

ABDUL AZIZ



POLITIK FUNDAMENTALIS

MAJELIS MUJAHIDIN INDONESIA DAN
CITA-CITA PENEGAKAN
SYARI'AT ISLAM



Pengantar:
Muhammad Faris Alfadh

POLITIK FUNDAMENTALIS

The **Institute of International Studies (IIS)**, Department of International Relations, Universitas Gadjah Mada, is a research institution focused on the study on phenomenon in international relations, whether on theoretical or practical level. The study is based on the researches oriented to problem solving, with innovative and collaborative organization, by involving researcher resources with reliable capacity and tight society-social network. As its commitments toward just, peace and civility values through actions, reflections and emancipations.

In order to design a more specific and on target activity, The Institute developed three core research clusters on Globalization and Cities Development, Peace Building and Radical Violence, and Humanitarian Action. This institute also encourages a holistic study which is based on contemporary international relations study scope and approach.

ABDUL AZIZ

POLITIK FUNDAMENTALIS

Majelis Mujahidin Indonesia dan Cita-cita
Penegakan Syari'at Islam

Pengantar:
MUHAMMAD FARIS ALFADH



POLITIK FUNDAMENTALIS
Majelis Mujahidin Indonesia dan Cita-cita
Penegakan Syari'at Islam
© 2011 Abdul Aziz

Diterbitkan oleh
Institute of International Studies
Jurusan Ilmu Hubungan Internasional, Fisipol UGM
Gedung Bulaksumur Sayap Utara Lt. 1
Jl. Sosio-Justisia, Bulaksumur, Yogyakarta 55281
Telp: 0274 563362 ext 115
Website: <http://www.iis-ugm.org>
E-mail: iis.ugm@gmail.com

Editor

M. Faris Alfadh

Penyelaras Bahasa

M. Sya'roni Rofii

Desain Sampul

Alfin T. Lazuardi

Cetakan Pertama, Agustus 2011
© Institute of International Studies

xvi + 228 hlm; 14 cm x 21 cm
ISBN: 978-602-99702-1-0

Daftar Isi

Pengantar, vii

Ucapan Terimakasih, xiii

BAB 1

POLITIK FUNDAMENTALIS, 1

Spirit Politik Gerakan Penegakan Syari'at Islam, 15

Islam Politik dan Ideologisasi Islam, 15

Fundamentalisme Islam, 21

Konteks Politik Gerakan Penegakan Syari'at Islam, 26

Islam Dalam Sistem Politik Negara Bangsa, 26

Civil Society, 29

Gerakan Sosial, 33

Tahap-Tahap Gerakan Sosial, 39

Syarat-Syarat Gerakan Sosial, 41

BAB 2

ISLAM POLITIK DALAM KONTEKS GERAKAN PENEGAKAN SYARI'AT ISLAM, 43

Agama Dalam Ruang Publik, 43

Syari'at Islam Sebagai Komoditas Politik, 51

Hubungan Antara Negara dan Syari'at Islam di
Indonesia, 55

Syari'at Islam di Era Orde Lama, 58

Syari'at Islam di Era Orde Baru, 60

Syari'at Islam di Era Reformasi, 63

Memahami Gerakan Penegakan Syari'at Islam, 66

Gerakan Penegakan Syari'at Islam dan Gerakan
Nasionalisme Religius, 70

Gerakan Penegakan Syari'at Islam dan Gerakan
Sosial Baru, 73

Gerakan Penegakan Syari'at Islam Sebagai Gerakan
Masyarakat Sipil, 78

BAB 3

MAJELIS MUJAHIDIN INDONESIA, 85

Berdirinya Majelis Mujahidin Indonesia, 85

Kongres Mujahidin I Indonesia, 92
Geneologi Majelis Mujahidin Indonesia, 99
Gambaran Umum Majelis Mujahidin Indonesia, 118
 Misi Utama, 102
 Tahapan Mencapai Misi Utama, 103
 Strategi Dasar Majelis Mujahidin Indonesia, 103
 Program Dasar Majelis Mujahidin Indonesia, 103
 Keanggotaan Majelis Mujahidin Indonesia, 104
 Kepemimpinan Majelis Mujahidin Indonesia, 105

BAB 4

FAKTOR POLITIK LAHIRNYA GERAKAN PENEGAKAN SYARI'AT ISLAM, 107

 Revitalisasi Identitas Islam Politik, 111
 Ketidakberdayaan Politik Islam Terhadap Negara, 118
 Penolakan Terhadap Mainstream Politik Islam, 125
 Marjinalisasi Politik, 130
 Fenomena Kegagalan Negara, 139
 Otonomi Daerah, 147
 Globalisasi, 151

BAB 5

MAJELIS MUJAHIDIN INDONESIA DAN CITA-CITA PENEGAKAN SYARI'AT ISLAM, 161

 Peluang dan Tantangan Gerakan Penegakan Syari'at Islam, 161
 Konteks Dasar Bagi Pemilihan Strategi Gerakan, 170
 Strategi Majelis Mujahidin Indonesia Menegakkan Syari'at Islam, 177
 Menangkap dan Menciptakan Kesempatan, 178
 Bertindak Atas Nama Kolektif, 187
 Merancang Tindakan Kolektif, 192
 Mobilisasi Struktur, 200

BAB 6

KESIMPULAN, 213

Daftar Pustaka, 221
 Tentang Penulis, 228

Pengantar

Oleh: MUHAMMAD FARIS ALFADH

Program on Peace Building and Radical Violence

Institute of International Studies UGM

Di awal abad dua puluh, negara-negara dengan penduduk mayoritas muslim menghadapi persoalan akut. Selain adanya keterputusan dengan hikayat kejayaan Islam di masa lalu, negara-negara muslim ini juga dihadapkan pada kenyataan tidak menyenangkan akibat praktik kolonialisme bangsa Eropa. Keterbelakangan dan kemunduran yang hinggap pada periode pasca kolonial seolah sudah menjadi stigma tersendiri. Fakta ini kemudian membangkitkan memori kolektif sebagian masyarakat muslim untuk lepas dari situasi tersebut. Membangun kembali sistem politik negara bangsa yang kokoh, karena itu, dipandang sebagai salah satu kebutuhan paling mendasar sejak berhasil lepas dari belenggu kolonialisme.

Tidak sedikit yang menilai keterbelakangan dan kemunduran negara-negara muslim sebagai rentetan dari kelalaian umat Islam itu sendiri, terutama dalam memahami Islam sebagai jalan hidup yang utuh. Asumsi ini muncul dikarenakan karakteristik Islam yang diyakini tidak hanya terbatas pada pemaknaan sebagai sistem kepercayaan semata, melainkan juga sistem ideologi, yang dengan demikian ia juga menjadi jalan hidup.

Karena itu Islam dipandang sebagai jawaban paling tepat dalam membangun sistem politik.

Namun persoalannya adalah, interpretasi terhadap Islam pada dasarnya tidaklah tunggal, sebab Islam juga mengajarkan nilai-nilai kebebasan, pluralisme, dan demokrasi. Artinya, Islam sendiri sebagai sistem kepercayaan mengalami diferensiasi yang begitu nyata dalam kehidupan masyarakat. Buntutnya adalah munculnya perbedaan pandangan dalam umat Islam sendiri mengenai sistem politik yang ingin dibangun. Hal ini terkait apakah Islam meniscayakan integrasi agama dan politik (baca: negara), ataukah pemisahan antara otoritas agama di satu sisi dan otoritas politik di sisi lain. Inilah yang menjadi dilemma sekaligus tantangan umat Islam di negara-negara berpenduduk muslim, tidak terkecuali Indonesia. Berbagai upaya dilakukan oleh kalangan Islam politik serta gerakan Islam—yang memahami Islam secara integral sebagai agama dan politik—untuk meyatukan kedua otoritas ini. Di sisi lain kelompok sekularis dan moderat tidak sepenuhnya sependapat. Islam bagi mereka menjadi keyakinan tak terbantahkan, namun tidak berarti harus terejawantahkan dalam bentuk sistem politik formalistik.

Dari sinilah pertentangan antara kelompok Islam politik itu sendiri muncul: antara penganut formalisasi Islam dan yang menolak formalisasi, yakni kelompok sekularis. Fenomena ini memunculkan perjuangan politik yang saling bertentangan, bahkan terkadang berujung pada konflik satu sama lain. Kita melihat fenomena ini di sebagian besar negara dengan penduduk muslim mayoritas seperti Mesir, Lebanon, Turki, Iran, Afganistan, Suriah, Aljazair, Tunisia, hingga Indonesia, sejak negara-negara ini mampu melepaskan diri dari belenggu kolonialisme hingga saat ini.

Di Mesir, misalnya, perdebatan mengenai konsep negara sudah muncul sejak kemerdekaan Mesir digagas. Perdebatan antara nasionalisme Arab yang dipelopori Gamal Abdul Nasser dan cita-cita negara Islam yang digagas Hassan Al-Banna melalui organisasi Ikhwanul Muslimin tidak hanya mewarnai perjuangan umat Islam di Mesir, tetapi juga memunculkan ketegangan-ketegangan politik. Walaupun perjuangan kedua kelompok ini secara diakronis kadang terkait dengan konteks politik Israel saat itu, namun perbedaan dalam memahami sistem politik terlihat sangat jelas. Sehingga ketika kelompok nasionalis berhasil memegang kekuasaan, ruang politik bagi pengikut Ikhwanul Muslimin sangat dibatasi dan disudutkan. Bahkan terbunuhnya Al-Banna di tahun 1949 disinyalir sebagai bagian dari ketegangan-ketegangan yang hadir begitu kuat.

Demikian juga dengan apa yang terjadi di beberapa negara seperti Lebanon, Afganistan, Suriah, Aljazair, Tunisia, hingga Indonesia. Selalu muncul perbedaan cara pandang dalam memahami Islam sebagai sistem politik. Barangkali kelompok pendukung formalisasi Islam yang dapat dibilang berhasil hingga kini hanyalah di Iran, dengan revolusi Islam-nya di tahun 1979 yang didorong oleh masyarakat Islam Syi'ah. Hingga kini format negara Islam masih dipertahankan.

Di Indonesia, pertentangan antara kelompok formalisasi Islam dan sekularis juga sudah hadir sejak periode awal Indonesia merdeka, ketika gagasan mengenai "Piagam Jakarta" muncul di tahun 1945, dengan usulan agar sila pertama dari Pancasila diganti menjadi "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya", yang pada akhirnya gagasan tersebut tidak berhasil diakomodir.

Perjuangan terhadap formalisasi Islam terus hadir dalam sejarah politik Indonesia. Di era Orde Lama kita mengenal perjuangan partai Masyumi ataupun NU, serta kelompok-kelompok yang lebih radikal yang kemudian menamakan diri Darul Islam, yang kini diyakini bertransformasi menjadi Negara Islam Indonesia (NII). Namun menjelang dan setelah tumbanganya Orde Baru, adalah periode paling penting bagi kelompok-kelompok Islam fundamentalis ini yang muncul begitu banyak bak cendawan di musim hujan. Kita mengenal di antaranya seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), Laskar Jihad, Jamaah Islamiah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), PKS, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan lainnya.

Dalam konteks perjuangan Islam politik di Indonesia, memahami gerakan dan perjuangan politik kelompok-kelompok ini sangat penting, terutama terkait cita-cita mereka dalam mewujudkan formalisasi syari'at Islam. Karena itulah buku yang ditulis saudara Abdul Aziz ini memiliki signifikansi tersendiri. Apalagi buku ini berangkat dari tesis penulis ketinya menyelesaikan studi Master di Universitas Gadjah Mada. Fokus kajian yang lebih memilih salah satu kelompok Islam fundamentalis, yakni Majelis Mujahidin Indonesia, menjadi salah satu kelebihan terutama dalam konteks kedalaman kajian.

Selain itu, buku ini menghadirkan wacana menarik dalam memahami perjuangan politik Islam fundamentalis di Indonesia. Walaupun fokus hanya pada satu organisasi, namun mampu memberikan gambaran bagaimana gerakan Islam fundamentalis ini marak lahir di era menjelang keruntuhan dan pasca Soeharto serta perjuangan yang dilakukan. Melalui buku ini, setidaknya Abdul Aziz melihat revivalisme kelompok-kelompok

formalisasi Islam tidak terlepas dari konteks politik domestik dan juga global.

Perjuangan kelompok ini, misalnya, terutama yang berbasis non-perlembutan seperti Majelis Mujahidin Indonesia, tidak terlepas dari konteks politik domestik yang menghadirkan kekecewaan terutama dalam mengakomodir kepentingan Islam. Pertama, terkait erat dengan berbagai kebijakan negara di masa lalu dan sekarang. Pada era Orde Lama dan Orde Baru adanya keinginan mendirikan negara Islam telah menyebabkan depolitisasi dan marginalisasi politik oleh masing-masing rezim terhadap Islam politik; Kedua, Berbagai partai politik dan organisasi massa Islam ketika itu tidak lagi mampu menandingi praktek hegemonik negara dari rezim otoriter. Sehingga kebijakan ini dalam jangka panjang telah mengakibatkan "dendam" politik oleh sebagian kalangan. Maka tidak heran ketika rezim Orde Baru tumbang, tuntutan ke arah penegakan syari'at Islam kembali mengemuka seiring dengan terjadinya liberalisasi politik. Di sisi yang lain, kekecewaan terhadap partai-partai politik yang ada, terutama pasca Orde Baru, semakin memperkuat alasan politik kelompok-kelompok Islam politik.

Sementara itu, berbagai perubahan yang terjadi di tingkat global dan juga revolusi teknologi dan informasi massa yang sangat luas, telah ikut menghubungkan "nasib" satu masyarakat dengan masyarakat lainnya yang paling jauh sekalipun. Peperangan demi peperangan yang terjadi di negara muslim yang melibatkan Amerika dan sekutunya, telah dimaknai sebagai bentuk penindasan terhadap umat Islam, yang selanjutnya mampu menciptakan solidaritas dalam skala transnasional. Selain itu pula, berbagai praktek globalisasi telah menyebabkan ketimpangan dalam masyarakat negara-

negara di Dunia Ketiga termasuk Indonesia yang mayoritas muslim. Sehingga lahirnya berbagai gerakan politik keagamaan, juga sebagai bentuk perlawanan terhadap praktek globalisasi yang dianggap janggal.

Kehadiran buku ini ke ruang pembaca sekalian patut diapresiasi, terutama dalam hal memperkaya studi mengenai Islam fundaentalis di Indonedisia. Selain itu buku ini sekaligus melengkapi kajian mengenai Islam politik dan negara Islam yang sudah dilakukan secara akademis oleh beberapa penulsi sebelumnya, misalnya, seperti Bahtiar Effendy, Musdah Mulia, serta KH Abdurrahman Wahid.

Yogyakarta, 10 Agustus 2011

Ucapan Terimakasih

Lahirnya gerakan fundamentalisme agama dalam kaitannya terhadap tuntutan penegakan syari'at Islam, selain secara internal didorong oleh faktor teologis politis keagamaan, pada sisi lain secara dominan, ia merupakan aktualisasi responsif dari gerakan politik keagamaan tertentu terhadap berbagai gejala perubahan sosial dan dinamika politik domestik serta internasional yang mempengaruhinya. Sementara itu, dalam konteks Indonesia sendiri, hubungan Islam dan negara juga tidak selalu berjalan sinergis, dan hampir selalu diwarnai konflik.

Fenomena tersebut, telah begitu menarik perhatian penulis untuk lebih jauh menelusuri perkembangan terkini mengenai rekonfigurasi Islam Politik di Indonesia saat ini, yang meski harus diakui bahwa telah cukup banyak studi sebelumnya yang memfokuskan perhatian pada tema yang serupa. Tapi paling tidak bahwa *background* pendidikan dan arah pengembangan diri penulis ke depan telah ikut berpengaruh dalam memilih tema penelitian ini. Maka untuk menjelaskan fenomena tersebut, kasus gerakan penegakan syari'at Islam oleh Majelis Mujahidin Indonesia dipilih sebagai subyek penelitian yang tepat, mengingat organisasi ini dikenal sebagai sebuah organisasi gerakan Islam yang berada pada front terdepan dalam gerakan penegakan syari'at Islam di Indonesia saat ini. Selain itu karakteristik dan organisasi gerakan Majelis Mujahidin Indonesia diang-

gap relatif berbeda dengan organisasi gerakan Islam lainnya yang serupa.

Buku yang hadir ke tangan pembaca ini merupakan modifikasi dari tesis penulis ketika menyelesaikan studi di Program Pascasarjana Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada. Sebagai sebuah karya ilmiah, buku ini bersifat "terbuka" dari segala bentuk kritik dan saran. Buku ini juga telah melalui proses penyusunan yang cukup panjang dan kadang melelahkan. Maka hanya puji syukur kehadiran Allah SWT jualah yang pantas diucapkan, penulis merasa rahmat-Nya selalu menyertai proses panjang penyusunan tesis ini.

Penulis juga menyadari bahwa buku ini dapat terselesaikan berkat bantuan yang tidak kecil serta dorongan semangat dari berbagai pihak. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada Bapak Prof. Dr. Sunyoto Usman, Bapak Drs. Haryanto, MA., Bapak Drs. Samsu Rizal Panggabean, M.Sc., Bapak Dr. Ketut Putra Erawan, MA., dan juga para dosen pengajar pada Program Studi Ilmu Politik UGM.

Secara khusus ucapan terima kasih penulis haturkan dihadapan kedua orang tua, ayahanda Abdullah HMA dan ibunda Nurjannah. Terima kasih atas pengertian dan kebijaksanaannya, sehingga penulis dapat belajar Ilmu Politik. Semata karena kegigihan perjuangan dan do'a tulus ayahanda dan ibunda lah buku ini dapat penulis selesaikan, dan kepada beliau berdua pula karya ini penulis didedikasikan.

Terima kasih pula penulis haturkan dihadapan "*the greatest leaders of big family*" dea papin H. Muhammad Amin E dan abe Ija. Juga kepada bi Egun sekeluarga, bi Prok sekeluarga, bi Mina sekeluarga, bi Sebe sekeluarga, paman Ca' sekeluarga, paman Ace sekeluarga dan Bi Endo sekeluarga atas dorongan dan dukungan moril

yang diberikan ketika penulis hendak melanjutkan studi. Komitmen dan *support* mereka adalah harta termahal yang pernah penulis miliki.

Tidak lupa pula kepada om Ales dan abe Ifin's family, serta pak Abdul Razak, S.Ag dan pak Abdul Wahab dengan tulus penulis meyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya. Secara langsung atau tidak langsung, beliau semua telah turut menghantarkan penulis kepada kesuksesan studi ini. Hanya Allah SWT yang dapat membalas kebaikan budi beliau semua. Dan terakhir, seluruh keluarga besar di Lopok yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu.

Akhir kata penulis mengucapkan terimakasih dan apresiasi tinggi kepada Institute of International Studies (IIS), Jurusan Ilmu Hubungan Internasional UGM, yang memberikan kesempatan pada penerbitan karya ini. Semoga buku ini dapat menjadi referensi yang bermanfaat bagi siapa saja yang ingin mengaji gerakan Islam dan politik, khususnya dalam fenomena munculnya tuntutan penegakan syari'at Islam di Indonesia saat ini. Penulis menyadari bahwa karya ini masih ada kekurangan dan keterbatasan, baik dari substansi materi maupun teknis penulisan. Oleh karena itu kritik dan saran dari pembaca dapat bermanfaat bagi terciptanya karya penelitian yang lebih bermutu di masa yang akan datang.

Juli 2011
Abdul Aziz

Bab I

Politik Fundamentalis

Sebagaimana diketahui bahwa setelah runtuhnya kekuasaan rezim Orde Baru, muncul kelompok-kelompok dengan kepentingan dan ideologi berbeda-beda. Mereka kebanyakan hendak melakukan perubahan sebagai respons terhadap situasi politik terkini. Dengan kata lain, mereka ingin membentuk Indonesia menurut kepentingan dan ideologinya masing-masing. Di antara kelompok-kelompok yang menonjol adalah kelompok gerakan Islam garis keras.¹

Kelompok ini diwakili terutama oleh kelompok Laskar Jihad sebagai sayap gerakan dari Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal-Jama'ah (FKAW), Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Dua nama terakhir adalah organisasi gerakan Islam aktif yang sangat konsisten memperjuangkan penerapan syari'at Islam dalam sistem pemerintahan Indonesia.

Walaupun terdapat kesamaan ide di antara mereka, tetapi pelaksanaannya di lapangan dilakukan dengan metode atau strategi yang berbeda-beda. Terjadinya perbedaan strategi itu, mungkin dipengaruhi oleh perbe-

¹ Istilah tersebut dikutip dari tulisan Arskal Salim dan Azyumardi Azra tentang Negara dan Syari'at Dalam Perspektif Politik Hukum di Indonesia. Lihat Burhanuddin (editor), *Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal*, (Jakarta: Sembrani Aksara Nusantara, 2003), hlm 55.

daan karakter dari masing-masing gerakan Islam tersebut. Di antara mereka ada yang memiliki karakter gerakan yang cenderung radikal, seperti yang terlihat pada gerakan Laskar Jihad dan gerakan FPI.

Dan ada pula yang mengusung gerakan dengan karakter yang relatif akomodatif atau moderat seperti yang terlihat dalam model gerakan Majelis Mujahidin Indonesia. Tetapi perbedaan strategi gerakan tersebut tidaklah mereka maknai sebagai konflik. Sebab mereka berpegang pada prinsip bahwa inti dan persamaan dari berbagai gerakan Islam tersebut adalah perjuangan penegakan syari'at Islam dan terjadinya integralisasi antara agama (Islam) dan negara di Indonesia.

Secara historis, ide tentang perkawinan antara agama dan negara dengan tujuan terbentuknya sebuah negara Indonesia yang berjalan di atas dasar syari'at Islam bukanlah suatu isu baru dalam sejarah politik Indonesia pasca kemerdekaan. Misalnya beberapa bulan sebelum kemerdekaan Indonesia diproklamirkan, khususnya dalam pertemuan-pertemuan Badan Penyelidik Usaha Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), ide tersebut telah mulai bergulir.

Para anggota BPUPKI telah terlibat dalam perdebatan-perdebaan resmi mengenai rumusan ideologis dan konstitusional negara Indonesia merdeka, dimana tema tentang penerapan syari'at Islam sebagai ideologi negara menjadi salah satu perdebatan utama,² meskipun pada akhirnya disepakati bahwa Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 ditetapkan sebagai dasar dan konstitusi negara Republik Indonesia merdeka.

² Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm 77.

Namun sejak tahun 1945 sampai dengan tahun 1959 (periode demokrasi liberal) sebagaimana dijelaskan oleh Herbert Feith dan Lance Castles (1970), bahwasanya ide tentang tegaknya satu negara Islam di Indonesia masih menjadi cita-cita utama organisasi-organisasi Islam di Indonesia.³ Untuk itu pula, dapat diidentifikasi di sini beberapa strategi dan model perjuangan dilakukan oleh elemen politik Islam pada periode tersebut antara lain:

Pertama, mendirikan partai politik Islam sebagai basis gerakan politik di dalam parlemen (gerakan politik intra-parlementer), seperti misalnya dengan berdirinya partai Masyumi. *Kedua*, mendirikan organisasi-organisasi massa sebagai alat perjuangan politik di luar parlemen (gerakan politik ekstra-parlementer), misalnya dengan berdirinya PERSIS pimpinan A. Hassan. *Ketiga*, Melakukan perlawanan bersenjata (pemberontakan) di daerah-daerah yang melibatkan unsur DI/TII dan unsur-unsur sejenis pada berbagai daerah.⁴

³ Herbert Feith dan Lance Castles, *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm 197. Dalam pembahasan lain, kecenderungan menjadikan Islam sebagai cita-cita politik ini (pembentukan negara Islam), dalam pengertian Geertz berbasis pada pola pemahaman Islam santri dalam memandang hubungan integral Islam dan negara. Lihat pula Clifford Geertz, *The Religion of Java*, London, The Free Press, 1960, Terjemahan Aswab Mahasin, *Abangan, Santri, dan Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1983), hlm 283-286.

⁴ Dapat dikatakan bahwa strategi politik Islam yang ketiga ini lebih bersifat konflik vertikal antara pemimpin Islam di daerah dengan pemimpin Indonesia di Jakarta. Pemberontakan-pemberontakan tersebut tidak muncul sebagai bentuk kesadaran teologis-politis pemimpin dan pendukungnya, melainkan sebagai bentuk kekecewaan para pemimpin militer di daerah atas kebijakan pemerintah pusat dalam melakukan restrukturisasi di tubuh militer/TNI. Lihat Bahtiar Effendy, *Op. Cit*, hlm 98.

Puncak dari perjuangan tersebut adalah ketika partai-partai Islam yang dimotori oleh Masyumi memelopori kembali gagasan Islam sebagai ideologi negara dalam sidang Majelis Konstituante 1956-1959 yang berakhir dengan kebuntuan. Peristiwa ini sekaligus sebagai tonggak lahirnya era demokrasi terpimpin yang mengantarkan presiden Soekarno ke puncak kekuasaan dan sebagai kekuatan sentral dalam percaturan politik Indonesia saat itu. Maka kemudian setelah itu, Soekarno mulai melakukan depolitisasi terhadap partai-partai Islam dan tak terkecuali terhadap gerakan politik Islam itu sendiri.

Ada tiga hal yang dapat digarisbawahi tentang gerakan politik Islam pada masa itu. *Pertama*, obyek perlawanan gerakan politik Islam pada saat itu ditujukan terhadap ideologi negara yang dipandang sebagai ideologi sekuler sebagai hasil rekayasa politik golongan non-muslim yang bekerjasama dengan pemimpin muslim yang beraliran sekuler.⁵

Kedua, dalam konteks politik demokrasi liberal memungkinkan gerakan Islam melakukan berbagai aktifitas politik, baik yang bergerak melalui jalur intra-parlementer dengan dukungan partai politik Islam sebagai basis kekuatannya maupun gerakan politik yang dijalankan melalui jalur ekstra-parlementer dengan memanfaatkan organisasi massa Islam sebagai penopangnya. *Ketiga*, dengan kekuatan partai politik Islam sebagai ujung tombak gerakan politik, maka corak utama gerakan politik Islam pada waktu itu relatif

⁵ Daniel S. Lev misalnya mengemukakan tiga alasan utama para pemimpin Islam mengusulkan Pancasila sebagai ideologi yaitu: (1) Watak holistik Islam, (2) Keunggulan Islam atas semua ideologi lain, (3) Kenyataan bahwa Islam dipeluk oleh mayoritas warga negara Indonesia, Lihat Bahtiar Effendy, *Ibid*, hlm 107.

berjalan secara konstitusional melalui jalur perjuangan politik di dalam parlemen.

Selanjutnya setelah kekuasaan Orde Lama tumbang pasca terjadinya pemberontakan oleh PKI, maka segerah kekuasaan politik di Indonesia beralih kepada masa pemerintahan Orde Baru yang menempatkan Soeharto sebagai tokoh sentral kekuatan politik. Pada mulanya, para pemimpin gerakan politik Islam menaruh harapan besar terhadap rezim pemerintahan Orde Baru, hal ini memang cukup logis karena mereka merasa menjadi bagian penting dari kekuatan-kekuatan koalisi (seperti militer, kelompok fungsional, kesatuan mahasiswa dan pelajar, organisasi-organisasi sosial-keagamaan dan sebagainya) yang terlibat dalam menghancurkan PKI dan menjatuhkan pemerintahan Soekarno, mereka membayangkan kembalinya Islam dalam panggung diskursus politik Indonesia.⁶

Tetapi ternyata bahwa pemerintahan Soeharto tidak lebih menguntungkan dibandingkan dengan pemerintahan Soekarno. Langkah-langkah politik Soeharto sangat koersif dan kooptatif. Pada bulan Januari 1973, pemerintah Orde Baru melakukan res-strukturisasi sistem kepartaian dengan hanya membolehkan tiga partai politik yang mengakibatkan partai-partai Islam harus *merger* dalam satu wadah partai politik yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Pada dimensi lain secara simultan, pemerintah Orde Baru mulai mengupayakan secara besar-besaran terhadap sosialisasi Pancasila sebagai asas tunggal ideologi politik di Indonesia. Dalam pidato tahunannya di depan

⁶ Bahtiar Effendy, *Ibid*, hlm 111. Penjelasan senada lihat juga misalnya Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm 25-26

MPR, 16 Agustus 1982, Presiden Soeharto menegaskan bahwa "seluruh kekuatan sosial dan politik harus menyatakan bahwa dasar ideologi mereka satu-satunya adalah Pancasila".⁷ Kemudian setelah itu, melalui Tap MPR No. 8 tahun 1985, pemerintahan Soeharto secara resmi menetapkan Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua partai politik dan organisasi massa di Indonesia.

Konsekuensi dari langkah-langkah politik yang diterapkan oleh pemerintahan Orde Baru adalah segala aktifitas partai politik dan organisasi gerakan Islam harus sejalan dengan mazhab politik rezim penguasa. Jika hal itu tidak dipatuhi, maka konsekuensinya adalah tersingkir dari arena politik. Maka tidak mengherankan, bila politik Islam pada waktu itu lebih akomodatif terhadap kekuasaan, termasuk PPP (sebagai representasi kekuatan politik Islam) harus mengakuinya.

Akibatnya gerakan politik Islam yang sebelumnya cenderung bersifat formal dan struktural terhadap idealisasi sebuah negara Islam, secara drastis langsung berubah haluan kepada gerakan politik yang sifatnya kultural. Kecenderungan ini juga didukung dengan terjadinya arus transformasi pemikiran politik Islam yang digagas oleh kebanyakan cendekiawan muslim waktu itu.⁸

Khusus terhadap berbagai aktifitas gerakan Islam, Pemerintah Orde Baru tidak memberikan toleransi, karena begitu kuatnya jaringan operasi intelijen militer yang diterapkan untuk *monitoring* aktifitas politik sipil. Maka setelah rezim Orde Baru tumbang pada tahun 1998, berbagai macam organisasi gerakan Islam bermunculan

⁷ Pidato Presiden Soeharto, *Amanat Kenegaraan IV 1982-1985*, sebagaimana dikutip oleh Bahtiar Effendy, *Ibid*, hlm 121.

⁸ Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hlm 10-20.

dalam pentas politik reformasi. Mereka hendak mengaktualisasikan diri dan politik mereka dari keterpa-sungan selama lebih dari seperempat abad. Feno-mena tersebut lebih nampak sebagai respon psikologis yang tertunda masyarakat sipil (*delayed psychological response*).⁹ Sungguh merupakan sebuah kenyataan yang terlahir sebagai produk dari perjalanan sejarah yang panjang, gerakan politik Islam mengalami resurgensi untuk yang kedua kalinya, walaupun dalam tampilan yang berbeda.

Berawal dari asumsi bahwa perjuangan politik Islam yang selama ini dilakukan melalui partai-partai politik (berbasis massa) Islam sebagai satu-satunya kendaraan untuk mencapai tujuan politik, secara subyektif dianggap sudah tidak cukup efektif untuk mengartikulasikan kepentingan elemen-elemen politik Islam secara friksional yang mengendap pasca pembu-baran Masyumi dengan cita-cita terbentuknya sebuah negara Islam di Indonesia. Perkembangan dan pergeseran orientasi politik gerakan Islam semacam ini bisa jadi dikarenakan bahwa hubungan partai-partai politik Islam dengan pemerintah (negara) lebih bersifat akomodatif.¹⁰ Mengingat hal serupa juga terjadi pada organisasi massa Islam yang non-partisan seperti NU dan Muhammadiyah.

Maka munculnya sejumlah gerakan "Islam poli-tik"¹¹ dalam tubuh sebagian kecil umat Islam Indonesia

⁹ Mengenai kebangkitan masyarakat sipil termasuk gerakan penegakan syari'at Islam, lihat juga misalnya Zuly Qodir, *Syari'ah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm 78-88.

¹⁰ Lihat Saiful Muzani, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, dalam Seri Dian/Interfidei 2/ Tahun I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hlm 175.

¹¹ Istilah ini merujuk kepada konsep yang digunakan oleh Bassam Tibi untuk menggambarkan fenomena fundamentalisme Islam. Lihat

dengan mengambil jalur struktural perjuangan politik juga tidak terlepas dari kenyataan historis politik Islam di Indonesia. Pada era kekuasaan Orde Lama dengan "Soekarnoisme-nya" dan era kekuasaan Orde Baru dengan "Soehartoisme-nya", gerakan politik Islam telah mengalami depolitisasi yang luar biasa hebatnya oleh masing-masing rezim dengan dalih yang sama yaitu sebagai ancaman stabilitas politik dan keamanan negara.

Gerakan politik Islam di Indonesia sejak tahun 1950-an sampai pertengahan 1980-an, memang terstigmatisasi sebagai gerakan fundamentalis yang akan mendirikan negara Islam. Pencitraan semacam itu oleh pemerintah Orde Baru mencapai puncaknya pada tahun 1980-an, dimana terbentuknya kalangan puritan Islam yang ingin membentuk negara Islam tanpa melalui jalur konstitusional.¹²

Tentu masih terbayang dalam ingatan politik umat Islam akan tragedi Haur Koneng di Lampung, Komando Jihad, dan yang paling mengerikan adalah tragedi berdarah Tanjung Periok di Jakarta. Pada berbagai peris-

Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder*, 1998 by the Regent of University of California, Terjemahan Imron Rosyidi dkk, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000), hlm 20. Istilah yang sama juga digunakan oleh M. Rusli Karim untuk menunjuk kepada partai politik Islam sebagai aktualisasi perjuangan Islam di bidang politik. Lihat juga M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan Islam Politik di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999), hlm 239-240. Namun oleh penulis, penggunaan istilah tersebut dalam dua makna yang berbeda tidak dipandang secara antagonistik, melainkan sebagai sebuah koherensi dimana keduanya menunjukkan dinamika perjuangan Islam di bidang politik di dalam dan di luar parlemen.

¹² Aay Furqon, "Menggugat Teori Politik Islam Olivier Roy", *Sabili* Edisi Khusus Juli 2004, hlm 93.

tiwa tersebut dengan jelas terlihat bahwa aktor konflik terjadi antara penguasa negara melawan elemen gerakan Islam, tetapi tentu saja proposisi semacam ini secara teoritis masih terlepas dari latar belakang peristiwa dan kemungkinan adanya provokasi/rekayasa konflik oleh pihak intelijen negara sebagai isu yang muncul belakangan.

Namun setidaknya hal tersebut dapat membantu untuk menjelaskan bahwa pergeseran komunitas agama kepada komunitas politik dalam konteks politik yang otoriter dan anti demokrasi akan selalu membuka ruang konflik antara penguasa negara dengan komunitas gerakan politik tersebut. Maka dengan berakhirnya kekuasaan Orde Baru yang diikuti dengan bergulirnya gelombang reformasi telah dimaknai oleh gerakan Islam di Indonesia sebagai momentum yang tepat untuk mengaktualisasikan diri, ideologi dan politik gerakan Islam yang memang selama ini sempat mengalami mati suri.

Fenomena tersebut tidak berjalan sendirian, tetapi didukung oleh realitas politik yang sedang terjadi di beberapa daerah di Indonesia. Karena ternyata isu dan praktek penegakan syari'at Islam juga menjadi agenda politik pada beberapa daerah dan propinsi seiring dengan terbitnya undang-undang politik tentang otonomi daerah. Contoh yang paling konkrit dari isu ini adalah diberlakukannya praktek penerapan syari'at Islam di propinsi Nanggroe Aceh Darussalam, dan kemungkinan akan menyusul beberapa daerah lainnya dalam agenda yang sama.¹³ Maka isu penerapan syari'at Islam yang sebelumnya hanya sebagai isu pinggiran

¹³ Taufik Adnan Amal dan Samsurizal Panggabean tentang Syari'at Islam di Aceh, dalam Burhanuddin (editor), *Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal*, Op. Cit, hlm 83.

politik, untuk saat ini mampu mendapat ruang perbincangan publik yang cukup luas.

Dalam konteks politik tersebut, Majelis Mujahidin Indonesia sebagai salah satu organisasi terpenting gerakan Islam muncul dengan agenda perjuangan penegakan syari'at Islam dalam sistem kenegaraan di Indonesia. Mungkin bagi sebagian kalangan, kenyataan tersebut terasa sangat kontroversial, mengingat isu penegakan syari'at Islam dalam konteks historis politis Indonesia merupakan sebuah isu yang cukup sensitif, dan bahwasanya ideologi negara Pancasila merupakan suatu kontrak politik bangsa yang tidak dapat diganggu-gugat.

Maka menarik untuk merefleksikan kembali tentang apa, bagaimana, dan sejauh mana gerakan penegakan syari'at Islam lahir dan berkembang di tengah arus perdebatan politik Indonesia kontemporer, khususnya dalam dinamika politik lokal dan global yang turut berpengaruh saat ini, sebagaimana yang dilakukan oleh Majelis Mujahidin Indonesia.

Fokus daripada penelitian ini ialah menjelaskan beberapa faktor sebagai pemahaman subyek gerakan yang kemudian mempengaruhi lahirnya sebuah gerakan penegakan syari'at Islam saat ini, hal ini terutama lebih mendeskripsikan pola pemahaman gerakan dalam merespon dinamika politik lokal atau bahkan global pasca Orde Baru. Selanjutnya strategi Majelis Mujahidin Indonesia dalam gerakan penegakan syari'at Islam, sebagai aktualisasi respons dari gerakan tersebut merupakan sasaran akhir dari penelitian ini.

Benar jika dikatakan bahwa agama mengalami kemunduran sejak revolusi Prancis. Hal ini terutama

terjadi di Eropa dan tempat-tempat lain dimana pengaruh Eropa tertanam. Ide-ide modern tentang kebebasan, kesetaraan, demokrasi, dan nasionalisme tidak selalu bertentangan dengan agama, meskipun pada kenyataannya ide-ide tersebut acapkali membangkitkan antusiasme, yang dalam banyak hal menggantikan atau mengurangi komitmen terhadap agama.¹⁴

Walaupun kecenderungan ke arah sekularisme terus merebak, namun pada akhir abad ke-20, ia tampak mengalami titik balik. Betapa tidak, selama beberapa dekade terakhir, banyak bermunculan gerakan-gerakan kebangkitan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok agama. Gerakan-gerakan ini berimplikasi sangat signifikan pada peta perpolitikan global atau pun nasional. Islam yang pernah menjadi kekuatan utama di dalam kancah politik dunia, sejak revolusi Iran tahun 1979 bisa disebut sebagai sebuah contoh paling mecolok dari gerakan politik keagamaan.¹⁵

Di Indonesia sendiri, fenomena tersebut mulai terlihat pada sekitar awal abad 21, tepatnya pasca runtuhnya kekuasaan rezim Orde Baru. Sejumlah gerakan politik keagamaan/gerakan Islam mengemuka seiring dengan terjadinya reformasi politik, mulai dari gerakan Islam yang bersifat radikal-fundamental sampai kepada gerakan Islam yang bersifat liberal-moderat. Adanya kebebasan berpolitik telah menjadi alat legitimasi bagi partisipasi politik sipil, walaupun dengan ideologi dan orientasi politik yang berbeda-beda.

Dengan demikian, maka munculnya fenomena restorasi politik lama dalam kemasan lebih baru atau

¹⁴ Ian Adams, *Political Ideology Today*, Copyright Ian Adams, 1993, Terj. Ali Noerzaman, *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan*, (Yogyakarta: QALAM, 2004), hlm 425.

¹⁵ *Ibid.*

pun munculnya kekuatan politik kontemporer merupakan realitas politik yang tidak terbantahkan dalam konteks politik reformasi, dan semuanya adalah sebagai respons dan ekspresi terhadap perubahan konstelasi politik Indonesia di era transisi. Kondisi tersebut telah pula menciptakan rekonfigurasi peta kekuatan politik Indonesia yang sangat kompleks.

Khususnya terhadap peta kekuatan politik Islam, bila dilihat dari konteks sosio-religius Islam di Indonesia, maka terdapat beberapa fragmentasi paradigma kekuatan politik umat Islam Indonesia. Menurut Mansour Fakih (2000)¹⁶, paradigma Islam di Indonesia dapat dikelompokkan menjadi empat kekuatan utama yaitu: kekuatan Islam tradisional, kekuatan Islam modernis, kekuatan Islam transformatif, dan kekuatan Islam fundamentalis.

Kekuatan Islam tradisional yang direpresentasikan oleh NU dan kekuatan Islam modernis yang direpresentasikan oleh Muhammadiyah mempunyai kecenderungan yang sangat dekat dengan kekuasaan. Para elit dari kedua kekuatan Islam tersebut dapat secara gampang menduduki berbagai posisi birokrasi di pemerintahan, karena memang eksistensi keduanya diakui dan difasilitasi oleh negara. Sedangkan kekuatan Islam transformatif cenderung bergerak di lingkungan dunia akademis pada berbagai lembaga formal pendidikan dan perguruan tinggi di Indonesia. Ketiga kekuatan Islam tersebut cenderung mengambil jalur politik non-

¹⁶ Mansour Fakih dalam Imam Mudofir, *Rekayasa Gerakan Islam Dalam Perubahan Sistem Ke-Indonesiaan*, Harian Kedaulatan Rakyat, Edisi 3 September 2004, hlm 13.

formal dan kultural dalam hubungannya dengan kekuasaan negara.¹⁷

Namun tidak demikian dengan kekuatan Islam fundamentalis yang sangat identik dengan idealisme pembentukan negara Islam di Indonesia. Pada zaman Orde Lama (era demokrasi terpimpin) dan Orde Baru, kekuatan Islam fundamentalis cenderung bergerak secara samar-samar dengan memilih model gerakan bawah tanah.¹⁸ Hal itu dapat dimaklumi karena kondisi politik rezim penguasa sama sekali tidak memberikan ruang gerak bagi ekspresi politik mereka, alasannya disebabkan oleh corak dan orientasi politik Islam fundamentalis yang bersifat formal-struktural dengan cita-cita terbentuknya sebuah negara Islam Indonesia yang berlandaskan pada hukum syari'at Islam.

Dalam teologi politik gerakan Islam fundamentalis, terdapat pemahaman bahwa agama (Islam) dan negara adalah dua hal yang inheren dan tak dapat dipisahkan. Untuk kepentingan ini, agama ditempatkan sebagai fondasi bagi kehidupan kenegaraan, baik yang menyangkut urusan dengan rakyat maupun yang menyangkut urusan dengan pemerintah. Dari pemikiran itulah kemudian muncul jargon politik "*Al-Islam Din Wa Daulah*" (Islam adalah agama dan negara). Maka dengan demikian, pemisahan antara agama dan negara tidak dapat diterima. Sayyid Quttub misalnya seorang revi-

¹⁷ Mengenai perjuangan kultural politik Islam di Indonesia, Lihat Purwo Santoso dan Nasiwan, *Pola Perubahan Hubungan Islam dan Negara: Suatu Studi Tentang "Islam Politik" di Indonesia 1990-1999*, dalam *Jurnal Sosiohumanika*, Edisi Januari 2002, hlm 93.

¹⁸ Tentang pola gerakan Islam bawah tanah, lihat Tabloid TEKAD edisi 14-20 Agustus 2000 "*Bangkitnya Pengikut Kartosoewirjo*" terhimpun dalam Irfan Suryahardi Awwas (penyunting), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'at Islam*, (Yogyakarta: Wihda Press, 2001), hlm 293.

valis Islam mengatakan bahwasanya negara atau masyarakat yang tidak mendasarkan hidupnya atas dasar syari'at Islam dikatakan sebagai "Negara Jahili/*Dar al-Harb*" (negeri yang harus diperangi).¹⁹

Corak pemikiran semacam ini, kemudian direstorasi kembali oleh gerakan-gerakan Islam puritan di Indonesia. Pemahaman Islam yang integralistik ini kemudian menetapkan berbagai agenda dan strategi untuk menjadikan gerakan politik sebagai prolog tegaknya syari'at Islam di Indonesia. Tujuan pragmatis dari gerakan ini adalah terakomodasinya kepentingan politik kekuatan Islam fundamentalis. Maka realisasi gerakan terejawantahkan ke dalam pendirian lembaga-lembaga gerakan (dapat berbentuk LSM) yang mengusung visi legalistik Islam yaitu tegaknya syari'at Islam dalam kehidupan politik kenegaraan.

Inilah alasan utama mengapa antara negara dan kekuatan Islam fundamentalis tidak pernah terjadi sinkronisasi dalam hubungannya. Hubungan antara keduanya dicirikan dengan konflik, terutama di era kekuasaan Orde Lama dan Orde Baru. Islam fundamentalis selalu menganggap negara (pemerintah) sebagai wujud obyektifikasi dari struktur politik Barat yang anti Islam.²⁰

¹⁹ Lihat Syafi'i Ma'arif (pengantar) dalam M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan Islam Politik di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999), hlm x.

²⁰ John Obert Voll misalnya menggambarkan hubungan antara Islam fundamentalis dengan negara dengan sifat antagonis. Ia mengambil *setting* politik pada pemerinthan negara-negara Islam di Timur Tengah yang pro-Barat. Lihat John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World, The United States of America* by Westview Press, 1982, Terjemahan Ajat Sudrajat, *Politik Islam:*

Sementara itu pada sisi yang berbeda, negara dengan landasan konstitusional Pancasila dan UUD 1945 adalah sebuah keputusan final yang tidak dapat diganggu-gugat oleh siapa pun. Dan oleh karena itu, siapa saja yang hendak menentangnya akan dianggap sebagai ancaman bagi stabilitas kehidupan bernegara, dan oleh sebab itu harus disingkirkan.

Penelitian ini sendiri berkaitan dengan Islam politik dan strategi gerakan penegakan syari'at Islam dalam sebuah studi kasus terhadap Majelis Mujahidin Indonesia. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan dalam rumusan masalah yang telah ditentukan sebelumnya, berikut ini diuraikan beberapa kerangka dasar pemikiran sebagai *guide line* yang bisa membantu mendeskripsikan konteks, pemahaman faktor pen-dorong, serta strategi gerakan penegakan syari'at Islam oleh Majelis Mujahidin Indonesia.

Berdasar pada gagasan ini, uraian akan dipilah dalam tiga bagian yaitu: spirit politik yang melandasi gerakan penegakan syari'at Islam, konteks politik bagi gerakan penegakan syari'at Islam, dan konsep gerakan sosial dalam arena gerakan masyarakat sipil (*civil society*). Dengan demikian, rumusan masalah penelitian hendak dijawab secara relatif utuh dan lebih jelas.

Spirit Politik Gerakan Penegakan Syari'at Islam *Islam Politik dan Ideologisasi Islam*

Islam politik adalah pencerminan dari ajaran Islam mengenai politik (hubungan manusia dengan kekuasaan yang diilhami oleh petunjuk Allah) yang telah bercampur dengan berbagai kepentingan manusia (Syam-

Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 390.

suddin, 1991). Kajian mengenai Islam politik lebih merupakan usaha memahami dan mempelajari perilaku politik seorang atau umat Islam yang didorong oleh kesadaran keagamaan (Islam). Para pelaku yang mem-bela Islam politik adalah kelompok "Islamis", yang dengan gigihnya di semua wilayah, tetap berusaha menumbuhkan "negara Islam" (Roy, 1994).²¹

Untuk lebih jelasnya, uraian tentang Islam politik yang dikemukakan oleh Uwe Halbach (1996) berikut ini akan dapat membantu memahami hakekat dan istilah tersebut. Dia mendefinisikan Islam politik berdasarkan pada enam ciri:

1. Istilah politik: perampasan kekuasaan politik melalui slogan keagamaan, perjuangan demi negara Islam yang berarti merealisasikan kedaulatan Tuhan dan memusuhi sistem-sistem politik yang didasarkan pada kedaulatan sekuler.
2. Istilah Undang-Undang: pelaksanaan syari'at, Undang-Undang Tuhan yang tidak membenarkan adanya kekuasaan sekuler apa pun.
3. Istilah agama: pembatasan terhadap sumber utama agama, terhadap tidak bolehnya menerjemahkan wahyu terhadap pemahaman kaku Al-Qur'an dan Hadis, serta terhadap pemahaman menyeluruh agama, mengikuti Islam yang benar sebagai suatu sistem yang mengatur semua urusan kemanusiaan dan kemasyarakatan.
4. Istilah sejarah: suatu utopia yang merujuk pada satu bentuk Islam awal yang telah berubah dari era Nabi dan komunitas Islam pertama, yang merupakan denominasi dan negara, serta pengutukan terhadap

²¹ M. Rusli Karim, *Op. Cit*, hlm 239-240.

semua perkembangan berikutnya sebagai keadaan "jahiliyah".

5. Istilah kategorisasi tamaddun: penolakan terhadap pengaruh-pengaruh non-Islam, terutama budaya modern Barat, pembatasan untuk menyerapnya ke dalam peradaban Islam, disertai dengan mendunia-kan peradaban Islam.
6. Istilah metode: pengutukan, dan jika diperlukan realisasi kekerasan melalui konsep jihad Islam.²²

Untuk mengetahui lebih mendalam tentang Islam politik dan ideologinya, sangat penting untuk mengeksplorasi terminologi kebangkitan Islam sebagai sebuah periode spesifik bagi apresiasi ideologi Islam itu sendiri. Samuel P. Huntington²³ dalam karyanya yang sangat fenomenal *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, menjelaskan bahwa kebangkitan Islam pasca Perang Dingin dipandang sebagai sebuah periode pengejawantahan ideologi Islam politik yang paling mengglobal.

Menurutnya pada periode tersebut, umat Islam menegaskan kembali bahwa ajaran Islam merupakan satu-satunya sumber identitas, makna, stabilitas, legiti-masi, kemajuan, kekuatan, dan harapan yang dinyatakan melalui slogan "Islam adalah jalan keluar". Kebangkitan Islam ini dalam makna yang paling dalam dan paling luas, merupakan fase akhir dari hubungan antara Islam dengan Barat. Semua upaya untuk menemukan "jalan keluar" yang tidak lagi melalui ideologi-ideologi

²² Uwe Halbach seperti dikutip M. Rusli Karim, *Ibid*.

²³ Samuel P Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, 1996, Terjemahan M Sadat Ismail, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, (Yogyakarta: QALAM, 2000), hlm 183-187.

Barat, tetapi di dalam Islam. Ia merupakan perwujudan dari penerimaan terhadap modernitas, penolakan terhadap kebudayaan Barat, dan re-komitmen terhadap Islam sebagai satu-satunya petunjuk hidup dalam dunia modern.

Kebangkitan Islam merupakan pengejawantahan usaha-usaha yang dilakukan oleh umat Islam untuk mencapai tujuan "*Islam is the way of life*". Ia adalah sebuah bentuk luas dari gerakan intelektual, kultural, sosial, dan politik yang menyebar di seluruh dunia Islam. Ia juga merupakan penolakan terhadap "westernisasi" sebagai sebuah produk Barat dan sekaligus penerimaan terhadap modernisasi sebagai sesuatu yang bersifat universal.

Kebangkitan Islam memiliki pengaruh terhadap setiap umat Islam di berbagai negara dan terhadap aspek-aspek (kehidupan) sosial-politik umat Islam di sebagian besar negara Islam. Kebangkitan Islam juga berpengaruh besar terhadap kehidupan personal umat Islam, sebagaimana dituliskan oleh seorang orientalis terkemuka Jhon L Esposito:²⁴

"Adalah meningkatnya perhatian terhadap ajaran-ajaran agama, pengembangan berbagai program dan publikasi-publikasi keagamaan, meningkatnya penerapan nilai-nilai, serta pemakaian busana muslim, dan revitalisasi sufisme. Pembaharuan yang memiliki pijakan luas ini juga diikuti dengan penegasan kembali (ajaran) Islam dalam berbagai aspek kehidupan; berkembangnya pemerintahan, organisasi-organisasi, perbankan, pelayanan-pelayanan sosial dan lembaga-lembaga pendidikan yang Islami. Pemerintah maupun gerakan-gerakan oposisi menjadikan Islam sebagai pijakan untuk memperkuat posisi mereka dan untuk

²⁴ John L Esposito seperti dikutip Samuel P Huntington, *Ibid.*

memperoleh dukungan masyarakat. Sebagian besar penguasa dan kalangan pemerintah sangat menyadari kekuatan akan gerakan Islam ini. Mereka semakin menunjukkan sensitifitas dan kepedulian terhadap persoalan-persoalan (umat) Islam”.

Ali E Hillel Dessauki²⁵ melihat kebangkitan Islam sebagai perwujudan upaya-upaya untuk menerapkan dan menggantikan hukum Barat dengan hukum Islam, penggunaan bahasa dan simbolisme keagamaan, perluasan pendidikan Islam (dapat dilihat dari semakin meningkatnya jumlah sekolah-sekolah Islam, dan diterapkannya kurikulum Islam di sekolah-sekolah negeri).

Penerapan ajaran-ajaran Islam yang berhubungan dengan perilaku sosial (misalnya pemakaian jilbab bagi kaum wanita dan menjauhkan diri dari minum-minuman keras), semakin semaraknya kegiatan-kegiatan keagamaan, dominasi oposisi terhadap pemerintahan sekuler oleh kelompok-kelompok Islam, dan berkembangnya solidaritas internasional di kalangan masyarakat-masyarakat muslim dan negara-negara Islam.

Namun tidak semua teoritis politik sepakat bahwa Islam sedang muncul sebagai “kekuatan dunia baru” pada masa pasca Perang Dingin. Fred Halliday²⁶ misalnya seorang ahli politik masalah Timur Tengah, menolak klaim tersebut dan menyatakannya sebagai sebuah *demagogy*. Kemudian ia menjelaskan bahwa tantangan Islam kontemporer adalah bukan tentang hubungan antar negara secara keseluruhan, tetapi tentang bagaimana masyarakat dan negara Islam akan mengelola diri mereka sendiri, dan implikasi-implikasi yang akan ter-

²⁵ Ali E Hillel Dessauki seperti dikutip Samuel P Huntington, *Ibid*.

²⁶ Fred Halliday seperti dikutip Bassam Tibi, *Op. Cit*, hlm 17.

jadi dari organisasi semacam itu bagi hubungan-hubungan mereka dengan dunia luar.

Selanjutnya Halliday berkesimpulan bahwa meskipun para fundamentalis Islam menggunakan kekuatan, mereka tidak akan mengajukan tantangan, karena diakui bahwa negara-negara Islam adalah sangat lemah. Menurutnya, dunia Islam tidak mampu menyusun tantangan yang serempak, apalagi untuk mengungguli dominasi Eropa (Barat). Tapi nampaknya penjelasan Halliday tersebut lebih merupakan sebuah pencerahan terhadap dunia Barat tentang *demagogy* ancaman Islam atas fenomena anti-Islamisme yang muncul di Barat sebagai akibat dari adanya ketakutan-ketakutan klasik terhadap Islam.

Hal ini nampak sangat berlawanan dengan apa yang dikemukakan oleh David Beetham, seorang teoritis politik terkemuka yang telah memasukkan Islam ke dalam studi umum tentang legitimasi kekuasaan. Secara lugas ia menyatakan bahwa prospek negara Islam sebagaimana dilawankan dengan aturan negara bangsa sekuler di daerah, adalah tantangan eksklusif terhadap basis legitimasi sekuler dalam tradisi Barat.²⁷

Secara politik dalam hubungannya dengan Barat, kebangkitan Islam menggantikan posisi marxisme yang telah runtuh di penghujung dekade 80-an seiring dengan runtuhnya Uni Sovyet. Kebangkitan Islam yang didasarkan oleh ajaran-ajaran skriptual (wahyu), mengajukan pandangan tentang "masyarakat sempurna" yang memiliki komitmen terhadap perubahan fundamental, menolak kekuasaan-kekuasaan yang telah ada dan kekuasaan negara bangsa, serta berbagai bentuk

²⁷ *Ibid.*

perbedaan doktrinal di kalangan reformis moderat, maupun gerakan revolusi radikal.

Analogi yang paling tepat dalam konteks ini adalah reformasi protestan, sebagai reaksi terhadap stagnasi dan korupsi yang melanda berbagai konstitusi, lalu mendorong ke arah sesuatu yang lebih murni sesuai dengan ajaran agama mereka tentang amal (kerja), keteraturan, disiplin. Antara kebangkitan Islam dan reformasi protestan mendorong lahirnya golongan masyarakat kelas menengah yang dinamis.²⁸ Keduanya sesuai dengan konteksnya masing-masing, merupakan gerakan-gerakan yang kompleks.

Fundamentalisme Islam

Konsep tentang fundamentalisme Islam akan lebih mempertegas orientasi ideologis dan tujuan politis dari gerakan Islam kontemporer. Hal ini tidak dimaksudkan untuk mengklaim gerakan Islam sebagai sebuah wujud fundamentalisme Islam, tetapi lebih merupakan instrumen eksplorasi yang lebih mendalam tentang dinamika gerakan Islam itu sendiri. Ian Adams²⁹ dalam bukunya "*Political Ideology Today*", menegaskan bahwa fundamentalisme Islam telah menjelma menjadi gerakan politik modern sejak tahun 1920-an. Hal ini dimung-

²⁸ Semangat agama dalam pembangunan mungkin menjadi unsur penting dalam konteks reformasi protestan. Menurut Weber etika protestan tidak hanya mampu melahirkan masyarakat kelas menengah yang dinamis dalam hirarki politis, tetapi secara sosiologis juga turut mempengaruhi pola stratifikasi sosial dalam masyarakat. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, Charles, Scribner's Sons, New York, 1958, (Terjemahan) Yusuf Priyasudiarja, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, (Surabaya: Pustaka Prometheus, 2003), hlm 55.

²⁹ Ian Adams, *Op. Cit*, hlm 426-430.

kinkan karena Islam sejak awal sejarahnya telah menjadi agama dunia yang paling politis.

Lebih lanjut menurutnya bahwa Nabi Muhammad (670-732) adalah pendiri negara Islam pertama. Ia terjun langsung memimpin misi ekspansi wilayahnya. Muhammad adalah pemimpin agama, panglima militer, sekaligus pemimpin politik. Apa yang dilakukan Nabi Muhammad ini sangat berbeda dengan gaya kepemimpinan pendiri agama Kristen. Yesus bukanlah seorang pemimpin politik, apalagi seorang pemimpin militer. Yesus tidak memberi petunjuk tentang masalah-masalah politik selain perintah untuk "menyerahkan pada Kaisar urusan Kaisar dan menyerahkan pada Tuhan urusan Tuhan". Perintah ini menyiratkan pemisahan secara tegas antara negara dan agama. Sedangkan cita-cita Islam selalu menyatukan otoritas agama dan politik.

Pemikiran politik Islam tidak hanya berkutat di sekitar gagasan tentang negara, tetapi juga membahas ide-ide tentang komunitas muslim yang dipimpin oleh khalifah. Khalifah ini memiliki status sebagai pemimpin politik dan agama yang mesti ditaati oleh seluruh anggota komunitas muslim. Namun perkembangan sejarah politik Islam juga menunjukkan bahwa konsep tentang negara bangsa merupakan sebuah realitas politik global dalam dunia modern yang dapat diterima oleh kaum fundamentalis Islam maupun kaum modernis.

Ketergiuran terhadap sistem politik negara bangsa ini membuat sebagian kaum fundamentalis enggan membangun kembali komunitas Islam seluruh dunia sebagai entitas politik tunggal yang dipimpin oleh seorang *khalifah*. Walaupun di pihak lain, juga terdapat kelompok fundamentalis yang tetap berusaha menegakkan sistem kekhalifahan dunia Islam sebagai sebuah idealitas politik yang paling puncak.

Namun sebenarnya persoalan meng-Islam-kan atau mem-Barat-kan adalah sebuah dilema yang menghadang masyarakat Islam di dunia modern. Tetapi dalam beberapa hal, dilema ini lebih merupakan bentuk modern dari ketegangan yang sudah sejak lama berkecamuk di dalam pemikiran dan praktek politik Islam. Dengan kata lain, dilema ini terkait dengan persoalan relasi antara otoritas agama dan otoritas politik. Nabi dan para khalifahnya dipandang berhasil memposisikan hubungan antara agama dan politik dalam keseimbangan yang sempurna. Keseimbangan ini merupakan sebuah prestasi yang luar biasa.

Jika melihat bahwa sepanjang sejarah dunia, biasanya otoritas politik selalu mendominasi otoritas agama. Sedangkan dalam dimensi politik negara bangsa, nasionalisme yang dimodernisasikan dianggap mampu mempertahankan keseimbangan ini. Maka fundamentalisme Islam adalah persoalan "memulihkan keseimbangan" tersebut, meskipun pada praktiknya ia tidak lain sebagai sebuah upaya menundukkan politik di bawah agama.

Sedangkan Bassam Tibi³⁰ dalam bukunya yang sangat penting *"The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder"*, mengatakan bahwa fundamentalisme Islam merupakan fakta kehidupan politik di dunia Islam. Ia memandang fundamentalisme Islam adalah sebuah gejala ideologi tentang "benturan peradaban" seperti yang diperkenalkan oleh Huntington. Ia bukanlah penyebab krisis dunia saat ini yang menghasilkan benturan peradaban, tetapi ia adalah ekspresi dan respons terhadap krisis tersebut.

Ia juga digambarkan sebagai sebuah musuh bagi Barat yang sifatnya imajiner (meminjam istilahnya

³⁰ Bassam Tibi, *Op. Cit*, hlm 3-10.

Benedict Anderson). Alasannya ialah: *Pertama*, bahwa pasca runtuhnya tembok Berlin (marxisme), Barat dianggap telah kehilangan musuh dan tengah mencari musuh baru sebagai pengganti komunisme. *Kedua*, fundamentalisme Islam bukan merupakan ancaman militer bagi struktur negara bangsa, tetapi ia adalah ancaman politik bagi eksistensi negara bangsa.

Dalam diskursus lebih lanjut, alasan pertama dipandang sebagai akhir dari pertarungan ideologi seperti yang diungkapkan oleh Francis Fukuyama. Namun demikian, tampaknya fundamentalisme Islam memiliki kualifikasi yang tepat sebagai musuh Barat selanjutnya. Tujuan Barat sangat jelas yaitu bahwasanya dalam kancah perpolitikan global, Barat memandang perlu untuk mengidentifikasi musuh baru untuk menjamin kelangsungan hegemoni politik dan militernya.

Fakta di atas didukung oleh pernyataan para elit politik Barat. Mantan Sekretaris Jenderal NATO Willy Claes, misalnya, menyebutkan bahwa fundamentalisme Islam adalah ancaman utama terhadap peradaban Barat berikutnya. Dan memang retorika para pemimpin fundamentalis sangat mendukung NATO untuk mengambil posisi yang demikian.

Para fundamentalis memang menentang Barat, dengan meyakini secara bulat bahwa dunia telah menghadapi keruntuhannya dan oleh karena itu mereka hendak mengambil satu posisi untuk segera memproklamirkan tatanan dunia baru untuk menggantikan tatanan dunia lama yang menjadi hegemoni Barat yang sudah tidak dipercaya. Pandangan mereka tentang dunia Baru sebagaimana mereka katakan, didasarkan pada prinsip politik Islam yang interpretatif menurut mereka.

Selanjutnya pandangan dunia baru (*world view*) seperti yang mereka sebutkan adalah sebuah percabangan yang lebih luas dari terjadinya krisis negara bangsa yang dialami oleh sebagian negara-negara Asia dan Afrika. Maka fundamentalisme Islam adalah tantangan utama terhadap sistem negara bangsa sekuler yang ada saat ini (*political correctness*). Institusi negara bangsa dianggap sebagai asli produk Barat dan pembebrontakan terhadapnya juga merupakan perlawanan terhadap Barat.

Tetapi seperti yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa tidak semua kalangan fundamentalis berada pada posisi menolak sistem negara bangsa seperti yang dikatakan oleh Ian Adams misalnya. Ini berarti bahwa krisis negara bangsa bukanlah satu-satunya variabel bagi pertumbuhan fundamentalisme Islam seperti yang dijelaskan oleh Bassam Tibi. Tetapi sesungguhnya bahwa Fundamentalisme Islam telah menjadi ideologi politik yang paling mengemuka pasca keruntuhan komunisme Eropa akhir dekade 80-an.

Hal tersebut salah satunya karena fundamentalisme Islam memandang Barat sebagai sebuah peradaban yang hegemonik dan ekspansif terhadap peradaban-peradaban lainnya. Khususnya terhadap peradaban Islam yang sangat bertolak belakang. Pandangan tentang satu tatanan dunia baru yang diklaim oleh fundamentalis mengharuskan peradaban Islam sebagai peradaban yang memimpin dunia.

Ini sangat berbeda dengan pandangan Islam moderat yang lebih mengedepankan akomodasi antar peradaban yang didasarkan pada nilai persamaan, saling menghormati dan saling mengakui sebagai solusi dari terjadinya benturan antar peradaban. Para fundamentalis hendak menjadikan Islam sebagai peradaban

yang mampu menggantikan hegemoni peradaban Barat terhadap dunia.

Konteks Politik Gerakan Penegakan Syari'at Islam

Islam Dalam Sistem Politik Negara Bangsa

Negara bangsa pada mulanya adalah institusi Eropa yang diformulasikan di awal abad ke-19, yang saat itu sistem negara-negara Eropa secara eksklusif didasarkan kepadanya. Anthony Giddens³¹ mengemukakan bahwa sistem negara bangsa yang dulu merupakan keanehan di Eropa, telah berkembang menjadi sistem negara bangsa yang menyelimuti bumi dalam satu jaringan komunitas nasional, kemudian sistem masyarakat kesukuan dihancurkan maupun diserap ke dalam entitas-entitas sosial yang lebih luas. Dalam mendeskripsikan perubahan-perubahan besar tatanan dunia di era modern, Giddens menekankan kepada dua proses yang "bertanggung jawab" menciptakan perubahan-perubahan tersebut yaitu konsolidasi global kapitalisme Industri dan pengaruh global negara bangsa.

Dengan demikian, globalisasi yang dimaksud adalah sebuah proses struktural. Pandangan universal yang ditentukan olehnya berasal dari norma-norma dan nilai-nilai spesifik yang mendasari pandangan dunia sekuler. Norma-norma dan nilai-nilai ini adalah asli Barat dan belum menjadi universal. Pada abad yang lalu, kemajuan globalisasi struktur-struktur tidak bisa ditandingi oleh kemajuan yang sebanding dalam universalisasi norma-norma dan nilai-nilai Barat itu sendiri. Memang benar bahwa pengaruh dan penyebaran pendidikan Barat telah memberi kontribusi munculnya elit-elit yang ter-

³¹ Anthony Giddens, seperti dikutip Bassam Tibi, *Ibid.*

Barat-kan dalam peradaban-peradaban non-Barat dan dalam dunia Islam khususnya, tetapi ia gagal mengakar di sana.³² Bahkan para elit ini tidak memadukan diri mereka dengan norma-norma dan nilai-nilai Barat, dalam upaya untuk mendewesternisasi mereka sendiri.

Maka kebangkitan budaya dan agama selalu berakhir pada strategi-strategi politik, atau lebih dikenal dengan istilah kembali pada akar identitas lokal dan budaya. Karena alasan inilah, tidak aneh melihat ada di antara pemimpin fundamentalisme Islam itu yang memiliki gelar doktor dari Barat, seperti Abbasi Madani (Aljazair) yang mendapat gelar doktor dari London University atau Hassan al-Turabi (Sudan) yang mendapat gelar doktor dari Sorbonne University, Paris.

Krisis yang dihadapi negara bangsa sebagai simbolisasi peradaban Barat muncul dari pandangan-pandangan peradaban Islam yang memiliki klaim universalitas. Tetapi tidak seperti peradaban Barat, peradaban Islam tidak pernah mampu menggerakkan proses globalisasi dari desain yang dimilikinya. Selama masa bipolarisasi Perang Dingin, masalah-masalah peradaban Islam disubordinasikan pada konflik bipolaritas global dan persaingan pandangan dunia *superpower*, namun dalam sistem internasional pasca Perang Dingin, peradaban Barat dan peradaban Islam sekali lagi berkompetisi.

Berkenaan dengan kesannya sendiri, maka Islam politik merupakan klaim sekaligus amanat untuk memobilisasi peradaban Islam melawan Barat serta untuk menggugat institusi negara bangsa ala Barat. Maka dalam konteks ini menurut Giddens, signifikansi negara bangsa tidak terletak pada banyaknya pengakuan ter-

³² *Ibid.*

hadap batas-batas negara yang khusus, tetapi lebih pada pengakuan otensitas negara bangsa sebagai penengah (*arbiter*) terhadap persoalan-persoalan internalnya.

Untuk hal tersebut, maka persoalan mendasar adalah apakah globalisasi sistem negara bangsa dapat memberi kontribusi untuk membangun pola legitimasi yang sebanding dalam pemerintahan dan masalah-masalah negara non-Barat? Sebagai pertimbangan politis bahwa kemunculan sistem negara bangsa di dunia Islam tidak seperti yang terjadi pada negara-negara Eropa, negara bangsa di dunia Islam tidak berkembang dari proses politik mobilisasi dan integrasi, maupun dari proses ekonomi pertumbuhan sebagaimana layaknya,³³ superstruktur-superstruktur politik yang terbentuk di dunia Islam lebih merupakan sebuah imposisi yang terletak setelah dissolusi Barat terhadap tatanan Islam.

Dari latar belakang seperti itu, terdapat legitimasi yang lemah terhadap institusi kontemporer dan khususnya terhadap institusi negara bangsa. Para fundamentalis Islam memandang negara sebagai *hullul mustauradah*. Keunggulan sistem negara bangsa sebagai bentuk politik universal di era sekarang ini bukan merupakan konstruk yang *accebttable* bagi para fundamentalis Islam, dan perlawanan mereka terhadap negara bangsa menimbulkan proses delegitimasi.

Tentu saja krisis legitimasi³⁴ negara bangsa di dunia Islam tidak disebabkan oleh fundamentalisme agama. Ia lebih disebabkan oleh hal lain di sekitarnya yaitu bahwa krisis legitimasi negara bangsa berasal dari kegagalan negara bangsa untuk berakar dalam peradaban asing

³³ Dilema negara bangsa dalam masyarakat muslim juga dapat ditemukan dalam Abdul Aziz Thaba, *op. Cit*, hlm 23-25.

³⁴ Michael Hudson, seperti dikutip Bassam Tibi, hlm 12.

sebagaimana dikemukakan di atas, dan fundamentalisme yang melihat kesempatan tersebut merupakan artikulasi politik dari krisis legitimasi yang dialami oleh sistem negara bangsa.

Namun sesungguhnya perkembangan ini tidak terbatas pada negara-negara muslim saja, negara-negara di dunia ketiga dideskripsikan secara umum oleh Robert H. Jackson sebagai negara quasi (*quasi states*)³⁵ dan oleh Bassam Tibi digambarkan sebagai *nominal nation states* yang terintegrasi dari proses kesukuan ke dalam satu bendera nasional. Di semenanjung dunia Islam yang begitu luas, sistem negara bangsa telah gagal menghadapi tantangan yang sama untuk memajukan pertumbuhan ekonomi dan menegakkan institusi bagi partisipasi politik yang luas.

Pendek kata, mereka gagal mengkombinasikan kesejahteraan ekonomi dan kemajuan demokrasi, dan para fundamentalis Islam menegaskan kegagalan ini sebagai alasan untuk menjustifikasi delegitimasi mereka terhadap sistem negara bangsa di dunia Islam. Maka sebagai alternatif tatanan negara bangsa, mereka mengajukan *nizam Islami* atau sistem syaria'at Islam untuk mengelola masyarakat.

Civil Society

Hingga saat ini, sebenarnya belum ada keseragaman perihal padanan istilah *civil society* dalam bahasa Indonesia. Ada yang menyebutnya sebagai masyarakat warga atau masyarakat kewargaan, masyarakat sipil, masyarakat beradab atau masyarakat berbudaya (Culla,

³⁵ Robert H. Jackson, seperti dikutip Bassam Tibi, hlm 13.

1999).³⁶ Terlepas dari perbedaan pemaknaan terhadap istilah ini, para ahli pada umumnya merumuskan pengertian yang secara konseptual tidak jauh berbeda.

Cohen dan Arato mendefinisikan masyarakat sipil (*civil society*) sebagai wilayah interaksi sosial yang di dalamnya mencakup semua kelompok-kelompok sosial yang paling akrab (khususnya keluarga), asosiasi-asosiasi (khususnya yang bersifat sukarela), gerakan kemasyarakatan, dan berbagai wadah komunikasi publik lainnya, yang diciptakan melalui bentuk-bentuk pengaturan dan mobilisasi diri sendiri, dan independen dalam kelembagaan maupun kegiatannya (Cohen, 1999).³⁷

Sementara itu, Stefan membuat pengertian tentang masyarakat sipil sebagai bentuk masyarakat madani dan arena tempat berbagai gerakan sosial (seperti himpunan ketetanggaaan, kelompok keagamaan, kelompok wanita dan kelompok intelektual), serta organisasi sipil dari semua kelas (seperti ahli hukum, wartawan, serikat buruh dan usahawan) berusaha menyatakan diri mereka dalam suatu himpunan, sehingga mereka dapat mengekspresikan diri mereka sendiri dan memajukan berbagai kepentingan mereka (Culla, 1999).³⁸

Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa *civil society* merujuk pada suatu arena dimana institusi-institusi non-negara yang berada di dalam masyarakat secara konkrit mengorganisir diri mereka dalam rangka mendesakkan kepentingan-kepentingan dan tuntutan-tuntutan mereka terhadap negara. Institusi-institusi tersebut dapat berupa organisasi yang terlembagakan

³⁶ Culla, seperti dikutip Suparda, *Interaksi Desa dan Daerah Serta Civil Society*, Jurnal Ganesha Vol. V No. 9 Desember 2003, hlm 14-15.

³⁷ Cohen, seperti dikutip Suparda, *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

maupun asosiasi-asosiasi informal dalam masyarakat. Eisenstadt mempersyaratkan adanya empat komponen bagi terbentuknya suatu *civil society* yakni otonomi, akses masyarakat terhadap lembaga negara, arena publik yang bersifat otonom, dan arena publik tersebut terbuka bagi segenap lapisan masyarakat (Affan Gaffar, 2002).³⁹

Maka salah satu ide penting yang melekat dalam konsep *civil society* adalah keinginan untuk memperbaiki kualitas hubungan antara masyarakat dengan institusi sosial yang berada pada: sektor publik (pemerintah dan partai politik), sektor swasta (pelaku bisnis), dan sektor sukarela (lembaga swadaya masyarakat, organisasi keagamaan, dan kelompok profesional).⁴⁰

Secara politis, melalui konsep *civil society* dapat diciptakan bentuk hubungan yang kurang lebih simetris, sehingga kondusif bagi terciptanya demokrasi. Dasar asumsinya adalah apabila negara terlalu kuat, tetapi masyarakat lemah, maka proses demokratisasi akan *stagnant*. Secara ekonomis, melalui konsep *civil society* dapat dibangun kegiatan dan hubungan ekonomi yang menciptakan kemandirian. Maka pesan ideologis yang melekat di dalamnya adalah tidak ada monopoli negara, tidak ada manipulasi, juga tidak ada dominasi pemilikan bagi kelompok yang kuat terhadap kelompok yang lemah.

Kemudian secara sosial, melalui konsep *civil society* dapat dibangun keseimbangan kedudukan dan peran orang sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat, atau keseimbangan antara *individual participations* dan

³⁹ Affan Gaffar, seperti dikutip Suparda, *Ibid*.

⁴⁰ Adam B Seligman, seperti dikutip Sunyoto Usman, *Jalan Terjal Perubahan Sosial*, (Yogyakarta: CIREd, 2004), hlm 53.

social obligations. Dalam konteks ini, konsep *civil society* kurang lebih sama dengan pengertian *gemeinschaft* (paguyuban)⁴¹ yaitu bentuk pengelompokan sosial yang lebih kompleks daripada bentuk keluarga tetapi juga tidak terlalu kaku dan formal seperti lazim dikembangkan oleh negara. Pesan ideologis yang terendap di dalamnya adalah memerdekakan orang atau menumbuhkan pelbagai bentuk penjajahan terhadap kehidupan manusia, sehingga dapat dibangun solidaritas sosial, atau perasaan menjadi satu kesatuan dalam rasa sepenanggungan.

Pembahasan mengenai *civil society* juga terkait dengan eksistensi hak, peluang, dan kemampuan masyarakat. Karena sesungguhnya *civil society* adalah menegakkan kembali the *civil rights* atau menciptakan masyarakat yang di sana negara tidak lagi adi kuasa. Meskipun demikian, bukan berarti bahwa *civil society* menjadikan negara tanpa peran. *Civil society* tetap memandang penting kehadiran negara. Hanya saja tidak seperti pada *political society* yang meletakkan peran negara pada posisi yang sangat dominan. *Civil society* berusaha menciptakan interaksi antara negara dan masyarakat dilekati interdependensi, saling mengisi dan saling menguntungkan satu sama lain.

Nilai penting yang melekat dalam *civil society* adalah partisipasi politik dalam arti peran masyarakat sangat diperhitungkan dalam proses pengambilan keputusan publik atau masyarakat dapat mewarnai keputusan publik. Di samping itu juga ada akuntabilitas negara (*state accountability*) dalam arti negara harus bisa memperlihatkan kepada masyarakat bahwa kebijakan

⁴¹ Piotr Sztomka, seperti dikutip Sunyoto Usman, *Ibid.*

publik yang diambil sesuai dengan ketentuan yang berlaku serta efisien dan efektif.⁴²

Selanjutnya ide *civil society* menghendaki institusi-institusi yang berada pada sektor publik, sektor swasta, maupun sektor sukarela adalah berbentuk forum-forum yang representatif atau berupa asosiasi-asosiasi yang jelas arahnya dan dapat dikontrol. Forum atau asosiasi semacam itu bersifat terbuka, inklusif, dan harus ditempatkan sebagai mimbar masyarakat mengekspresikan keinginannya. Melalui forum atau asosiasi semacam itu, *civil society* menjamin adanya kebebasan mimbar, kebebasan melakukan diseminasi atau penyebarluasan opini publik.

Itulah sebabnya seringkali dinyatakan bahwa *civil society* adalah awal kondisi yang sangat vital bagi eksistensi demokrasi. Kendatipun karakteristik *civil society* bertentangan dengan karakteristik *political society* (yang menempatkan negara pada posisi sentral), namun tidak berarti bahwa *civil society* harus selalu melawan negara atau harus menghilangkan rambu-rambu politik yang telah dibangun oleh negara, jadi status dan peran negara tetap diperlukan.⁴³

Gerakan Sosial

Tom Bottomore⁴⁴ melihat gerakan sosial pada hakekatnya merupakan suatu fenomena masyarakat modern. Istilahnya sendiri baru dipakai pada awal abad ke-19 di Eropa Barat, dan salah satu buku penting

⁴² Sunyoto Usman, *Ibid*, hlm 55.

⁴³ *Ibid*, hlm 56.

⁴⁴ Tom Bottomore, seperti dikutip Yaya Mulyana, *Elit, Masyarakat Sipil dan Politik Lokal: Studi Tentang Gerakan Sosial Pembentukan Propinsi Banten*, Tesis S-2 Ilmu Politik Program Pasca Sarjana UGM, 2001.

mengenai ini adalah karya Lorenz Von Stein "*History of Social Movement in France From 1789 To The Present Day*" dimana gerakan sosial dilukiskan sebagai suatu perjuangan untuk memperoleh kebebasan sosial yang lebih besar yang mencapai puncaknya dalam perjuangan kelas kaum proletar.

Sebagian besar studi mengenai gerakan sosial menawarkan definisi yang hampir sama walaupun dengan titik berat yang berbeda. Blumer⁴⁵ memberi pengertian tentang gerakan sosial sebagai suatu kegiatan bersama untuk menentukan suatu tatanan baru dalam kehidupan. Awal kemunculan gerakan-gerakan sosial ditandai dengan kondisi yang penuh kegelisahan karena perasaan ketidakpuasan terhadap kehidupan sehari-hari dan dikarenakan adanya keinginan dan harapan untuk dapat meraih tatanan kehidupan baru. Sedangkan Turner and Killian⁴⁶ mengemukakan bahwa gerakan sosial adalah suatu usaha bersama untuk meningkatkan atau menentang perubahan dalam masyarakat dimana usaha tersebut memainkan peran.

Sedikitnya ada lima hal menurut Myron Weiner⁴⁷ yang menjadi penyebab timbulnya gerakan sosial ke arah partisipasi yang lebih luas dalam proses politik yaitu: *Pertama*, modernisasi. Komersialisasi pertanian, industrialisasi, urbanisasi yang meningkat, penyebaran kepandaian baca tulis, perbaikan pendidikan dan pengembangan media komunikasi massa. Ketika penduduk kota baru seperti buruh, pedagang dan kaum

⁴⁵ Herbert Blumer, seperti dikutip Yaya Mulyana, *Ibid.*

⁴⁶ Ralph H Turner and Lewis M Killian, seperti dikutip Yaya Mulyana, *Ibid.*

⁴⁷ Myron Weiner, seperti dikutip Gabriel Almond dalam Mochtar Mas'ud dan Collin McAndrew, *Perbandingan Sistem Politik*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 1983.

profesional merasa bahwa mereka dapat mempengaruhi nasib mereka sendiri, maka makin banyak tuntutan untuk ikut dalam kekuasaan politik.

Kedua, perubahan-perubahan struktur kelas sosial. Begitu terbentuk suatu kelas pekerja baru dan kelas menengah yang meluas dan berubah selama proses industrialisasi dan modernisasi, misalnya tentang siapa yang berhak berpartisipasi dalam pembuatan keputusan politik menjadi penting dan mengakibatkan perubahan-perubahan dalam pola partisipasi politik.

Ketiga, pengaruh kaum intelektual dan komunikasi massa modern. Kaum intelektual seperti sarjana, filosof, pengarang dan wartawan sering mengemukakan ide-ide seperti egalitarianisme dan nasionalisme kepada masyarakat umum untuk membangkitkan tuntutan akan partisipasi massa yang luas dalam pembuatan keputusan politik. Sistem transformasi dan komunikasi modern telah memudahkan dan mempercepat penyebaran ide-ide baru tersebut.

Keempat, konflik di antara kelompok-kelompok pemimpin politik. Kalau timbul kompetisi memperebutkan kekuasaan, strategi yang biasa digunakan oleh kelompok-kelompok yang saling berhadapan adalah mencari dukungan rakyat. Dalam hal ini tentu mereka menganggap sah dan memperjuangkan ide-ide partisipasi massa dan akibatnya menimbulkan gerakan-gerakan yang menuntut agar hak-hak ini dipenuhi.

Kelima, keterlibatan pemerintah yang meluas dalam urusan sosial, ekonomi dan kebudayaan. Perluasan kegiatan pemerintah dalam bidang-bidang kebijaksanaan baru biasanya berarti bahwa konsekuensi tindakan-tindakan pemerintah menjadi semakin menyusup ke segala segi kehidupan sehari-hari rakyat. Maka dari itu, meluasnya ruang lingkup aktifitas pemerintah

sering merangsang timbulnya tuntutan-tuntutan yang terorganisir akan kesempatan untuk ikut serta dalam pembuatan keputusan politik.

Sedangkan dilihat dari karakteristik strategik gerakan sosial, Sidney Tarrow dalam *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*, mengemukakan empat kategori utama:

1. Menangkap dan menciptakan kesempatan
 - a. Membuat/memanfaatkan jaringan sosial
 - b. Membangun koalisi
 - c. Menciptakan ruang politik bagi pertautan antar gerakan dan gerakan tandingan
 - d. Menciptakan rangsangan terhadap elit
2. Bertindak atas nama kolektif
 - a. Menantang lawan/elite
 - b. Menciptakan ketidakpastian
 - c. Menciptakan solidaritas
3. Merancang tindakan kolektif
 - a. Menciptakan simbol kultural sebagai budaya tandingan
 - b. Memobilisasi konsensus dan tindakan
 - c. Merancang media atau opini publik
 - d. Merancang strategi gerakan
4. Memobilisasi struktur
 - a. Menciptakan organisasi yang fleksibel
 - b. Melakukan berbagai kampanye dan koalisi
 - c. Menciptakan berbagai dasar baru gerakan
 - d. Menghubungkan tingkat tertinggi (elite) dan paling bawah (massa)

Ada pun Ritzer,⁴⁸ ia melihat ada lima hal yang melekat dalam sebuah gerakan sosial yaitu: *Pertama*, suatu gerakan sosial melibatkan sebagian besar individu yang berusaha memprotes suatu keadaan. Agar dapat dikategorikan sebagai suatu gerakan sosial, maka usaha sejumlah individu tadi harus memiliki persyaratan dasar dari suatu organisasi. *Kedua*, suatu gerakan sosial harus memiliki skope ruang yang relatif luas. Gerakan tersebut mungkin berawal dari skope yang kecil, tetapi akhirnya harus mampu mempengaruhi sebageaian besar warga masyarakat.

Ketiga, gerakan sosial tadi dapat menggunakan berbagai macam taktik untuk mencapai tujuannya. Taktik-taktik tadi bervariasi dari yang sifatnya tidak menggunakan kekerasan sampai dengan yang menggunakan kekerasan. *Keempat*, meskipun dalam gerakan sosial didukung oleh individu-individu tertentu, namun tujuan akhir dari gerakan tersebut adalah merubah kondisi yang ada pada masyarakat. *Kelima*, gerakan sosial tersebut merupakan suatu usaha yang secara sadar dilakukan untuk mengadakan perubahan sosial dan bagi mereka yang terlibat di dalamnya mungkin tidak menyadari segala tindakan-nya, tapi mereka menyadari tujuan utama dari gerakan tadi.

Selain itu, guna melihat permasalahan penelitian secara lebih mendalam, juga digunakan teori fungsionalisme dan konflik untuk menganalisis Islam politik dan strategi gerakan penegakan syari'at Islam dalam studi kasus terhadap Majelis Mujahidin Indonesia sebagai sebuah fenomena politik dalam bingkai gerakan sosial. Teori-teori gerakan sosial pada dasarnya berakar dari

⁴⁸ George Ritzer, dalam Haryanto seperti dikutip Yaya Mulyana, Op. Cit.

dan dipengaruhi oleh teori sosiologi dominan yaitu fungsionalisme dan teori konflik.

Fungsionalisme seringkali juga disebut sebagai "fungsionalisme struktural". Karena pendekatannya pada kebutuhan sistem sosial fungsional yang harus bertemu jika sistem adalah untuk mempertahankan kelangsungan, dan struktur yang berhubungan bertemu dengan kebutuhan-kebutuhan itu. Fungsionalisme melihat masyarakat dan pranata sosial sebagai sistem dimana seluruh bagiannya saling bergantung satu sama lain dan bekerja bersama guna menciptakan keseimbangan. Dengan demikian, keseimbangan merupakan unsur kunci dalam fungsionalisme.

Salah satu proposisi terpenting fungsionalisme adalah akan selalu ada reorganisasi dikarenakan kebutuhan memperbaiki keseimbangan, mereka condong menggunakan nilai-nilai yang dimiliki atau standar sifat yang diterima secara umum sebagai konsep sentral. Fungsionalisme menekankan kesatuan masyarakat dan apa yang dimiliki bersama oleh anggotanya. Itulah sebabnya maka penganut fungsionalisme condong melihat gerakan sosial sebagai negatif yakni menimbulkan konflik yang akan mengganggu harmoni masyarakat.⁴⁹

Sementara itu pendekatan kedua adalah teori ilmu sosial yang justru melihat gerakan sosial sebagai fenomena positif, atau sebagai sarana konstruktif bagi perubahan sosial. Pendekatan ini merupakan alternatif terhadap fungsionalisme, yang dikenal sebagai teori konflik. Teori konflik pada dasarnya menggunakan tiga asumsi dasar: *Pertama*, rakyat dianggap memiliki sejumlah kepentingan dasar dimana mereka akan berusaha keras untuk memenuhinya. *Kedua*, kekuasaan adalah inti

⁴⁹ Mansour Fakih, seperti dikutip Yaya Mulyana, *Ibid.*

dari struktur sosial, dan ini melahirkan perjuangan untuk mendapatkannya. *Ketiga*, akhirnya nilai dan gagasan adalah senjata konflik yang digunakan oleh berbagai kelompok untuk mencapai tujuan masing-masing, ketimbang sebagai alat untuk mempertahankan identitas dan menyatukan tujuan masyarakat.⁵⁰

Tahap-Tahap Gerakan Sosial

Setiap gerakan sosial lahir pada dasarnya merupakan suatu proses akumulasi yang panjang dan melibatkan banyak faktor. Dan ketika suatu gerakan sosial meletus juga mengalami berbagai proses atau tahapan sampai pada akhirnya ia berhasil atau gagal mencapai tujuan. Ketika suatu gerakan sosial gagal dalam satu tahap, mungkin ia akan menjadi akhir segalanya, tapi dalam banyak kasus ia justru semakin mengumpulkan atau menjadi "bom waktu" yang akan meledak kembali dalam ruang dan waktu yang lain yang mungkin lebih besar lagi.

Secara teoritik, setiap ilmuwan tidak ada kesamaan dalam merumuskan tahap-tahap suatu gerakan sosial, tetapi tetap mempunyai benang merah yang sama. Neil J. Smelser⁵¹ misalnya menyatakan terdapat enam tahap perkembangan suatu gerakan sosial yaitu: *Pertama*, *structural conduciveness*, menunjuk pada suatu kondisi atau keadaan yang memungkinkan munculnya suatu gerakan sosial.

Kedua, *structural strain*, muncul sebagai hasil beberapa perubahan pendek. Menurut Smelser, bahwa ambiguitas, deprivasi, konflik dan kesenjangan adalah merupakan tipe-tipe utama *structural strain*. Dimana individu

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Neil J Smelser, dalam Marx N Hagopian seperti dikutip Yaya Mulyana, *Ibid.*

atau kelompok merasa kehilangan makna hidup. Tahap ini memberikan landasan bagi perluasan kepercayaan umum yang diidentifikasi sebagai sumber ketegangan dan respon untuk mengatasinya. Tahap ini juga memberikan diagnosis sementara terhadap keterpurukan sosial. Maka dalam proses ini, gerakan sosial tengah dalam proses pembentukan.

Ketiga, spread of generalized belief, sebagai kesinambungan dari *structural strain*. Proses ini memberikan diagnosis singkat atas terjadinya berbagai keterpurukan sosial. Sebelum kepercayaan umum ini muncul, setiap individu telah merasakan penderitaan dan isolasi kenyataan yang memilukan. Sekarang akar penyebab kekecewaan itu telah ditemukan, meskipun tentu merupakan kesimpulan simplistis, tapi jelas sebuah gerakan sosial kemudian terbentuk. *Keempat, precipitating factors*, baik karena faktor kerusakan, kejatuhan ekonomi ataupun yang lainnya, memberikan bukti konkret terhadap substansi kepercayaan umum sehingga melahirkan gerakan sosial yang bersifat spontan.

Kelima, mobilization of participants for action, merupakan tahap setelah berlangsungnya suatu peristiwa yang menyulut sentimen dan rasa solidaritas massa. Dengan adanya peristiwa tersebut, maka massa atau anggota masyarakat dibujuk untuk terlibat dalam suatu gerakan. Dalam hal ini peran yang dipunyai pemimpin untuk memobilisir dan mengorganisir massa sangatlah penting. Tanpa adanya pengaruh dari pemimpin terhadap anggota masyarakat untuk bergerak, maka akan mudah sekali rintisan munculnya suatu gerakan sosial dapat digagalkan.

Keenam, application of social control, adalah determinan berikutnya dari suatu gerakan sosial. Kontrol sosial pada umumnya dilakukan oleh mereka yang

memegang kekuasaan yang ada pada tangan penguasa digunakan untuk menghancurkan gerakan atau justru kontrol sosial tadi menjadikan gerakan sosial tersebut semakin berkembang, dimana solidaritas para pengikut gerakan semakin tinggi.

Berbeda dengan itu, Blumer⁵² juga mengidentifikasi lima tahapan perkembangan suatu gerakan sosial yaitu: *Pertama*, agitasi, dimana ia berperan paling signifikan dalam permulaan suatu gerakan sosial. Agitasi beroperasi dalam dua situasi yaitu situasi adanya penyimpangan, ketidakadilan sosial, diskriminasi sosial, serta situasi keresahan dan kekecewaan masyarakat.

Kedua, pengembangan *esprit de corp*, untuk mengorganisir perasaan senasib sepenanggungan dalam rangka membangun antusiasme kelompok. *Ketiga*, pengembangan moral. *Keempat*, pengembangan ideologi kelompok. *Kelima*, peran taktik untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang ingin dicapai. Sementara itu Dawson and Gettys⁵³ melihat ada empat tahapan gerakan sosial yaitu tahap ketidakpuasan sosial, tahap *popular exitement*, tahap formalisasi, dan tahap institusionalisasi.

Syarat-Syarat Gerakan Sosial

Hakekat dari suatu gerakan sosial pada dasarnya adalah berhasilnya suatu perubahan ke arah yang dikehendaki. Dan keberhasilan itu sangat tergantung pada sejauh mana kekuatan dari mereka yang menginginkan perubahan itu ketika berhadapan dengan kekuatan status quo. Persyaratan lain seperti dikatakan Timur Mahardika⁵⁴ yaitu: *Pertama*, gerakan tidak mem-

⁵² Herbert Blumer, dalam Barry McLaughlin seperti dikutip Yaya Mulyana, *Ibid*.

⁵³ CA Dawson and WE Gettys, seperti dikutip Yaya Mulyana, *Ibid*.

⁵⁴ Timur Mahardika, seperti dikutip Yaya Mulyana, *Ibid*.

biarkan dirinya dalam situasi stagnan, sehingga upaya untuk memperkembangkan terus dilakukan. Gerakan atau elemen gerakan tidak menjadikan dirinya sebagai benda mati, tetapi harus bisa menciptakan bagi gerakannya. *Kedua*, adanya organisasi yang kuat dengan jaringan kerja yang luas, menjadi penopang dan memiliki kemampuan mengorganisir dukungan rakyat.

Ketiga, perlunya kedisiplinan dalam perekrutan agar pendukung gerakan adalah mereka yang benar-benar memaknai "ideologi gerakan". *Keempat*, organisasi gerakan senantiasa mengembangkan mesin kaderisasi dan ekspansi yang tidak pernah berhenti. *Kelima*, gerakan perlu mengembangkan atribut tersendiri, baik dalam rangka untuk memperkuat konsolidasi maupun sebagai perekat sosial di antara para partisipan. *Keenam*, pada umumnya proses pencapaian tujuan tidak berjalan cepat, tetapi kerap kali memakan waktu hingga beberapa dasawarsa. Dalam konteks inilah, gerakan perlu membuat rumusan yang lebih jelas mengenai masa depan yang dituju, sehingga partisipan dapat menangkap dengan jelas ke arah mana energi mereka hendak ditujukan.