negara bangsa seperti di Indonesia, pandangan seperti ini perlu dikritisi lebih lanjut, untuk selanjutnya diberi makna baru. *Ukhuwah islamiyah* yang dideduksi atau disimpulkan dari redaksi al-Qur’an, dan kemudian dimaknai sebagai persaudaraan antar umat Islam adalah keliru. Terjemahan harfiah dari redaksi ayat *innama al-mu’minun* yang lebih tepat adalah ”persaudaraan antar orang-orang yang beriman”. Islam adalah agama universal, yang ditujukan untuk semua umat manusia, dari berbagai bangsa, berbagai negara yang hidup di semua benua.

Agama Islam memang bersumber dari al-Qur’an dan Hadits Nabi yang berbahasa Arab, karena diturunkan di negara Arab yang mayoritas masyarakatnya berbahasa Arab. Tetapi ayat-ayat al-Qur’an secara tekstual dan kontekstual ditujukan kepada semua umat manusia di muka bumi, di seluruh alam raya yang sangat luas. Pernyataan al-Qur’an selalu berbunyi *Ya ayyuha al-nas* (wahai manusia) atau kalau lebih spesifik *Ya ayyuha al-ladzin-a amanu* (wahai orang-orang yang beriman). Ini menunjukkan panggilan terhadap umat manusia yang majemuk, dari berbagai suku bangsa yang berbeda, dengan adat istiadat kebudayaannya masing-masing.

Untuk itu kalau hendak diciptakan istilah yang tepat untuk bentuk persahabatan yang hendak dibangun oleh Islam, tentulah *ukhuwah imaniyah* atau persaudaraan antariman. Dengan demikian pola persaudaraan yang ingin dibangun Islam jauh lebih terbuka dibandingkan dengan istilah *ukhuwwah islamiyah*. Hal itu paling tidak disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, bentuk persaudaraan seperti itu masih bersifat tertutup dan memungkinkan untuk mengeksklusi satu atau dua segmen masyarakat yang plural. *Kedua*, istilah *ukhuwah islamiyah* dan *ukhuwah imaniyah* juga masih dibangun atas dasar satuan kelompok. *Ketiga*, bentuk-bentuk persaudaraan yang telah disebutkan tadi, sekalipun tidak bertentangan secara langsung dengan

⁴²⁴ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, 103

praktik nabi dalam membangun iklim persaudaraan, tetap kurang tepat dengan visi nabi dan misi ajaran Islam.⁴²⁵

Maka, diperlukan jenis persaudaraan keempat yang dalam sejarah Islam dapat disaksikan wujud nyatanya. Persaudaraan itu dapat disebut sebagai “persaudaraan antara sesama anak-cucu Adam”, nenek moyang manusia pertama. Atau untuk memudahkan tipe persaudaraan itu bisa diberikan istilah dengan *ukhuwah insaniyah* atau persaudaraan kemanusiaan. Dengan konsep *ukhuwah insaniyah* sesungguhnya dapat disimpulkan bahwa bentuk persaudaraan yang diidealkan dan diinginkan Islam pada hakikatnya adalah jenis persaudaraan yang terbuka, universal, dan tidak mengeksklusi umat manusia manapun. Seluruh umat manusia merupakan “anak cucu Adam”, dan karenanya setara di hadapan Tuhan, Sang Khalik; bahwa umat manusia diciptakan berbeda-beda agar saling memahami serta berlomba-lomba menuju kebaikan.⁴²⁶

Ketiga, etika perdamaian. Nilai ini antara lain terdapat dalam (Q. 8:61), yakni “*Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah*”. Ayat ini turun ketika hubungan antar-kelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial/suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*'ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antar-kelompok/negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar atau etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Kualitas kepasrahan seorang muslim yang bersumber dari makna *islam* harus menjelma dalam realitas kehidupannya. Kualitas kepasrahan tersebut harus diukur dari kenyataan sejauhmana kehidupan seorang muslim mampu memberikan dan menjamin kedamaian bagi keberlangsungan kehidupan umat manusia. Kedamaian adalah suasana nyaman yang bebas dari gangguan pihak lain, bebas dari permusuhan, kebencian, dendam, dan segala perilaku yang menyusahkan orang lain. Sejalan dengan prinsip ini, Islam sangat mendorong untuk berjiwa pemaaf, karena maaf sangat dekat dengan ketakwaan (Q. 2: 237).

⁴²⁵ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, 107-108.

⁴²⁶ Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), 29.

Dalam pandangan Rumadi, tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadits pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Islam datang dengan prinsip kasih sayang (*mahabbah*), kebersamaan (*ijtima'iyah*), persamaan (*musawah*), keadilan (*'adalah*), dan persaudaraan (*ukhuwah*), serta menghargai perbedaan.⁴²⁷

Sebaliknya, Mun'im berpendapat bahwa Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Dalam aspek kebahasaan, *islam* sebenarnya mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Islam merupakan metamorfosa dari akar kata tiga huruf (*tsulatsi*) yaitu *salima-yaslamu-salaman*, berarti: selamat dan damai. Sedangkan Islam sendiri dari kata empat huruf (*rubai*) yaitu *aslama-yuslimu-islaman*, yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.

Islam berakar pada kata *salam*, artinya "aman" (*to be safe*), "keseluruhan" (*whole*), dan "menyeluruh" (*integral*). Kata *silm* dalam al-Qur'an (Q. 2: 108), berarti "perdamaian" (*peace*), sedangkan kata *salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 39:29), berarti "keseluruhan" (*whole*), sebagai kebalikan dari "terpecah dalam berbagai bagian", walaupun *al-salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 4:91) mengandung arti "perdamaian".⁴²⁸ Salah satu bentukan kata bendanya adalah *al-silm* yang berarti juga sama dengan Islam, yaitu perdamaian (Q. 2:108). Secara normatif, setiap muslim dianjurkan mengucapkan salam perdamaian (*al-salam-u 'alaykum*). Makna Islam seperti ini, mengandaikan, bahwa setiap Muslim harus menumbuhkan kedamaian di hati guna mendamaikan orang lain. Islam mesti diinternalisasikan ke dalam jiwa setiap Muslim, sehingga perdamaian, keselamatan dan kemaslahatan menjadi prinsip dan pijakan keberagamaan setiap umatnya.⁴²⁹ Shalat sebagai sarana pendidikan budi luhur dan perikemanusiaan juga dilambangkan dalam ucapan salam sebagai penutupnya. Ucapan salam tidak lain adalah doa untuk keselamatan,

⁴²⁷Rumadi (ed.), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UIN Jakarta, 2003), 75-79.

⁴²⁸ Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 55-56.

⁴²⁹ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, 121

kesejahteraan, dan kesentosaan orang banyak sebagai pernyataan kemanusiaan dan solidaritas sosial.⁴³⁰

Perdamaian merupakan salah satu ciri utama agama Islam. Islam yang artinya mengandung makna *salâm* (kedamaian/keselamatan) sebagaimana penjelasan di atas, menganjurkan untuk menjaga keharmonisan hubungan dengan sesama. Islam tidak hanya mementingkan hal-hal yang berkaitan dengan masalah keagamaan semata, melainkan juga permasalahan sosial yang tidak tertutup, dan membuka diri dengan mengedepankan persahabatan sesama umat manusia. Perdamaian adalah kesepakatan bersama antara individu masyarakat, dan bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dari perdamaian universal, bukan penolakan berdasarkan paksaan untuk tidak melakukan sesuatu.

Keempat, etika kasih sayang. Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seluruh alam, tidak terbatas kepada manusia, bahkan binatang dan tumbuh-tumbuhan. Pendek kata, Islam diturunkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta. Oleh karena itu, agama Islam dan “syariah” yang terkandung di dalamnya bersifat sangat indah, adil dan bijaksana dan universal. Kata *rahmah* berasal dari kata kerja *rahima*. Dari kata asal ini, terdapat kata jadian lainnya dalam al-Qur’an, yakni: *rahima, arham, marhamah, rahim, rahman, dan ruhm*.⁴³¹ Kata ini terulang sebanyak 114 kali dalam berbagai kata jadian yang lebih spesifik.⁴³²

Dalam Islam, tidak ada ajaran yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Melakukan tindak kekerasan tanpa alasan yang absah akan bertentangan dengan nilai dan prinsip kemanusiaan. Dalam al-Qur’an sendiri ada larangan untuk menebarkan kebencian (Q. 49:11). Al-Qur’an juga melarang untuk menebarkan kekerasan (Q. 28:77).

Beragama tidak lagi berperang, tidak lagi membenci dan memusuhi orang lain. Sejauh upaya perdamaian dilakukan, di situlah sebenarnya esensi Islam ditegakkan. Spirit perdamaian sejatinya menjadi budaya yang menghiasi kehidupan sehari-hari. Setiap

⁴³⁰Nurcholish Madjid, “Shalat” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 406.

⁴³¹Nurcholish Madjid, “Shalat” dalam Budhy, 81.

⁴³²M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*(Jakarta: Paramadina, 1995), 213.

individu, keluarga, masyarakat dalam pelbagai etnis, suku, ras, dan agama sedapat mungkin mengubur segala bentuk doktrin yang bertentangan dengan nilai-nilai perdamaian.

Tugas para agamawan untuk berdakwah dengan cara yang santun dan dialogis, kepada umat beragama bahwa kekerasan bukanlah ajaran Islam, dan setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang pluralistik. Kehadiran Islam seharusnya mampu mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Bukankah hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apapun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat menurut mereka bisa diselesaikan dengan jalan damai? Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum muslim, dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, termasuk terhadap non-Muslim.

Tugas para agamawan untuk menjelaskan kepada umat beragama bahwa kekerasan bukanlah ajaran Islam. Demikian juga yang perlu dicatat oleh Negara adalah bagaimana pelaksanaan demokrasi, yang menjunjung tinggi, antara lain, prinsip keadilan, persamaan hak, adanya partisipasi rakyat dan perlindungan HAM dapat segera diwujudkan.

Melihat fenomena politik Islam yang “semraut,” Bahtiar Effendi mengemukakan salah satu cara paling tepat untuk menghadirkan politik Islam dewasa ini, yakni dengan penampilannya yang lebih obyektif dan substantif. Yakni dengan upaya melepaskan praktek politik yang hanya mengusung simbol atau segala macam formalitas islam yang justru mengabaikan substansi dari nilai-nilai ajaran islam. Dengan perubahan mekanisme berpolitik ini diharapkan dapat memulihkan kembali citra umat Islam yang sudah tak karuan. Itulah jenis politik Islam yang mungkin dapat mentransendenkan diri dari kepentingan-kepentingan formalistik, legalistik, dan eksklusif, dengan lebih berusaha mencapai kepentingan-kepentingan yang substantif, integratif, dan inklusif.⁴³³

Pada era saat ini sudah saatnya umat Islam menghindari penggunaan simbol-simbol agama sebagai perisai pencitraan dirinya agar ruang lingkungannya dalam mewarnai perpolitikan nasional dapat benar-benar diterima oleh masyarakat Indonesia. Tidak perlulah

⁴³³Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 45

kiranya menggunakan jargon “penegakan negara Islam”.⁴³⁴ Sebab, kerap kali menjadi pertentangan ideologis-politis di antara umat Islam di Indonesia, sehingga muncul pelbagai friksi yang mengancampersatukan dan kesatuan umat Islam.

Oleh sebab itu, persoalan ini perlu mendapatkan perhatian dan apresiasi dari seluruh umat Islam di Indonesia, terutama para elit politik Islam, agar keragaman dalam pemikiran dan ideologi di antara umat Islam dapat menjadi rahmat.⁴³⁵ Demikian pula diharapkan citra Islam kembali bersinar dan mendapat tempat di hati pemeluknya dan non-Islam bila perlu yang tiada lain dengan jalan menyelamatkan apa yang perlu diselamatkan.

Dengan konsep tersebut diharapkan dapat menyelamatkan Islam dari kaum muslim puritan yang mencoba bermain politik “atas nama Tuhan”. Identitas umat Islam harus diselamatkan dari noda-noda yang coreng oleh sebagian umat Islam yang lain. Islam dan umat Islam mesti menjadi sarana perwujudan rahmat dan kasih sayang Tuhan bagi semua manusia. Sebab *rahmatan lil-‘alamin* bukanlah sebatas jargon. Melainkan menjadi prinsip yang harus dipegang teguh dan dijalankan sebagai manifestasi dari diaspora nilai-nilai keislaman.

Aksi-aksi yang dilakukan oleh kelompok aktivisme Islam, seperti ditunjukkan oleh FPI, sebenarnya dibalut oleh rasa kekhawatiran yang mendalam terhadap terjerembabnya Islam dalam bayang-bayang Barat yang dianggap sekuler, yang mereka yakini tengah menjalankan agenda untuk menghancurkan umat Islam dengan berbagai cara. Ini dapat kita lihat saat FPI kerap kali melakukan tindakan kekerasan atas nama agama.⁴³⁶ Dari tindakan yang mereka lakukan tersebut, muncul berbagai reaksi yang cukup keras dari berbagai pihak, baik masyarakat maupun aparat penegak hukum. Tindakan mereka melakukan razia tanpa surat izin dari aparat, misalnya, dianggap sebagai perbuatan semena-mena.

Menurut pandangan ini, suatu penyimpangan adalah tindakan yang melanggar norma atau aturan yang merupakan rules of conduct yang ada dalam masyarakat. Menurut Cohen: “...behavior which

⁴³⁴Mahmoud Ayoub, alih bahasa Wahdad & Abdullah Haq, *Islam dan Teori Dunia Ketiga: Pemikiran Keagamaan Mu‘ammar Qadhafi*, (Bogor: Humaniora Press, 2004), 149

⁴³⁵Khaled Abou El Fadl, alih bahasa Helmi Mustofa, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi, 2006), 34

⁴³⁶“Radikalisme Agama (FPI, FKAWJ, MMI, dan Hammas) dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta,” <http://www.pbbiainjakarta.or.id/>

violates institutionalized expectations – that is expectations that are shared and recognized as legitimate within social system” (terjemahan bebas: perilaku yang melanggar harapan yang diinstitutionalisasi, harapan yang dibagi dan dipahami secara legal dalam sistem sosial)⁴³⁷

Pada dasarnya, eksistensi ormas termasuk di dalamnya adalah FPI sesungguhnya sangat memiliki peran penting dalam menciptakan suatu tatanan masyarakat ideal di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara demi terwujudnya tujuan bernegara. Namun, gambaran ideal sebagaimana yang dijelaskan di dalam visi misi FPI tersebut di atas seakan hanya menjadi sebuah slogan semata, sebab kehadiran FPI sebagai ormas seakan merupakan bentuk antithesis dari apa yang diinginkan. Pasalnya, hampir semua gerakan yang dilakukan oleh Ormas FPI mengarah kepada tindakan anarkisme dan tak jarang merupakan bentuk tindak pidana.

Tindakan yang dilakukan oleh kelompok Front Pembela Islam ini merupakan tingkah laku kolektif. Dalam teori Smelser bahwa dalam asas-asas tingkah laku kolektif dari komponen teori *social action*, memenuhi asas yang ketiga yaitu berwujud ledakan kebencian yang dimobilisir melalui tindakan kolektif atas nama kepercayaan umum yang menuntut tanggungjawab suatu pranata terhadap suatu keadaan atau peristiwa yang tidak diinginkan. Atas nama kepercayaan umum dalam arti FPI menggunakan identitas islam sebagai wujud gerakan kepercayaan umum. Aksi FPI ini juga memenuhi asas keempat yaitu merupakan tindakan gila gilaan dan kepanikan. Dalam hal ini setiap aksi/tindakan yang dilakukan FPI dapat dilihat pada tindakan pengrusakan objek.

Orientasi dari Ormas FPI ini sebagaimana yang diuraikan di atas adalah melakukan *pressure* atau tekanan terhadap pemerintah untuk mendorong berbagai unsur pengelola negara agar berperan aktif dalam memperbaiki dan mencegah kerusakan moral dan akidah umat Islam serta berinisiatif membangun suatu tatanan sosial, politik dan hukum yang sejalan dengan nilai-nilai syariat Islam. Selain itu juga, norma sosial yang digunakan oleh FPI dalam memperbaiki keadaan sosial yang ada, merupakan bagian dari norma/kaidah yang berlaku di dalam kehidupan sosial, yakni kaidah keagamaan.

⁴³⁷David Ward, et. al. 1994, *Social Deviance: Being, Behaving and Branding*, (Allyn and Bacon, 1994), 6

FPI sebagai sebuah lembaga pada dasarnya latar belakang keberadaannya dipengaruhi oleh gejala sosial (hukum) yang kala itu gagal dalam menjalankan peran dan fungsinya di tengah tatanan sosial. Baik dari segi substansinya, hukum tidak mampu mengakomodir kepentingan masyarakat, dari segi strukturnya, para penegak hukum lebih cenderung menjadikan hukum sebagai alat untuk melakukan represif terhadap masyarakat dan dari segi kultur tidak adanya kesadaran hukum masyarakat.

FPI merupakan kelompok *subculture deviance* yang melakukan perbuatan-perbuatan yang melanggar norma-norma legal yang berlaku dalam masyarakat. Perbuatan kelompok tersebut dapat dikatakan perilaku menyimpang karena nilai-nilai dan norma-norma yang mereka anut berbeda dan bahkan bertentangan dengan nilai-nilai yang berlaku umum dalam masyarakat, dalam hal ini salah satu acuannya adalah KUHP. FPI sebagai sebuah kelompok merupakan sebuah subkultur yang mengembangkan nilai-nilai agama Islam dan berpatokan pada norma-norma Islam dalam bertingkah laku oleh para anggotanya. Hal ini berbeda dengan nilai dan norma yang berlaku umum pada masyarakat Indonesia sebagai kebudayaan induk.

Habib Rizieg meyakini bahwa hukum Islam adalah hukum yang harus dipatuhi.⁴³⁸ Bagi yang mengikuti ketentuan hukum Islam maka ia akan mendapatkan surga, dan bagi yang tidak mau maka ia akan mendapatkan siksaan di neraka. Hukum yang dimaksud adalah hukum segala aspek, baik ibadah maupun muamalah, perdata atau pun pidana.⁴³⁹

Menurut Allan Menzies, perubahan atau ketetapan seseorang dalam keyakinan terhadap yang ia percayai, bisa disebabkan

⁴³⁸ Quran surat-al-Nisa> ayat 13-14.

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ

Artinya: (Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barang siapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar.

Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan.

⁴³⁹ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 119.

pertama, adanya sesuatu keyakinan bahwa apa yang saat itu ia yakini adalah jauh lebih hebat dari yang lain. Kedua, keyakinan tersebut selanjutnya dapat menjadi ikatan sosial yang saling mengikat antara komunitas tersebut. Ketiga, Tuhan yang disembah atau dipuja merupakan Tuhan yang diyakini mengayomi dengan adil.⁴⁴⁰

Menurut Habieb Rizieq, Indonesia sebagai negara yang mayoritas muslim, karena tidak menggunakan hukum Islam, yaitu hukum dari Allah, maka Indonesia pasti akan terjerumus ke dalam kehancuran. Terlihat dari bagaimana hukum di Indonesia itu, keras terhadap masyarakat kecil, terlihat bagaimana hukuman yang ditimpakan kepada Basir dan Kholil di Pasuruan, disebabkan disangka mengambil satu buah semangka. Kasus nenek Manisih, dituduh mencuri buah kapuk randu. Berbeda dengan kasus korupsi, terlihat mereka mendapatkan fasilitas mewah sampai di penjara terlihat seperti Istana, seperti kasus Ayin dan Aulia Pohan, yang telah merugikan negara milyaran rupiah.⁴⁴¹

Diskriminasi hukum tersebut merupakan penyebab hancurnya suatu bangsa. Menurut Habib Rizieq apabila hukum Islam ditegakkan, maka diskriminasi akan hilang. Nabi Muhammad dalam sebuah kisah sangat marah sekali, ketika suatu saat ada anak dari suku Quraisy terbukti mencuri, dan meminta keringanan hukuman. Nabi Muhammad sangat marah, dan menyatakan apabila anaknya Fatimah mencuri, maka Nabi Muhammad sendiri yang akan memotong tangannya.⁴⁴² Ketimpangan hukum di Indonesia menurut Habib Rizieq disebabkan dua hal. Pertama karena sistem hukum yang bobrok, oleh karena itu walau pun hakimnya baik tetap saja hasilnya bobrok juga. Kedua, sistem hukum yang dipakai adalah sistem hukum Barat, sehingga penjara adalah solusi utama untuk menekan kejahatan, padahal justru sistem tersebut sampai sekarang tidak memberikan solusi yang baik. Menurut Habib Rizieq, sistem harus lah

⁴⁴⁰ Allan Menzies, *History of Religion: A Sketch of Primitive Religious Beliefs and Practices, and of the Origin and Character of the Great Systems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), Dion Yulianto dan EmIrfan (terj.), *Sejarah Agama-agama, Studi Sejarah, Karakteristik dan Praktik Agama-agama Besar di Indonesia* (Yogyakarta: Forum, 2014), 99-102.

⁴⁴¹ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 119-120.

⁴⁴² Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 120.

baik dan dijalankan oleh penegak hukum yang baik, maka hukum pun akan berjalan dengan baik pula. Sistem hukum yang baik adalah hukum Islam.⁴⁴³

Menurut Habib Rizieq, hukum sipil yaitu KUHP (Kitab Undang-undang Hukum Pidana) yang berlaku di Indonesia, sebagai contoh hukuman mati pada kasus pembunuhan, sebagai hukuman terberat, ternyata hanyalah ancaman semata. Akan tetapi dalam banyak kasus ternyata, hanya dihukum penjara saja. Hukuman seperti itu mempunyai banyak masalah. Pertama, problem sosial yang dihadapi keluarga korban tidak selesai. Kedua, masalah dendam keluarga yang tidak akan pernah tuntas. Ketiga, pemborosan keuangan negara karena harus mengeluarkan biaya makan untuk tahanan. Keempat, masalah efek jera sebagai salah satu tujuan hukuman tidak tercapai. Kelima, keamanan dan rasa aman masyarakat akan selalu terancam. Dengan demikian menurut Rizieq, hukum sipil ternyata tidak menyelesaikan masalah, malahan menambah masalah.⁴⁴⁴ Pada sisi lain, menurutnya hukum Islam menjamin keadilan. Misalnya dalam kasus pembunuhan setelah terbukti di mahkamah syariah, bahwa si pembunuh bersalah, maka mahkamah syariah kemudian memberikan dua opsi kepada keluarga korban .Pertama, si pembunuh harus dihukum dengan qishas. Kedua, si pembunuh tidak dihukum qishas akan tetapi diwajibkan membayar diyat. Keluarga korban berarti mempunyai pilihan untuk hukuman kepada si pembunuh, sehingga keluarga korban apabila mempunyai dendam maka bisa terselesaikan. Apabila memaafkan keluarga korban dapat terjamin kehidupannya.⁴⁴⁵

Melihat kasus di atas hukum Islam merupakan hukum yang efektif dan solutif. Pertama, hukum Islam memberikan kesempatan kepada keluarga korban untuk mendapatkan harta sebagai jaminan untuk hidup, dari denda yang dikeluarkan si pembunuh. Kedua, hukum memberikan kesempatan untuk membalas dendam. Ketiga, menghemat pengeluaran negara. Keempat, menciptakan efek jera

⁴⁴³ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 121.

⁴⁴⁴ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 121-124.

⁴⁴⁵ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 124-125.

terhadap masyarakat lain. Kelima, adanya jaminan keamanan kepada masyarakat.⁴⁴⁶

Dalam praktiknya, pada tingkat ekstrim, FPI menganggap nilai-nilai yang dianutnya adalah benar. Bahkan, secara terang-terangan mereka melakukan perlawanan terhadap nilai dan norma yang bertentangan dengan mereka. Yang membuat ia menjadi radikal adalah ketika cita-cita bagi terlaksananya kehidupan seperti itu ditempuh dengan menggunakan kekerasan dan cara-cara yang drastis. Kekerasan dan cara-cara drastis itulah yang menimbulkan ketakutan pada diri banyak orang serta dapat pula mengganggu stabilitas suatu negara. Jika kita merujuk kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu seharusnya dikembangkan oleh FPI, sehingga tidak terjadi lagi hegemoni kebenaran penafsiran dan tindakan. Sudah saatnya FPI menjadi gerakan sosial Islam yang positif karena landasan agama yang menjadi politik identitas dari gerakan FPI mestinya berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan. Terhadap lemahnya peran negara sebagaimana menjadi salah satu alasan bagi FPI dalam menjalankan perannya sebagai penjaga moral meski dengan aksi yang berbalut kekerasan dan pemaksaan, harus dimaknai bahwa penegakan hukum positif harus didorong untuk dapat berlaku optimal. Di sinilah FPI sebenarnya memiliki kesempatan dan peran besar bersama-sama elemen lain untuk mendorong itu. Karena dengan alasan apapun, tindakan atau aksi kekerasan dalam bentuk apapun tidak bisa dibenarkan dan bertentangan dengan hukum positif yang berlaku di Indonesia. Buku ini ini membuktikan bahwa Front Pembela Islam (FPI) merupakan gerakan sosial yang konsisten dalam mengedepankan politik identitas Islam. Kecenderungan pengarusutamaan pada suatu identitas tunggal itu pada satu sisi menjadi perekat dan pembeda kelompok ini dengan kelompok identitas lainnya tetapi pada sisi lainnya, absolutisme pada suatu identitas tertentu berpotensi menjadi sumber konflik dan disintegritas di tengah keragaman Indonesia yang majemuk.

⁴⁴⁶ Habib Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011), 125-127. Lihat juga Quran surat al-Baqarah ayat 179.

Pada akhirnya meski FPI telah banyak berperan dalam berbagai kegiatan sosial dan kemanusiaan di Indonesia sekaligus berguna bagi penguatan internal Islam, tetapi dalam praktiknya beberapa aksi kekerasan (pemaksaan) atas nama (identitas) agama yang dilakukan oleh FPI cenderung bertentangan dengan doktrin ajaran Islam dan hukum positif Indonesia serta pada gilirannya berdampak negatif bagi pencitraan Islam sebagai agama rahmat.

Penulis menyadari bahwa kajian ini masih jauh dari sempurna, dan boleh dikatakan masih jauh dari pusat epicentrum keilmuan pemikiran politik Islam, khususnya yang mengkaji tentang gerakan sosial dan politik identitas—dalam hal ini FPI, yang menjadi kajian disertasi ini. Oleh karena itu peneliti menyarankan agar kajian tentang aktivisme Islam yang menjadikan agama sebagai politik identitas yang sarat dengan simbol-simbol, ideologi harus dilihat sebagai bagian dari diskursus gerakan sosial Islam yang memerlukan pendekatan komprehensif, baik pendekatan agama, budaya, sosiologi, ekonomi maupun pendekatan politik itu sendiri.

Kajian tentang gerakan sosial Islam mengandaikan bahwa agama (baca: Islam) mempunyai dimensi dan spektrum yang luas. Karenanya mengintegrasikan sejumlah model pendekatan dalam melihat gerakan sosial Islam merupakan sebuah pilihan utama. Dengan kata lain, kemunculan gerakan aktivisme Islam, bukan semata-mata dilatarbelakangi oleh isu-isu krusial agama, tetapi juga isu-isu krusial sosial politik, misalnya keterbelakangan, peminggiran politik umat Islam, kemiskinan, penindasan struktural, dan lain-lain.

FPI sebagai gerakan sosial Islam, hanyalah salah satu dari gerakan sosial Islam lainnya, yang menawarkan Islam sebagai sebuah paradigma. Apa yang diyakini FPI merupakan konsekuensi dari pemahaman mereka tentang *khairu ummah* (ummat yang terbaik) yang dalam perjuangannya selalu melawan terhadap segala yang dipandang berlawanan dengan ajaran Islam. Oleh karena semangat kebangsaan kita sedang mengalami *decaying process* - yaitu proses pembusukan dan pengeroposan dari dalam melalui tindakan menjarah dan menggerogoti sendi-sendi kehidupan berbangsa dan bernegara maka Penulis merekomendasikan kepada pihak-pihak pengambil kebijakan, dalam hal ini Pemerintah, agar lebih arif dalam membuat sebuah regulasi. Jelas, dari hasil kajian penulis, bahwa salah satu faktor munculnya kekerasan teologis akibat adanya ketimpangan dan ketidakadilan politik global (internasional) dan adanya kelemahan fungsi negara. Hal ini bisa dikaitkan pada aksi kekerasan teologis

yang dilakukan karena adanya hegemoni dan dominasi serta represi kelompok atau negara tertentu secara tak terkontrol.

Penulis juga merekomendasikan kepada civitas akademika dan kalangan intelektual, agar melakukan penelitian lebih lanjut dengan menggunakan ragam perspektif. Hal ini, tentu akan lebih memperkaya khazanah intelektual dan keilmuan, khususnya kajian tentang gerakan sosial Islam dan politik identitas di Indonesia---dan di sejumlah negara pada umumnya. Penulis berpandangan bahwa salah satu cara paling tepat untuk menghadirkan politik Islam dalam konteks dewasa ini, lebih menawarkan sisi obyektif dan substantif. Yakni dengan upaya melepaskan praktek politik yang hanya mengusung simbol atau segala macam formalitas Islam yang justru mengabaikan substansi dari nilai-nilai ajaran Islam. Dengan perubahan mekanisme berpolitik ini diharapkan dapat memulihkan kembali citra umat Islam yang identik dengan agama kekerasan. Itulah jenis politik Islam yang mungkin dapat mentransendenkan diri dari kepentingan-kepentingan formalistik, legalistik, dan eksklusif, dengan lebih berusaha mencapai kepentingan-kepentingan yang substantif, integratif, dan inklusif.

Daftar Pustaka

Buku, Jurnal dan Terbitan Berseri

- Abdussami, Humaidy dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama* (Yogyakarta: LKiS, 2007)
- Abou Al Fadl, Khaled, *The Place of Tolerance in Islam* (terj.), (Arasy Mizan, 2003).
- Aboe El-Fadl, Khaled, *And God Knows The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, yang diterjemahkan dengan judul 'Melawan Tentara Tuhan Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang Dalam Wacana Islam', (Serambi, Jakarta, 2004).
- Aboe El-Fadl, Khaled, alih bahasa Helmi Mustofa, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi, 2006)
- Afadlal dkk., *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005)
- AF, Syaifuddin, *Membumikan Multikulturalisme Di Indonesia*. Dalam *Jurnal Antropologi Sosial Budaya ETNOVISI*, Vol. II No. 1, April 2006.
- Ahmad An-Na'im, Abdullah, *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta, LKIS, 1994)
- Ahmad An-Na'im, Abdullah, *Syari'at, Negara dan Filsafat sekularisme* (Jakarta: CRSC UIN Jakarta, 2007)
- al-Banna, Gamal, *al-Ta'addudiyah fi al-Mujtama' al-Islamiy*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Taufik Damas Lc, *Doktrin Pluralisme dalam al-Quran*. (Bekasi: Penerbit Menara, 2006)
- Ali Engineer, Asghar, *Devolusi Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)
- Almunaware, Nur Intan, Almaidah, dkk. "Analisis Isi Berita Kontroversi Basuki Tjahaja Purnama Dalam Konteks Pengangkatan Gubernur DKI Jakarta Pada Surat Kabar *Tribun Manado*", *e-Jurnal Acta Diurna*, Vol. IV, No. 3 (2015).
- Antoun, T. Richard, , *Memahami Fundamentalisme, Gerakan Islam, Kristen, dan Yahudi*, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003)
- Amstrong Karen, *Islam A Short History (Sepintas Sejarah Islam)*, (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002)

- Amstrong, Karen, *The Battle for God* (terj.), (Mizan, Bandung, 2002)
- Appleby, Scott, *The Ambivalence of The Sacred: Religion, Violence and Reconciliation* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2000)
- Armansyah, Agusman, *Rekonstruksi Kebinekaan dan Kekitaan Jum'at*, TEMPO 16 Februari 2007
- Ayoub, Mahmoud, alih bahasa Wahdad & Abdullah Haq, *Islam dan Teori Dunia Ketiga: Pemikiran Keagamaan Mu'ammarr Qadhdhafi*, (Bogor: Humaniora Press, 2004)
- Azra, Azyumardi, "Akar Radikalisme Keagamaan : Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru untuk Kerukunan Umat Beragama". Makalah Workshop memperkuat Toleransi melalui Institusi Sekolah, The Habibie Center-Hanns Seidel Fondation, Bogor, 14-15 Mei 2011).
- Azra, Azyumardi, "Revitalisasi Islam Politik dan Islam Kultural Di Indonesia". Jurnal Indo Islamika, Vol. I, No. 2, 2012.
- Blair, Lawrence, "Ring Of Fire : Indonesia Dalam Lingkaran Api " (Jakarta, Ufuk Press, 2012)
- Blake, William, "God Save This Honorable Court: Religion as a Source of Judicial Policy Preference", Sage Publication, Inc. on behalf of the University of Utah, Political Research Quarterly, Vol. 65, No. 4 (Desember 2012)
- Budiarjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008)
- B Prasodjo, Imam, *Merajut Kembali Indonesia yang Tercabik*" dalam *Reinventing Indonesia Menemukan Kembali Masa Depan Indonesia* ((Jakarta; Mizan, 2008)
- B. Baowollo, Robert dalam Syahrul Efendi D. & Yudi Pramuko, *Habib-FPI Gempur Playboy*, Cet. Ke-1 (Jakarta: Yudi Pramuko, 2006)
- Bush, Robin "Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" dalam Greg Fealy dan Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. (Singapore: Iseas, 2008)
- Calam, Ahmad dan Mahmud Yunus Daulay, *Peran Pesantren Dalam Mengembangkan Kesadaran Kemajemukan Agama (Studi Kasus di Pesantren Aisyiyah Kelurahan Sei Rengas Permata Kecamatan Medan Area Kota Medan Propinsi Sumatera Utara-Indonesia)* dalam *Jurnal Ilmiah Saintikom* Vol. 11, No 1, Januari 2012.

- Chiara Formichi, *Islam and the Making of Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century* Dwi Ratnasari, "Fundamentalisme Islam", *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. IV, No. 1, (Januari-Juni 2010).
- Darmapoetra, Jurma, "*FPI dan Kesetiaan Bangsa Pada Pancasila*", NU.or.id (diakses tanggal 15 Desember 2015).
- Daniel E Price, *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: A Comparative Study*. (Westport: Praeger Publisher, 1999).
- Djamannuri, *Agama Kita dalam Perspektif Sejarah Agama-Agama* (Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, 2000)
- Douglas, McAdam, , Sidney Tarrow, dan Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Douglas, McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.), *Comparative Perspectives in Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie (Norway: Martinus Nijhoff Publisher, 2004).
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara*, (Jakarta: Paramadina, 1999)
- Efendi D, Syahrul. & Yudi Pramuko, *Habib-FPI Gempur Playboy*, Cet. Ke-1 (Jakarta: Yudi Pramuko, 2006)
- Elizabeth Mayer, Ann, *Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?*. Michigan Journal of International Law, Vol. 15, No. 2 Winter 1994.
- Elisabeth, Ozdalga, 1999. *The Naqshbandis in Western and Central Asia*, (London: Curzon Press, 1999)
- Elgin, *Social Science* (New York: Macmillan Publishing Company, 1978)
- E. O'Dea, Thomas, *Sosiologi Agama* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999)
- E. Marty, Martin dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)
- Fathi Osman, Mohamed, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006)
- F. Budi Hardiman, "*Akar Kekerasan Massa*," dalam *Harian KOMPAS*, edisi Rabu, 3 Maret 2004
- Gazalba, Sidi, *Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Manusia dan Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978)

- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973)
- Girard, Rene, *Violence and The Sacred* (terj. Patric Gregory) (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1977), dan David I Kertzer, *Ritual, Politic and Power* (New Heaven and London: Yale University Press, 1988).
- Haryatmoko, "Agama: Etika Atasi Kekerasan," dalam *Harian Kompas*, edisi 17 April 2000
- Iris Marion Young, *Difference as a Resource of Democratic Communication* dalam *Deliberative Democracy: Essay on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, (Massachusetts: MIT Press, 1999)
- Haryono, M. Yudhie, *Melawan dengan Teks*, (Resist Book, Yogyakarta, 2005)
- Hudzaifah, *FPI Tangkap 'Setan' Intel Masjid!*, 7 Juni 2014 dalam <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2014/06/07/30810/fpi-tangkap-setan-intel-masjid/#sthash.phhn2NYW.dpuf>
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafî Radikal di Indonesia* (Jakarta : Rajawali Press, 2004)
- ko P Darmawan, *Agama Itu Bukan Candu Tesis-tesis Feuerbach, Mark dan Tan Malaka*, (Resist Book, Yogyakarta, 1995)
- Juergensmeyer, Mark, *Menentang Negara Sekuler : Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*. Terj. Noorhaidi (Bandung : Mizan, 1998)
- Kamil, Sukron, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Antikorupsi* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013)
- Kamil, Sukron, "Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005
- Ka'bah, Rifyal, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayan, 2004)
- Kevin Avruch, *Type I and Type II Errors in Culturally Sensitive Conflict Resolution Practice*. *Conflict Resolution Quarterly*, dalam *Jurnal Wiley Periodicals*, Vol. 20, No. 3, Spring 2003.
- Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002)
- Kimball, Charles, *Kala Agama Menjadi Bencana* (terj. Nurhadi) (Bandung: Mizan Pustaka Agama, 2003).

- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991)
- K. Hadden, Jeffrey, "Desacralizing Secularization Theory," di dalam Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds., *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order*, Vol. II (New York: Paragon House, 1989)
- Laporan SETARA Institute (2011), terutama pada bab "Ragam
- Joseph, R. 1987. *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria: The Rise and Fall of the Second Republic*. The University Press, Cambridge).
- Liddle, R. William, "Indonesia's Democratic Past and Future' in *Comperative Politics*, Vol.24 No.4 (Juli 1992) 446-447.
- L. Berger, Peter "Reflections on the Sociology of Religion Today," *Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 4 (Winter 2001)
- L. Berger, Peter, "The Deseccularization of the World: A Global Overview," di dalam Peter L. Berger, ed., *The Deseccularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999)
- L. Esposito, John, *Islam dan Politik* (terj.) (Jakarta: Bulan Bintang, 1990) Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004)
- Lindholm, Tore dkk, *Introduction*, dalam *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, ed. Tore Lindholm, W. Cole
- Maarif, Ahmad Syafii , *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara Studi Tentan Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Madjid, Nurcholish, "Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi Mendatang", *Ulumul Qur'an*, No., Vol. IV., 1993
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992)
- Madjid, Nurcholish, *Al-Qur'an, Kaum Intelektual dan Kebangkitan Kembali Islam* dalam Rusydi Hamka et al. (eds), *Kebangkitan Islam dalam Pembahasan* (Yogyakarta: Yayasan Nurul Islam, 2000)
- Madjid, Nurcholis, *Cita-cita Politik Islam Era Informasi*.(Jakarta: Paramadina, 1999).

- Madjid, Nurcholish, "Shalat" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 406.
- Madjid, Nurcholis, dkk. *Problema Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grasindo, 2002)
- Makruf, Djahhari, "Radikalisme Islam di Indonesia: Fenomena Sesaat?" Dalam Bahtiar Effendi dan Sutrisno Hadi (Ed.), *Agama dan dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta, Nuqtah, 2007
- Marpaung, Rusdi, *Demokrasi Selektif terhadap Penegakan HAM: Laporan Kondisi HAM Indonesia 2005*, (ed.) J. Heri, (Jakarta: Imparsial, 2006).
- Mardin, Serif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: SUNY Press. 1989)
- Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekuler : Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*. Terj. Noorhaidi (Bandung : Mizan, 1998)
- Menzies, Allan, *History of Religion: A Sketch of Primitive Religius Beliefs and Practices, and of the Origin and Caracter of the Great Systems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), Dion Yulianto dan EmIrfan (terj.), *Sejarah Agama-agama, Studi Sejarah, Karakteristik dan Praktik Agama-agama Besar di Indonesia* (Yogyakarta: Forum, 2014)
- Menzies, Allan, *History of Religion: A Sketch of Primitive Religius Beliefs and Practices, and of the Origin and Caracter of the Great Systems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1895)
- Misrawi, Zuhairi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004)
- Modood, dan Ricard Zapata-Barrero, *Multiculturalism, Muslims, and Citizenship: A European Approach*, (London/New York: Routledge, 2006
- Muhtadi, Burhanuddin, *Demokrasi Zonder Toleransi Potret Islam Pasca Orde Baru*. Makalah disampaikan dalam Diskusi "Agama dan Sekularisme di Ruang Publik: Pengalaman Indonesia" di Komunitas Salihara, Rabu 26 Januari 2011.
- Muhaimin, *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994)
- Naharong, Abdul Muis, "Teologi Kekerasan: Pandangan Jihad Muhammad 'Abd al-Salam Faraj dan Imam Samudra" di dalam *Jurnal Paramadina*, 2007.

- Nugroho, Taufiq, *“Pasang Surut Hubungan Islam dan Negara Pancasila”*, (Yogyakarta: Padma, 2003)
- N Ayubi, Nazih, *Political Islam : Religion and Politics in the Arab World* (London & New York : Routledge, 1991) *Indonesia*, (Leiden, KITLV Press, 2012)
- Nevzat Soguk, *Globalization & Islamism Beyond Fundamentalism* (Lanham, Maryland : Rowman & Littlefield, 2011)
- Purwati, Eneng, *Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003* Tesis (Ciputat, UIN Jakarta, 2005)
- P. Huntington, Samuel, *‘The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order’*, (edisi terj.) Qalam, Yogyakarta, 2000)
- Qodir, Zuly, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Rais. M. Dhiauddin, *Teori Politik Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001) Laporan SETARA Institute (2011), terutama pada bab “Ragam Wajah Satu Cita-Cita”
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*(Jakarta: Paramadina, 1995)
- Rapik, Mohammad “Deradikalisasi Faham Keagamaan Sudut Pandang Islam”, *Journal Inovatif*, Vol. VII, No. II (Mei 2004)
- Ratnasari, Dwi, “Fundamentalisme Islam”, *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. IV, No. 1, (Januari-Juni 2010)
- Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam* (London ; President and Fellows of Havard,1994)
- Roy, Oliver, *Genealogi Islam Radikal*, (Yogyakarta, Genta Press, 2005)
- Rumadi (ed.), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UIN Jakarta, 2003), 75-79R. William Liddle, “ Indonesia’s Democratic Past and Future’ in Comperative Politics, Vol.24 No.4 (Juli 1992)
- Sen, Amartya, *Kekerasan dan Identitas* (Jakarta, Margin Kiri, 2016)
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*h (Jakarta; UI Press, 1993)
- Syihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997)
- Syihab, Rizieq, Muhammad. *Dialog FPI Amar Ma’ruf Nahi Munkar*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2008)
- Syihab, Rizieq, *Hancurkan Liberalisme Tegakkan Syariat Islam* (Jakarta: Suara Islam, 2011)

- Syihab, Rizieq, *Wawasan Kebangsaan Menuju NKRI Bersyariah*. (Jakarta : Suara Islam Press, 2012)
- Syihab, Rizieq, *Dialog FPI Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Pustaka Ibnu Sidah, 2008)
- S Sayyid, Bobby, *Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emrgence of Islamism* (London & New York : Zed Books, 1997).
- Stephens, Bret “ *The Arab Invasion*” Dalam Hendri F Isnaeni, “ Indonesia, Wikileaks dan Jullian Assange” (Jakarta, Ufuk Press, 2011)
- S.M. Eltayeb, Mohammed, *A Human Rights Framework for Defining and Understanding Intra-Religious Persecution in Muslim Countries*. dalam *The Challenge of Religious Discrimination at the Dawn of the Millenium*, ed. Nazila Ghanea (Leiden: Martinus Nijhoff Publisher, 2003).
- Taher, Tarmidzi, *Masa Depan Islam dan Tantangan Radikalisme Global*, Buletin No. 156, 01-December-2006
- Tibi, Basam, *The Chalenge of fundamentalism: Political Islam And The New World Disorder*, 1998).
- Widiyanti, Titik, *Politik Subaltern Pergaulan Identitas Waria* (Yogyakarta: Research Center For Politics and Government Jurusan Politik dan Pemerintahan: Universitas Gadjah Mada, 2009)
- Wiktorowicz, Quintan (ed.), *Aktivisme Islam Pendekatan Teori Gerakan Sosial* (Jakarta: Departemen Agama, 2007)
- Wahid, Marzuki dan Abd Moqsith Ghazali, “Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama” dalam *Istiqro'* Jurnal Penelitian Direktoral Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Volume 04, Nomor 1, 2005
- William H. Swatos, Jr. “*Losing Faith in the “Religion” of Secularization: Worldwide Religious Resurgence and the Definition of Religion*,” dalam William H. Swatos, Jr., ed., *Religious Politics in Global Perspective* (Westport, CT: Greenwood Press, 1989)
- Yafie Ali, ‘*Konsep-konsep Istihsan, Istislah dan Maslahat Al-Ammah*,’ dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Yulianto, Dion dan EmIrfan (terj.), *Sejarah Agama-agama, Studi Sejarah, Karakteristik dan Praktik Agama-agama Besar di Indonesia* (Yogyakarta: Forum, 2014)

Zafaryab Ahmed, “*Maudoodi’s Islamic State*” dalam Asghar Khan (ed.), *Islam, Politics and the State* (Petaling Jaya, Selangor: Ikraq, 1987) Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.,” *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Fall 1999)

Zainuddin, *Pluralisme Agama, Pergulatan Dialogis Islam-Kristen di Indonesia* (Malang: UIN- Maliki Press, 2010)

Zubair, *Membangun Kesadaran Etika Multikulturalisme Di Indonesia* dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 34, Nomor.2, Agustus 2003.

Sumber Internet Online :

- Abdul Rahman Wahid, *Sejarah Aksi Perjuangan Front Pembela Islam (FPI) & Laskar Pembela Islam (LPI) 1998-2008 (s/d 1 Juni 2008* dalam <http://abdulrahmanwahid632.blogspot.co.id/> diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.
- Ahmad Nur Fuad, “*Interrelasi Fundamentalisme Dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer: Survei Pendahuluan*”, <https://istayn.files.wordpress.com/>(diakses tanggal 15 Desember 2015).
- Andhika Perdana, dkk. “*Pemberitaan Front Pembela Islam Dalam Majalah Berita Mingguan Tempo*”, *EJurnal Mahasiswa Universitas Padjajaran*, Vol. 1, No. 1, (2012).
- Arif Rahman Hakim, *Pencitraan Laskar Pembela Islam FPI dalam Mntransformasikan Nilai-Nilai Islam di Tengah Masyarakat* dalam <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/26858/1/ARIP%20RAHMAN%20HAKIM-FDK.pdf> diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.
- A. Z. Muttaqin, *Sikap FPI Pemili 2014: Darurat Bagi Umat Islam* <http://www.annah.com/news/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).
- Desastian, *Habib Rizieq: FPI Bukan Musuh Negara, Bangsa, Tentara dan Polisi*, 23 Agustus 2013 dalam <http://www.voa-islam.id/read/indonesiana/2013/08/23/26434/>
- Dody S. Truna, “*Konstruksi Narasi Islamisme Dan Pandangan Terhadap Radikalisme Dan Terorisme Ringkasan Hasil Penelitian Terhadap Organisasi Dan Gerakan Dakwah Islam Di Jawa Barat*”, <http://www.fu.uinsgd.ac.id/>(diakses tanggal 15 Desember 2015).
- “Demografi Agama”, <http://www.state.gov/> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

- Edy Haryadi dan Erick Tanjung, “*Wasekjen FPI Ja’far Shodiq: Demokrasi Itu Tidak Ideal Untuk Indonesia*”, <http://sorot.news.viva.co.id/>(diakses tanggal 15 Desember 2015).
- Eric Heariej, “*Aksi Dan Identitas Kolektif Gerakan Islam Radikal Di Indonesia*”, <http://mprk.ugm.ac.id/>(diakses tanggal 15 Desember 2015).
- “*FPI dan Ahok dalam Keber-Agama-an*”, <http://lifestyle.kompasiana.com/> (diakses tanggal 14 November 2014
- Hudzaifah, *FPI Tangkap ‘Setan’ Intel Masjid!*, 7 Juni 2014 dalam <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2014/06/07/30810/fpi-tangkap-setan-intel-masjid/#sthash.phhn2NYW.dpuf>
<http://forum.detik.com/purwakarta-tuntut-patung-bima-dicopot-203340.html> diakses pada tanggal 01 November 2015.
<http://fpi.or.id/index.php/p=detail&nid=461>.Diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.
https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_aksi_Front_Pembela_Islam diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.
<http://ebooks-islam.blogspot.co.id/2012/02/ebook-islam-profil-sejarah-singkat-fpi.html>
<http://tabligh.or.id/2015/milad-ke-17-fpi-tegaskan-perjuangan-menuju-nkri-bersyariah/> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.
<https://www.facebook.com/DukungHabibRizieqPresiden2014/posts/353538994726230> (diakses tanggal 15 Desember 2015)
- Jimly Asshiddieqie, “*Ideologi, Pancasila, dan Konstitusi*”(2005)www.jimly.com/pemikiran/makalah(diakses tanggal 15 Desember 2015).
- Konsep Amar Ma’ruf nahi munkar dalam Pandangan FPI*, dalam <http://digilib.uinsby.ac.id/10766/7/BAB%204.pdf> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.
- Konsep Amar Ma’ruf nahi munkar dalam Pandangan FPI*, dalam <http://digilib.uinsby.ac.id/10766/7/BAB%204.pdf> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.
- Massa FPI Serang Sekretariat Ahmadiyah di Makassar. Lihat, <http://news.detik.com/> (diakses 2 september 2015)
- Marzuki, *Konflik Antar Umat Beragama Di Indonesia Dan Alternatif Pemecahannya*, dalam <http://staff.uny.ac.id/>
- Menteri Agama RI, “*Agama, Pemuda, dan Tantangan Global: Kebijakan Pemerintah dalam Membangun Kehidupan yang*

Berwawasan *Multikultural*
<http://www.kemenag.go.id/file/dokumen/10Jili06.pdf> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

Muhammad Pizaro Novelan Tauhidi, *Daftar Perjuangan FPI Berantas Kemungkar dan Bantu Korban Bencana Alam*, dalam <http://www.syahidah.web.id/2012/02/> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

Muzakki, *“Importisasi Ideologi Di Politik Islam Indonesia: Dari Gerakan Pemikiran Hingga Kepartaian”*, <http://eprints.uinsby.ac.id/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

Purwanti, *Critical Review: Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003* dalam <http://www.academia.edu/>
<http://forum.detik.com/apakah-media-massa-mengetahui-sebenarnya-perjuangan-fpi-front-pembela-islam-t367183.html> diakses pada tanggal 30 Oktober 2015.

Rasul Arasy, *FPI: Indonesia adalah Negara Islam tetapi belum Kaffah* dalam <http://www.arrassmah.com/> (diakses tanggal 15 Desember 2015)

Ririn Agustia, *“Berani Bubarkan Ormas, FPI Ancam Gulingkan Pemerintah SBY”*, *Tempo.co* (Kamis, 10 Februari 2011), <http://nasional.tempo.co/> (diakses 15 Desember 2015) Supriatin, *FPI Desak Polisi Segera Tindak Pelaku Kerusakan Tolikara* dalam <http://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-desak-polisi-segera-tindak-hukum-pelaku-kerusakan-tolikara.html> diakses pada tanggal 25 Oktober 2015.

Slamet Ng, *“Critical Review: Gerakan Dakwah Organisasi Islam di Indonesia; Studi Atas Dakwah Front Pembela Islam Periode 1998-2003 Karya Eneng Purwati”*, <http://www.academia.edu/> (diakses tanggal 15 Desember 2015).

Supriatin, *FPI Desak Polisi Segera Tindak Pelaku Kerusakan Tolikara* dalam <http://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-desak-polisi-segera-tindak-hukum-pelaku-kerusakan-tolikara.html> diakses pada tanggal 25 Oktober 2015 Trias Kurniawan, *Sejarah Aksi Perjuangan Front Pembela Islam (FPI) & Laskar Pembela Islam (LPI) 1998-2008*, dalam <http://triaskurniawan.blogspot.co.id/2014/> diakses pada tanggal 31 Oktober 2015.

William H. Swatos, Jr., *“Secularization Theory: The Course of a Concept,”* *Sociology of Religion* (Fall 1999) Lihat, <http://findarticles.com/p/articles/> Diakses 15/9/2015

Zainul Fuad, *Kontribusi Agama Dalam Menciptakan Harmonitas Sosial* dalam <http://sumut.kemenag.go.id/>

GLOSSARIUM

- Aktivisme Politik : Doktrin yang menekankan perlunya tindakan kekerasan untuk mencapai tujuan politik
- Budaya : Suatu cara hidup yang berkembang, dan dimiliki bersama oleh sebuah kelompok orang, dan diwariskan dari generasi ke generasi. Budaya terbentuk dari banyak unsur yang rumit, termasuk sistem agama dan politik, adat istiadat, bahasa, perkakas, pakaian, bangunan, dan karya seni.
- Diskursus : Sebuah sistem berpikir, ide-ide, pemikiran, dan gambaran yang kemudian membangun konsep suatu kultur atau budaya. Diskursus dibangun oleh asumsi-asumsi yang umum yang kemudian menjadi ciri khas dalam pembicaraan baik oleh suatu kelompok tertentu maupun dalam suatu periode sejarah tertentu
- Epistimologi : Suatu cabang Filsafat yang mengkaji tentang usaha dan upaya untuk mencari tahu suatu kebenaran secara hakiki. Epistemologi akan terus mengkaji tentang suatu fakta sampai pada batas yang tidak dapat dikaji lagi. Batasan dari epistemologi merupakan adalah batasan dari pola pikir manusia, sehingga kebenaran sejati yang tidak dapat dicapai oleh

manusia adalah milik Tuhan semata.

- Eksplananatory* : Penelitian yang bertujuan untuk menguji suatu teori atau hipotesis guna memperkuat atau bahkan menolak teori atau hipotesis hasil penelitian yang sudah ada sebelumnya. Penelitian eksploratori bersifat mendasar dan bertujuan untuk memperoleh keterangan, informasi, data mengenai hal-hal yang belum diketahui. Karena bersifat mendasar, penelitian ini disebut penjelajahan (eksploration) Penelitian eksploratori dilakukan apabila peneliti belum memperoleh data awal sehingga belum mempunyai gambaran sama sekali mengenai hal yang akan diteliti. Penelitian eksploratori tidak memerlukan hipotesis atau teori tertentu. Peneliti hanya menyiapkan beberapa pertanyaan sebagai penuntun untuk memperoleh data primer berupa keterangan, informasi, sebagai data awal yang diperlukan
- Fundamentalisme : Gerakan dalam sebuah aliran, paham atau agama yang berupaya untuk kembali kepada apa yang diyakini sebagai dasar-dasar atau asas-asas (fundamental)
- Ideologi : Himpunan nilai, ide, norma, kepercayaan, dan keyakinan yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang yang menjadi dasar dalam menentukan sikap terhadap kejadian dan problem politik yang dihadapinya dan yang menentukan tingkah laku politik
- Identitas : Refleksi diri atau cerminan diri yang berasal dari keluarga, gender, budaya, etnis dan proses sosialisasi
- Metodologi : Ilmu-ilmu/cara yang digunakan untuk memperoleh kebenaran menggunakan penelusuran dengan tata cara tertentu dalam

- menemukan kebenaran, tergantung pada realita yang dikaji
- Prebendalism* : Kecenderungan eksploitasi ketamakan untuk memperebutkan dan mempertahankan jabatan-jabatan/posisi-posisi basah dalam pemerintahan yang memberi rasa superioritas secara sosial dan politik serta keuntungan ekonomi bagi kelompok primordial
- Radikalisme : Suatu paham yang dibuat-buat oleh sekelompok orang yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik secara drastis dengan menggunakan cara-cara kekerasan.
- Social Movement* : Aktivitas sosial berupa gerakan sejenis tindakan sekelompok yang merupakan kelompok informal yang berbentuk organisasi, berjumlah besar atau individu yang secara spesifik berfokus pada suatu isu-isu sosial atau politik dengan melaksanakan, menolak, atau mengkampanyekan sebuah perubahan sosial.
- Transenden : Cara berpikir tentang hal-hal yang melampaui apa yang terlihat, yang dapat ditemukan di alam semesta Contohnya, pemikiran yang mempelajari sifat Tuhan yang dianggap begitu jauh, berjarak dan mustahil dipahami manusia

INDEKS

- Abdurrahman Wahid, 148
Agama, 1, 2, 8, 18, 20, 21,
27, 28, 33, 34, 42, 50, 51,
55, 56, 57, 63, 67, 69, 73,
81, 87, 95, 100, 102, 110,
111, 112, 115, 116, 117,
118, 123, 124, 125, 128,
135, 136, 137, 139, 150,
156, 157, 165, 166, 167,
192, 194, 198, 200, 208
Ahmad Syafii Maarif, 1, 4,
19, 35
Akidah, 208
al-Mujtama', 141, 142
al-Qur'an, 7, 19, 32, 47, 75,
83, 84, 99, 100, 103, 114,
118, 125, 127, 128, 129,
143, 144, 164, 175, 190,
192, 193, 194, 195, 196,
208
Alwi Shihab, 11, 138
Amerika Serikat, 2, 35, 42,
52, 62, 65, 70, 74, 80, 97,
113, 160, 170
Amin Abdullah, 20, 149,
208
Azyumardi Azra, 208
Barat, 9, 13, 17, 20, 29, 33,
46, 52, 55, 58, 62, 63, 65,
71, 72, 73, 74, 76, 87, 94,
98, 101, 103, 106, 107,
108, 110, 125, 132, 140,
165, 167, 169, 170, 174,
181, 184, 185, 198, 208
Budha, 1
Budi Munawwar Rahman,
208
Diskursus, 12, 64, 208
Doktrin, 27, 63, 119, 141,
142, 154, 190, 191, 192,
195, 208
Ekonomi, 68, 83, 208
Epistimologi, 209
Filsafat, 18, 115, 116, 116,
134, 136, 137, 146, 147,
167, 209
Front Pembela Islam, 6, 8,
13, 15, 17, 24, 26, 58, 62,
69, 77, 78, 79, 80, 90, 93,
96, 106, 107, 108, 115,
118, 119, 122, 124, 125,
128, 131, 159, 163, 164,
168, 172, 180, 199, 201,
209

Fundamentalisme, 8, 9, 11, 27, 28, 33, 34, 46, 47, 87, 88, 115, 125, 127, 145, 159, 166, 176, 179, 181, 209
 Gerakan, 2, 8, 13, 15, 19, 21, 23, 24, 33, 35, 42, 43, 47, 48, 50, 51, 53, 55, 63, 69, 72, 76, 75, 77, 80, 87, 89, 90, 95, 96, 98, 106, 107, 114, 118, 119, 124, 126, 127, 153, 154, 156, 163, 165, 166, 171, 178, 179, 182, 184, 201, 209
 Gerakan sosial, 215
 Global, 9, 10, 55, 63, 95, 126, 132, 136, 183, 209
 Habib Rizieq, 78, 81, 85, 86, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 119, 120, 121, 122, 128, 129, 130, 131, 154, 155, 164, 167, 171, 172, 174, 175, 209
 Hadits, 181, 190, 192, 194, 209
 Haedar Nasir, 209
 HAM, 74, 79, 84, 98, 115, 132, 134, 157, 177, 196, 209
 Hindu, 1, 63, 190
 historis, 3, 21, 27, 33, 72, 85, 101, 119, 129, 141, 142, 143, 154, 164, 180
 Hizbut Tahrir, 6, 8, 17, 62, 74, 124, 125, 160, 170, 209
 Identitas, 1, 2, 3, 4, 8, 12, 15, 16, 19, 34, 35, 36, 35, 36, 37, 68, 126, 153, 197, 201, 209
 Ikhwanul Muslimin, 17, 60, 62, 74, 160, 170, 209
 Imam Khomeini, 73, 117
 Indonesia, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 32, 35, 39, 40, 46, 48, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 63, 64, 65, 66, 67, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 87, 88, 89, 93, 94, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 112, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 135, 136, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 185, 190, 192, 197, 200, 201, 202, 203, 209
 Intelektual, 94, 203, 209
 Internasional, 116, 182, 209
 Islam, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,

73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 85,
86, 87, 88, 89, 90, 91, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109,
110, 112, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131,
132, 134, 136, 137, 138,
140, 141, *142, 143, 144,*
145, 146, 147, 148, 149,
150, 151, 153, 154, 155,
156, 158, 159, 160, 162,
163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184,
186, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202,
203, 209

Karakteristik, 30, 76, 100,
102, 166, 209

Kekerasan, 7, 68, 69, 89,
94, 111, 137, 150, 157,
173, 186, 188, 200, 209

Kelompok, 4, 6, 7, 14, 32,
38, 47, 58, 60, 62, 65, 84,
88, 116, 182, 209

Khamami Zada, 13, 17, 56,
74, 209

Komaruddin Hidayat, 149,
209

Komersialisme, 55, 62, 95,
156

Konflik, 6, 9, 11, 68, 111,
135, 136, 140, 150, 180,
210

Kontemporer, 127, 210

Krisis Sosial, 210

Kristen, 1, 29, 33, 63, 87,
106, 113, 136, 166

kultur, 1, 38, 41, 61, 158,
184, 199

Kuntowijoyo, 140, 210

Modern, 31, 52, 82, 178,
179, 181, 210

Modernitas, 64, 210

Muhammadiyah, 18, 58,
59, *147, 148,* 149, 160,
210

Munawir Sadzali, 210

Nasional, 77, 210

Negara, 4, 14, 15, 24, 39,
44, 46, 51, 52, 56, 57, 70,
75, 77, 78, 80, 81, 93, 97,
115, 116, 116, 117, 118,
120, 121, 122, 125, 126,
130, 155, 160, 176, 177,
182, 183, 196, 197, 199,
201, 210

Orientasi, 31, 127, 173,
177, 199, 210

Partai, 8, 77, 131, 162, 163,
173, 210

Pemikiran, 11, 63, 70, 75,
97, 115, 116, 118, 127,
142, 197, 211

Perda, 66, 131, 173, 211

Piagam Jakarta, 17, 61, 80,
119, 120, *143, 154, 174,*
176, 211

Politik, 1, 2, 3, 4, 8, 12, 15,
 16, 17, 19, 28, 34, 35, 35,
 36, 37, 40, 46, 51, 53, 64,
 68, 74, 77, 88, 102, 103,
 116, 118, 126, 127, 134,
142, 143, 150, 151, 152,
 153, 162, 163, 176, 201,
 202, 211
 Politik identitas, 19, 215
 Primordialisme, 53, 211
 Radikal, 13, 17, 56, 62, 72,
 74, 75, 87, 98, 119, 124,
 126, 154, 163, 165, 166,
 171, 211
 Reformasi, 13, 28, 55, 58,
 60, 68, 88, 89, 211
 Sukron Kamil, 115, 116,
 211
 Syi'ah, 72, 211
 Teologi, 51, 56, 57, 150,
 188, 211
 Umat, 64, 73, 114, 123,
 124, 125, 128, 134, 135,
 151, 157, 170, 180, 211
 universal, 27, 32, 34, 81,
 83, 88, 90, 100, 126, *145*,
 150, 167, 192, 193, 195
 Variabel, 181, 182, 211
 Wacana, 4, 21, 34, 46, 74,
 88, 114, 116, *142*, 159,
 176, 211
 Wahhabisme, 160, 184, 215

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



As'ad, Lengkapnya As'ad Muzzammil, Lahir di Tanjung Karang Lampung, 5 Mei 1975. Memulai Pendidikan di Taman Kanak-kanak di (TK) Pertiwi Bandar Lampung pada tahun 1982 dan Sekolah Dasar (SD) di SDN 1 Rawa Laut Bandar Lampung hingga kelas V dan menamatkannya di MI PP Darussalam Tegineneng Lampung tahun 1987.

Sementara jenjang Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah ditempuh di tempat yang sama masing-masing selesai tahun 1990 dan 1993. Studi S1 ditempuh di dua kampus yang berbeda yaitu Institut Studi Islam Darussalam (ISID) PM Gontor Jawa Timur pada tahun 1994-1997 dan di Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam (STAID) Lampung melalui ujian Konversi/UNC pada IAIN Raden Fattah Palembang up Kopertais wil. VII pada tahun 2000, Berijazah. Di tahun yang sama, Penulis diterima di Program Pascasarjana IAIN Sultan Syarif Qosim Pekanbaru Riau sebelum akhirnya mengikuti pendidikan Strata 1 Khusus Bidang Humaniora pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia Depok melalui beasiswa ikatan dinas Departemen Agama RI dan diselesaikan tahun 2002, Berijazah. Selanjutnya Studi Strata 2 –yang tertunda-ditempuh di Magister Hukum Konsentrasi Hukum Tata Negara Universitas Lampung Tahun 2005-2007, Berijazah.

Pengalaman organisasi dimulai sejak pendidikan menengah atas

sebagai Ketua I Organisasi Pelajar Pondok Pesantren Darussalam (OPPD) Tahun 1992-1993, Pemimpin Redaksi (PIMRED) Majalah Kampus “INTELEKTUALIKA” Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Pondok Modern Gontor Ponorogo Jawa Timur, Tahun 1995-1996, Ketua Departemen Bahasa SENAT Mahasiswa ISID Gontor Ponorogo Jawa Timur, Tahun 1995-1997, Pengurus Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Ponorogo Jawa Timur Tahun 1995-1996, Wakil Ketua Pengurus Karang Taruna Kota Bandar Lampung, Tahun 2007-2014, Anggota Pimpinan Wilayah Pemuda Muhammadiyah Propinsi Lampung Tahun 2005-2006, Sekretaris Pimpinan 2006-2008 hingga Pimpinan Wilayah Pemuda Muhammadiyah Propinsi Lampung Tahun 2010-2014.

Pada tahun 1998-2000 Penulis mengabdikan sebagai Guru di Almaternya PP Darussalam Lampung, dan mengajar di Fakultas Syari’ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung Tahun 2002-2003 dan STAIN Jurai Siwo Metro Tahun 2002-2008. Pada tahun 2001 Penulis diangkat menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS) Departemen Agama penempatan STAIN Jurai Siwo Metro Lampung. Pada tahun 2007-2008 Penulis dipercaya mengemban tugas sebagai Kepala Perpustakaan di Instansi yang sama dan dilanjutkan dengan tugas karya sebagai Ketua Komisi Pemilihan Umum Kota Bandar Lampung pada tahun 2008 dan aktif sebagai Komisioner hingga berakhirnya tahapan Pemilu Legislatif, Pemilu Kada Propinsi Lampung serta Pemilu Presiden dan Wakil Presiden Tahun 2014.

Kini, selain aktif dalam berbagai kegiatan seperti Seminar dan FGD, Penulis bertugas sebagai Wakil Ketua merangkap Mediator Komisi Informasi Provinsi Lampung Masa Jabatan 2015-2019.

Penulis dapat dihubungi melalui :

Email : [asadmuzzammil@yahoo.com/](mailto:asadmuzzammil@yahoo.com)

Facebook : As’ad Muzzammil / Twitter : @ As’ad Muzzammil

Hp : 081279700036

