

RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA
Pertautan Ideologi Politik Kontemporer dan Kekuasaan

Pengantar
Prof. Dr. Sunyoto Usman, MA

Penulis
Dr. Zuly Qodir

Editor
Hasse J.

Penerbit
PUSTAKA PELAJAR, 2014

PengantarPenulis

Indonesia itu multi kultur, multi religious dan multi etnis. Hal ini merupakan dictum yang tidak bisa ditolak keberadaannya. Terdapat banyak varian dalam Islam Indonesia juga tidak dapat disangkal keberadaannya. Seorang pengamat tentang Islam Indonesia, Robert Hefner, misalnya, sangat apresiatif terhadap Islam sehingga sering dikatakan terlalu "memuji Islam Indonesia". Tetapi mungkin benar adanya, sebab Islam Indonesia memang berbeda dengan Islam Arab dan Islam di Negara-negara Afrika dan semenanjung Sahara. Islam Indonesia memiliki kultur dan ciri tersendiri dibandingkan dengan Islam ditempat lainnya yang sama-sama beragama Islam.

Tema radikalisme agama tentu bukan tema baru. Telah banyak yang menulis tentang tema ini. Namun demikian, saya berpikir bahwa tema radikalisme tetap penting dan perlu dikembangkan terus-menerus oleh banyak orang atau penulis dari semua generasi. Hal ini sekaligus juga

menandakan bahwa tema radikalisme agama merupakan tema yang penting dibahas dalam banyak perspektif. Perspektif sosiologi adalah perspektif yang saya gunakan dalam karangan buku ini. Tentu akan berbeda ketika penulis mempergunakan perspektif teologis atau fikih misalnya. Tetapi itulah kekayaan yang dapat diambil sebagai perspektif dalam menulis suatu karangan populer, akademik maupun ilmiah non populer, seperti untuk tulisan di jurnal misalnya.

Seluruh tulisan dalam karangan ini saya dedikasikan kepada para penggerak antar iman, aktivis demokrasi dan HAM, para jurnalis pro perdamaian, aktivis akar rumput tentang perdamaian dan hubungan antara agama. Tentu saja karangan dalam buku ini juga saya dedikasikan kepada guru-guru saya baik yang memberikan kuliah di dalam kelas, memberikan ceramah dalam seminar, pelatihan, para mahasiswa pascasarjana tingkat master dan doctor. Kepada mereka semua karangan dalam buku ini diharapkan memberikan tambahan bahan bacaan tentang tema radikalisme agama, lebih khusus radikalisme dalam konteks Islam di Indonesia.

Karangan dalam buku ini saya kembangkan dari penelitian di beberapa tempat dan waktu yang berbeda, juga dari beberapa presentasi di sebuah seminar. Sebagian telah diterbitkan di jurnal, dengan berbagai penambahan data dan analisis, namun dengan tema besar terkait agama dan radikalisme yang dalam lima tahun terakhir berkembang pesat di Indonesia, selain juga mendapatkan respon yang sangat luas dari berbagai pihak, termasuk aparat keamanan, kehakiman, dan tentara. Bukti respons aparat keamanan adalah dibentuknya *DENSUS 88* khusus memerangi radikalisme agama yang disinyalir mengarah pada perbuatan terorisme, sebab makna radikalisme adalah makna yang negative bukan makna positif dari kaum beragama di Indonesia.

Saya berusaha memberikan kajian atas tema radikalisme agama di Indonesia dalam pertarungannya dengan hadirnya ideology politik kontemporer sehingga agama turut pula mewarnai dalam perdebatan dan aktivitasnya. Ideologi politik seperti liberalism, kapitalisme lanjut dan demokrasi liberal adalah hal yang dianggap perlu direspons oleh kelompok agama dengan gerakan yang "radikal" sehingga tidak membuat keropos bangsa ini. Bahkan yang lebih radikal adalah perlunya system politik, hukum, ekonomi dan kultur yang lain sama sekali dari system yang sedang berlangsung di Indonesia. Model meresponnya ternyata beragam dan membuahkan hasil yang juga beragam, sehingga agak sulit untuk

memberikan penjelasan tunggal tentang radikalisme di Indonesia dari tahun ketahun. Hal yang mungkin adalah multi perspektif.

Karangan dalam buku ini berdasarkan kajian lapangan, kajian literature (*literature review*), wawancara mendalam, diskusi terfokus, diskusi santai dengan para informan sehingga tidak mengesankan sedang wawancara, tetapi memberikan penceritaan tentang sesuatu yang saya bahas untuk mendapatkan bahan dan gambar yang jelas tentang suatu topic tertentu. Kepada para informan yang telah bersedia memberikan keterangan dengan santai, tanpa interupsi akademik, dan mengalir saja tentu tidak ada kata lain kecuali penghargaan yang tinggi atas ketulusannya.

Tentu saja tulisan dalam karangan ini “terlalu sedikit” dan bahkan mungkin “terlalu sederhana” untuk memberikan penghormatan saya kepada para punggawa dalam aktivitas dialog antara agama di Indonesia, tetapi niat saya sederhana saja melanjutkan dialog yang telah mereka tuangkan dalam berbagai naskah dan berbagai aktivitas di Indonesia. Kepada mereka semuanya, tentu saja saya harus menghargai tentang orisinalitas dan keahliannya. Oleh sebab itu, karangan dalam buku ini, tidak ada maksud lain yakni berhikmah untuk memberikan PENGHORMATAN AKADEMIK kepadapara guru, penggerak, aktivis dan pelanjut gerakan dialog antar agama dan antariman di Indonesia yang sampai saat hemat saya masih terus dibutuhkan, tidak boleh berhentian dipadamkan. Kepada mereka semua, baik yang telah mencapai usia “dewasa” dan tetap mampu berkarya secara gemilang saya harus memberikan apresiasi yang tidak kecil. Kepada para kaum muda juga harus diberikan apresiasi atas keberaniannya melanjutkan aktivitas yang telah disemaikan oleh para pendahulunya. Amal saleh dari para penggagas dan penerus tentu akan menjadi catatan tersendiri dari Tuhan yang memang maha baik.

Dengan terbitnya buku ini yang bertujuan memberikan tambahan bacaan dalam tema *Ideologi Politik Kontemporer* dengan tema khusus *Radikalisme Agama* saya kembali harus berterima kasih kepada banyak pihak yang telah membantu melancarkan terbitnya naskah ini. Tanpa bantuan mereka agaknya mustahil terbit kembali karangan saya yang bisa dibilang sederhana saja. Kepada Sri Roviana, sebagai istri yang sangat baik kepada saya selalu memberikan ketenangan dan motivasi ketika saya Lelah dan seakanakan akan “lari” dari kebiasaan menulis. Kepada anak-anak saya, Rizvi Nahar dan Silmi Mutiara selalu memberikan waktu pada saya untuk berbuat sesuatu seperti menulis, dengan caranya mereka mengerti pekerjaan ayahnya.

Sekali lagi kepada guru saya harus saya haturkan terimakasih. Prof. Irwan Abdullah, Prof. Bilveer Singh, Prof. BuyaSyafii, Prof. Amin Abdullah, dan Prof. Munir Mulkhan selalu mendorong saya agar terus berkarya dalam kondisi apapun. Kata mereka menulis atau berkarya adalah tanggungjawab dan pekerjaan kita. Saya sendiri kadang malu dengan para guru saya ini, usia mereka terbilang tidak lagi muda, semuanya diatas saya tetapi tetap produktif menulis (berkarya). Ini menjadi cambuk dan spirit yang selalu menjadikan saya tidak boleh menyerah, Lelah apalagi *loyo* dan bosan menulis.

Kepada Prof. SunyotoUsman, yang telah bersedia memberikan kata pengantar dalam buku ini, saya sebagai murid beliau, hanya bisa mendoakan semoga Allah memberikan limpahan ganjaran yang tidak terhingga. Di tengah kesibukannya masih sempat memberikan pengantar, yang saya anggap sebagai bentuk apresiasi dari seorang guru pada muridnya. Pengantar yang telah diberikan memberikan nilai tersendiri pada kajian sosiologi agama yang selama ini saya tekuni.

Kepada kolega saya di Jurusan Ilmu pemerintahan FISIPOL UMY, Dr. Achmad Nurmandi, mantan dekan yang sekarang menjadi disrektor Pascasarjana, bukan saja pemberi semangat pada kolega sesame dosen tetapi sekaligus bak sipir yang selalu mengawasi anak buahnya untuk berkarya. Dr. Suranto, selaku Ketua Jurusan Ilmu Pemerintahan yang tidak memberikan beban kuliah yang banyak sehingga saya bisa menulis disela-sela kewajiban utama memberikan kuliah. Dr. Ulung Pribadidan Dr. Dyah Mutarin di Progam Magister Ilmu Pemerintahan, telah memberi kesempatan untuk saya berdiskusi dalam kuliah dengan mahasiswa program master, sertakawan-kawan di Jurusan Ilmu Pemerintahan.S ituasi yang telah diberikan membuat saya nyaman dan santai sehingga memungkinkan saya berbuat yang lain, diluar kewajiban mengajar di kelas regular. Kepada mereka semua saya haturkan terima kasih, Tuhan pasti akan membalas amal baik kalian semua.

Akhirnya terima kasih kepada Hasse Juba sebagai editor. Penerbit Pustaka Pelajar, Cak Ud, Dwi Agus, Si Jack, Heppy, Diah dan semuanya yang selalu bersedia menerbitkan karangan saya sampai hari ini, sekalipun kadang mereka mungkin tidak enak karena saya tanyakan gimana nasib karangan saya (bukusaya) di Pustaka. Segalake kurangan dalam buku ini adalah tanggungjawab saya secara akademik sebagai penulis.

Berbah, Idul Adha 1434 H/15 Oktober2013

BAB I

PENDAHULUAN

Di awal abad ke-21, pasca runtuhnya Orde Baru, kesempatan politik semakin terbuka yang dimotori oleh gerakan reformasi Indonesia. Hal tersebut juga mendorong gerakan mobilisasi massa secara transparan dalam ruang publik. Hal ini menimbulkan munculnya berbagai macam gerakan sosial secara massif di Indonesia. Perubahan iklim politik pada Orde Reformasi tersebut, berpengaruh juga terhadap perkembangan kehidupan keagamaan masyarakat Islam di Indonesia. Pengaruh ini dapat dilihat dengan semakin menguatnya identitas dan gerakan kelompok keagamaan di luar *mainstream* kelompok keagamaan. Dalam perkembangan gerakan sosial keagamaan tersebut, terdapat tiga aspek yang menonjol, yaitu *pertama*, aspek yang didorong oleh orientasi politis, *kedua* orientasi keagamaan yang kuat, dan *ketiga* orientasi kebangkitan kultural rakyat Indonesia (Syihab, 2002: 94). Adapun dalam pendekatannya, kaum agamawan dan gerakan keagamaan, menurut AS Hikam (1998: 2), menggunakan dua pendekatan yaitu pendekatan “negara” dan pendekatan “masyarakat”.

Terdapat beberapa faktor yang secara bersamaan menggerakkan orang untuk membangun sebuah bangsa yang bersatu. Faktor-faktor tersebut tidak terbatas pada adanya kesamaan pengalaman masa lalu seperti ras, bahasa, dan agama. Selain itu, yang penting pula perannya adalah faktor kondisi sosial yang dirasakan bersama, kemudian membentuk ikatan soliditas dan menyatukan sebuah kelompok masyarakat menjadi suatu

kesatuan yang sadar-diri. Di antara kondisi yang dialami bersama itu, pengalaman paling menyakitkan adalah yang paling kuat pengaruhnya. Dalam kasus di Indonesia yang kaitannya dengan gerakan keagamaan misalnya, tidak mengherankan jika pengalaman menyakitkan berupa kemiskinan, ketidakadilan, dan ketakutan akan hilangnya identitas keagamaan, yang disebabkan oleh kebijakan pelaksana negara, menjadi pendorong paling kuat bagi tumbuhnya gerakan-gerakan sosial keagamaan yang membangkitkan kesadaran kebangsaan rakyat Indonesia (Syihab, 2002: 93).

Selain hal tersebut, faktor pendorong lain tumbuhnya gerakan keagamaan di Indonesia adalah terbukanya kesempatan politik untuk rakyat Indonesia, sehingga mereka dapat melakukan perlawanan dan protes terhadap penyelenggara negara. Aksi kolektif seringkali muncul ketika rakyat menghendaki reformasi besar-besaran yang menimbulkan sistem ekonomi dan politik yang dahulunya tertutup menjadi terbuka lebar. Ini menggambarkan bahwa gerakan sosial terjadi disebabkan oleh perubahan dalam struktur politik, yang dilihat sebagai sebuah kesempatan (McAdam dkk, 1996: 29). Dalam konteks semacam ini, agama sebagai sistem makna ataupun tindakan tidak dapat dipahami hanya sebagai suatu fenomena teologi yang sifatnya normatif. Akan tetapi, agama dijadikan separangkat struktur makna khusus yang memiliki kemampuan menjelaskan, merespons, dan mengkonstruksi kenyataan sosial di dalam konteks waktu dan tempat yang berbeda (Rahardjo, 1999: 3). Agama dapat pula dilihat sebagai suatu sistem pengetahuan yang mampu menjadi suatu 'kontra-diskursus' atau 'kontra-hegemoni' terhadap ideologi dan tindakan-tindakan dominan (Kleden, 1985: 215).

Dalam kehidupan masyarakat Indonesia, berbagai gerakan anti kebijakan negara tentang agama telah berlangsung selama beberapa abad yang lalu. Akan tetapi, gerakan-gerakan sosial dapat terorganisasikan dengan

baik baru benar-benar berkembang pada dekade pertama abad ke-20.¹ Meskipun amat beragam dilihat dari asal-usul dan tujuan khusus pembentukannya, gerakan-gerakan sosial tersebut hendak mencapai tujuan umum yang sama, yaitu menentang berbagai kebijakan dan sistem penyelenggaraan negara. Beberapa di antara gerakan sosial tersebut tidak bersifat politis, sebagian lagi di antaranya lebih tegas menyatakan sifat politisnya, sedangkan yang lainnya lebih bercorak gerakan keagamaan dan kultural. Dalam hal gerakan keagamaan, dapat dibuktikan bahwa gerakan-gerakan keagamaan pernah ada di Indonesia khususnya di Jawa dalam abad-abad ke-19 dan ke-20. Berbagai macam pergolakan keagamaan pun sering dijumpai berkaitan dengan perubahan sosial dengan hal-hal yang menyertainya, termasuk di dalamnya keresahan sosial, mobilitas, dan pertikaian (Kartodirdjo, 1984: 12).

Secara historis agama pada hakikatnya telah memainkan peranan besar dalam menstimulasi aksi-aksi sosial keagamaan untuk melawan sistem kekuasaan, termasuk politik dan ideologi negara yang dominan. Aksi sosial tersebut telah berlangsung sejak zaman kolonial yang hingga saat ini masih terasa dampaknya. Agama telah menjadi kritik sosial dan sekaligus simbol perlawanan rakyat dari segala bentuk penindasan negara. Aksi sosial semacam ini, dapat direfleksikan sebagai model pemberontakan kultural kontemporer yang menentang meningkatnya mekanisme sistem kontrol dan pengawasan oleh negara terhadap masyarakat (Qodir, 2009: 245). Banyak gerakan *millenarian* di Indonesia bermunculan yang didasarkan pada ajaran-ajaran eskatologis agama, misalnya gerakan keagamaan Imam Mahdiisme atau gerakan keagamaan Ratu Adil, yang bertujuan untuk menegakkan

¹ Untuk keterangan mengenai pertumbuhan organisasi-organisasi sekuler dan keagamaan pada dekade-dekade pertama abad ke-20, lihat Anthony H. Johns, "Indonesia: Islam and Cultural Pluralism", dalam John L. Esposito (ed.), *Islam in Asia, Religion, Politics and Society* (Oxford: Oxford University Press, 1987: 203-213).

sebuah masyarakat yang ideal, bebas dari ketidak-adilan sosial dan penindasan yang dilakukan negara (Kartodirdjo: 1984).

Pada akhir-akhir dekade ini, kehidupan beragama di Indonesia yang ditandai dengan semakin beragamnya paham keagamaan, sejumlah gerakan keagamaan baru bermunculan di luar tradisi agama yang *mainstream*, seperti Ahmadiyah, Komunitas Eden, atau juga praktik salat dwibahasa Yusman Roy, dan lain-lain. Munculnya gerakan-gerakan keagamaan baru (*new religious movements*) tersebut memang memicu pro dan kontra dalam pandangan masyarakat. Di satu sisi, ia dianggap penyimpangan dari arus utama tradisi agama yang telah mapan. Sementara di sisi lain, ia justru dianggap sebagai respons kekecewaan terhadap agama *mainstream* yang dianggap tidak lagi berpihak pada kepuasan para pencari kenikmatan spiritualitas (*spirituality seekers*). Para pencari kenikmatan spiritualitas tersebut beranggapan bahwa agama-agama *mainstream* telah gagal memberi ruang bagi perkembangan mental spiritualitas sehingga mereka mencari cara lain untuk memuaskan spiritualitas yang diinginkan.

Terbukanya kran kebebasan berekspresi di era Reformasi (pada tahun 1998), mendorong munculnya berbagai gerakan kelompok keagamaan dan spiritualitas, termasuk kelompok Islam yang mengusung paham dan gerakan keagamaan yang berbeda dari arus *mainstream*. Dalam proses perkembangannya, terdapat beberapa varian gerakan keagamaan *mainstream* yang muncul dalam bentuk organisasi seperti Front Pembela Islam (FPI), Wahdah Islamiyah (WI), Jaringan Islam Liberal (JIL), dan sebagainya. Kemudian, adapula yang muncul sebagai gerakan keagamaan *non-mainstream*, baik dalam bentuk gerakan perkumpulan terbatas maupun komunitas, seperti Al-Qiyadah Al-Islamiyah, Quran Suci, dan Satrio Piningit. Ada pula yang muncul dalam bentuk gerakan individual seperti gerakan shalat dwi bahasa, shalat bersiul (Sumardin), dan gerakan Madi (Sapriillah,

2010), yang semuanya merupakan gejolak keagamaan yang tampak berbeda dengan paham keagamaan *mainstream*.

Dalam praktik kehidupan sosial keagamaan di Indonesia, terdapat beberapa organisasi sosial keagamaan yang menjadi pedoman dalam menjalankan aktivitas keagamaan. Dalam hal ini, Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai organisasi keagamaan yang besar peranannya dan memiliki jamaah dengan jumlah besar, serta menjadi ideologi paling berpengaruh bagi masyarakat Muslim di Indonesia hingga saat ini. Selain organisasi tersebut, terdapat pula organisasi yang menghimpun tokoh agama dan ulama yang dinamakan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Organisasi keagamaan yang ketiga ini sifatnya struktural dan di bawah kendali negara. Inilah yang kemudian dijadikan patokan dan sebagai alat legitimasi untuk mengatur kehidupan dan paham keagamaan di Indonesia.

Pengaruh ketiga organisasi keagamaan tersebut cukup besar baik sebagai norma dan etika dalam aktivitas keagamaan maupun dalam pengaruhnya terhadap kebijakan negara mengenai agama. Ketiga organisasi tersebut dikategorikan sebagai Islam *mainstream* khususnya di Indonesia, sementara kelompok yang berbeda secara ideologi dan aktivitas keagamaan dikategorikan sebagai Islam *non-mainstream*. Islam *non-mainstream* adalah kelompok Islam, tetapi tidak sesuai praktik keislaman yang populer atau berbeda ideologi dari ketiga organisasi sosial keagamaan; NU dan Muhammadiyah atau di luar ketentuan Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Berbicara tentang "gerakan *non-mainstream*" berarti bertolak dari suatu pengertian tentang *mainstream* (aliran induk) itu sendiri; karena gerakan *non-mainstream* adalah gerakan yang memisahkan diri *mainstream* atau arus utama yang berlaku. Tanpa tolok ukur *mainstream*, istilah *non-mainstream* tidak dapat didefinisikan. Untuk menentukan mana gerakan yang bercorak *non-mainstream*, terlebih dahulu harus mendefinisikan *mainstream* yang mapan. Dalam kasus umat Islam Indonesia masa kini, keagamaan

mainstream boleh dianggap diwakili oleh badan-badan ulama yang berwibawa seperti terutama Majelis Ulama Indonesia (MUI), kemudian *Majelis Tarjih Muhammadiyah, Syuriah NU*, dan sebagainya.

Apabila mencari kriteria yang objektif untuk mendefinisikan dan memahami gerakan *non-mainstream*, sebaiknya terlebih dahulu diambil jarak dari perdebatan mengenai kebenaran dan kesesatan, hal ini untuk menghindari stigma negatif terhadap paham keagamaan *non-mainstream*. Gerakan *non-mainstream* tentu saja menganggap dirinya lebih benar daripada lawannya; dan biasanya justru merasa lebih yakin akan kebenaran paham atau pendiriannya. Oleh karena itu, kriteria yang digunakan adalah kriteria sosiologis, bukan teologis. Gerakan *non-mainstream* yang tipikal adalah kelompok atau gerakan yang *sengaja memisahkan diri* dari "mainstream" umat, cenderung *eksklusif* dan seringkali *kritis terhadap para ulama yang mapan* (van Bruinessen, 1992: 3-4).

Dalam pendekatan sosiologis ini, "*mainstream*" atau keagamaan mapan bukan konsep yang mutlak dan abadi, namun konsep yang sifatnya relatif dan dinamis. *Mainstream* adalah paham yang dianut mayoritas umat, atau lebih tepat, mayoritas ulama; dan lebih tepat lagi, golongan ulama yang dominan. Sebagaimana diketahui, sepanjang sejarah Islam telah terjadi berbagai pergeseran dalam paham dominan, pergeseran tersebut tidak lepas dari situasi politik. Dalam banyak hal, *mainstream* adalah paham yang didukung oleh penguasa, sedangkan paham yang tidak disetujui bisa saja dicap sebagai aliran atau paham sesat. Oleh karena itu, gerakan keagamaan *non-mainstream* seringkali merupakan penolakan paham dominan dan sekaligus merupakan gerakan protes sosial atau respons situasi politik. Istilah *non-mainstream* yang dipakai dalam penelitian ini bukan untuk justifikasi komunitas keagamaan tertentu, tetapi istilah ini dipakai untuk mempermudah dan memfokuskan peneliti agar lebih netral pada obyek material yang diteliti.

Berangkat dari asumsi tersebut, studi dalam buku studi hendak menganalisis keberadaan gerakan Islam di luar Muhammadiyah dan NU, mereka kita sebut sebagai satu kasus gerakan Islam *non-mainstream* di Indonesia yang juga merupakan fenomena gerakan keagamaan yang muncul akhir-akhir ini di Indonesia. Gerakan keagamaan *non-mainstream* ini dalam prosesnya, berhasil menjalankan dan melangsungkan ideologi gerakannya. Demikian pula, studi ini mencoba menelusuri faktor yang mempengaruhi munculnya gerakan keagamaan, kemudian bagaimana sistem nilai (agama) yang dapat mempengaruhi perilaku seseorang atau kelompok, baik dalam kehidupan sosial, ekonomi dan politik serta dampak maupun pengaruh dari gerakan keagamaan tersebut. Dalam hal ini, secara ideal, agama dijadikan sebagai acuan bagi jati diri yang memberi makna bagi corak interaksi sosial pada suatu masyarakat.

Persoalan-persoalan Kajian

Dalam kehidupan sosial, agama sering muncul dan digunakan dalam interaksi sosial sesuai dengan tujuan dan kepentingan para penganut agama yang bersangkutan. Dalam hal ini, atribut keagamaan sebagai acuan jati diri dapat disimpan dan diaktifkan sesuai dengan motivasi, interaksi, dan kondisi sosial dari konteks masyarakat yang dihadapi. Sejalan dengan ini, jati diri keagamaan dapat dilihat sebagai variabel tergantung sedangkan motivasi pelaku dan corak interaksi atau kondisi sosial adalah variabel bebasnya (Suparlan, 1999).

Dalam konteks Indonesia pada umumnya, dan masyarakat Islam pada khususnya terdapat banyak kelompok gerakan sosial yang merupakan media penentangan yang bernuansa agama. Pada konteks ini, tidak banyak kajian gerakan keagamaan yang berangkat dari konteks mikro yang menjadi akar sekaligus basis mobilisasi sosial bagi sebuah gerakan reformasi keagamaan. Oleh karena itu, studi ini lebih fokus pada gerakan radikal sebagai gerakan

keagamaan *non-mainstream*, di mana dalam gerakannya Islam diperjuangkan bukan sebagai konsep agama, tetapi sebagai ideologi total (*kaffah*) sesuai yang dipraktikkan pada zaman rasulullah atau menjalankan *Sunnah Rasul* secara keseluruhan. Hal ini merupakan gerakan keagamaan yang menjadi jangkar dan medan transformasi sosial yang berpotensi memunculkan kontroversi di kalangan masyarakat.

Hal yang sesungguhnya sangat menarik adalah karena di Jawa seperti dikemukakan Mansour Fakih merupakan persemaian berbagai macam gerakan sosial, dari yang paling kiri, sampai yang paling kanan. Dalam bahasa lain dapat dikatakan bahwa Surakarta merupakan lahan yang subur untuk tumbuhnya gerakan radikal Islam dan komunisme Kiri (Fakih, 2007).

Untuk mendalami persoalan yang ada, dalam kajian buku ini dibatasi pada permasalahan pokok, mengapa gerakan Islam *non-mainstream* sebagai radikalisme agama yang berhasil menjalankan ideologi gerakan dan eksis dalam melangsungkan aktivitas keagamaan di tengah masyarakat Indonesia yang dikenal sebagai pemeluk Islam inklusif dan toleran. Sementara itu, negara dalam hal ini pemerintah pusat hingga pemerintah daerah telah membuat aturan dan mengawasi bahkan membatasi aktivitas gerakan keagamaan *non-mainstream* semacam ini, sehingga gerakan ini tersubordinasi oleh kebijakan dan dominasi negara kemudian memilih menjadi kelompok *subaltern* yang memisahkan diri dari arus *mainstream* keagamaan di Indonesia.

Beberapa persoalan pokok tersebut dielaborasi ke dalam sub-sub kajian yang secara inheren hendak dikemukakan dalam setiap bab mengenai siapakah sebenarnya para aktor, pengikut, dan komunitas gerakan Islam radikal tersebut; bagaimana paham keislaman yang dianut dan dikembangkan gerakan radikal di Indonesia; bagaimana gerakan yang dilakukan oleh kaum radikal dalam mengembangkan paham dan gerakannya; serta bagaimana gerakan radikal melakukan institusionalisasi/pelembagaan

paham dan gerakan keagamaan dalam masyarakat Islam Indonesia. Inilah yang akan menjadi kajian dalam buku ini sehingga memungkinkan adanya pemahaman yang komprehensif dari sub-sub bab yang disusun dalam beberapa bab dalam buku ini.

Dimensi Tujuan dan Manfaat Kajian

Tujuan umum kajian ini adalah untuk mengeksplorasi dan menganalisis praktik gerakan keagamaan gerakan Islam non mainstream di Indonesia yang masih melangsungkan gerakan keagamaannya, dan mengetahui orientasi ideologi dan teologi yang mendasari gerakan keagamaan mereka. Dengan jawaban terhadap permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini, diharapkan dapat ditemukan gambaran komprehensif terhadap praktik keagamaan dan ideologisasi gerakan keagamaan khususnya terhadap komunitas keagamaan Islam yang diindikasikan radikal. Pemahaman mengenai komunitas keagamaan ini menjadi penting, karena digambarkan bagaimana mereka sebagai gerakan keagamaan *radikal mampu* beradaptasi dan bernegosiasi di tengah dominasi negara dan merespons ajaran agama *mainstream* pada khususnya dan masyarakat Islam pada umumnya. Sebagai daerah yang dikenal kuat basis keagamaannya yang mayoritas Muslim, peranan ajaran Islam masih sedemikian kuat dalam mempengaruhi gerakan keagamaan. Oleh karena itu, tidak berlebihan bahwa dalam kajian buku ini pula diungkapkan strategi yang dilakukan komunitas Islam *non-mainstream* dalam menghadapi peluang dan tantangan di tengah masyarakat global. Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa respons masyarakat Islam terhadap keberadaan gerakan keagamaan ini, mewakili respons masyarakat Indonesia pada umumnya.

Kajian dalam buku ini mencoba menggali konsepsi keberadaan gerakan keagamaan Islam *non-mainstream* yang hingga saat ini masih eksis dalam kaitannya dengan kehidupan umat, termasuk di dalamnya kehidupan

sosial-ekonomi. Oleh karena itu, memahami mereka bukan saja dari pendekatan agama, tetapi juga dari pendekatan kondisi sosial-historis. Dengan memperlihatkan sejauhmana konsistensi mereka dalam melangsungkan gerakan keagamaannya. Studi ini ingin melihat corak dan strategi yang digunakan oleh para eksponen gerakan keagamaan dalam melakukan reposisi dan refleksi terhadap gerakan-gerakan keagamaan baik yang telah di-*framing* pada tataran gagasan maupun praksisnya. Selanjutnya, strategi *framing* tersebut dijadikan sebagai modal sosial (*social capital*) untuk melangsungkan akativitas keagamaannya.

Untuk hal yang bersifat praktis, kajian dalam buku ini merupakan deskripsi dan penjelasan tentang aspirasi, persepsi, kehendak, gagasan, cita-cita, dan pemikiran tentang tatanan masyarakat yang diilhami oleh semangat keagamaan di Indonesia pada umumnya, dan Islam pada khususnya yang juga menjadi obyek kajian buku ini. Dengan deskripsi dan penjelasan ini para pengambil kebijakan dapat mengambil manfaat, dan para penganut agama lain dapat memperoleh pengetahuan tentang pandangan, aspirasi dan cita-cita komunitas gerakan keagamaan yang pada gilirannya dapat menjadikannya landasan sikap positif untuk saling mengerti dan memahami satu dengan lainnya.

Manfaat dari kajian ini adalah memberikan sumbangan untuk menambah kekayaan khazanah ilmu pengetahuan di bidang keagamaan dalam kaitannya dengan gerakan sosial masyarakat yang masih tersembunyi di balik realitas kehidupan masyarakat di Indonesia, khususnya masyarakat Islam. Kajian semacam ini pula sangat penting untuk menambah wawasan keilmuan khususnya bagi kalangan akademisi, sekaligus menjadi bahan renungan yang mendalami proses pembelajaran terhadap sejumlah eksistensi kemanusiaan secara lebih luas. Eksistensi manusia tersebut, baik menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama

manusia serta manusia dengan alam sekitarnya guna kelangsungan kehidupan manusia itu sendiri.

Selain itu, kajian ini juga menambah pengetahuan mengenai faktor munculnya dan eksistensi sebuah gerakan keagamaan, sehingga pemahaman tidak hanya terkonsentrasi pada satu dogma gerakan agama atau budaya saja, meskipun dasar-dasarnya masih mempunyai kesamaan. Terkait dengan hal ini, diharapkan mampu memikirkan kembali sejarah panjang munculnya gerakan keagamaan. Relasi antara agama, budaya, dan politik/negara, agar tidak terjadi benturan yang memicu lahirnya penentangan. Semuanya terjadi dari sebuah proses yang panjang yang belum berakhir dan masih berjalan hingga sekarang ini sesuai dengan konteks masyarakat. Oleh karena itu, tidak menutup kemungkinan penelitian ini dapat dijadikan acuan dalam proses kemunculan gerakan keagamaan.

Kajian-kajian Sebelumnya

Banyak studi mengenai gerakan sosial di Indonesia terutama menyangkut gerakan-gerakan keagamaan, baik di masa kolonial, pasca-kolonial, Orde Lama, Orde Baru, maupun masa Reformasi sekarang ini. Sejak pra dan masa kolonial misalnya, banyak sekali gerakan sosial yang berdasarkan agama sebagai sebuah penegasan pengingkaran terhadap hegemoni negara dan penegasan identitas politik mereka. Beberapa studi yang telah dilakukan oleh para akademisi yang dijadikan acuan dan berkaitan dengan penelitian ini adalah sebagai berikut:

Sebelum dijelaskan mengenai gerakan sosial keagamaan, terlebih dahulu dipaparkan istilah gerakan sosial yang menjadi konsep dasar dalam penelitian ini. Salah satu sejarawan yang pertama kali memakai istilah gerakan sosial adalah Eric Hobsbawm sebagaimana dikutip oleh Burke (2003: 132) di mana dalam studinya mengkaji tentang bentuk-bentuk kuno gerakan sosial abad ke-19 dan ke-20. Pada saat itu, terjadi penentangan

terhadap sebuah kebijakan pemerintah berubah menjadi perlawanan terbuka atau semacam 'gerakan sosial' di tengah masyarakat. Penentangan semacam ini muncul di kalangan sosiolog Amerika pada tahun 1950-an. Dalam studi ini Hobsbawm menceritakan para bandit hingga orang-orang yang percaya akan segera datangnya era millenium (zaman kebenaran dan kebahagiaan). Studi ini kemudian yang menjadi acuan oleh beberapa studi tentang gerakan sosial khususnya gerakan millenarian. Studi ini merupakan karya gabungan para antropolog, sosiolog, dan sejarawan. Namun studi ini lebih banyak dikemukakan mengenai gerakan sosial secara umum, dan hanya diungkapkan bentuk-bentuk kuno dari gerakan sosial, tetapi studi ini diperlukan sebagai pengantar untuk memahami gerakan sosial.

Mengenai gerakan keagamaan telah banyak pula dilakukan. Misalnya Sartono Kartodirdjo (1984: 9-10) telah melakukan penelitian mengenai gerakan-gerakan keagamaan di Jawa yang tumbuh pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, di mana studi ini menitikberatkan pada jejak Ratu Adil di Jawa. Dalam penelitian tersebut, ditemukan banyaknya gerakan-gerakan keagamaan yang bercorak *millenial* di Indonesia. Gerakan-gerakan tersebut diberi nama dengan berbagai macam, yaitu gerakan juru selamat (*messianisme*), Ratu Adil (*millenarianisme*), pribumi (*nativisme*), kenabian (*prophetisme*), penghidupan kembali (*revitalisme*) atau menghidupkan kembali (*revivalisme*).

Hal ini dapat dilihat dari gerakan keagamaan lebih bercorak pada struktur-struktur ajaran Ratu Adil atau penantian datangnya juru selamat (Kartodirdjo, 1984: 9). Dapat pula diamati pada peristiwa Nyi Aciah, 1870-1871; gerakan Amat Ngaisa atau gerakan Kobra, 1871; peristiwa Jasmani, 1888; dan peristiwa Tangerang, 1924 yang semua ini merupakan jejak gerakan keagamaan di Indonesia pra dan pasca kolonial (Kartodirdjo, 1984: 11). Dalam kajian ini nampaknya hanya merupakan studi pendahuluan, atau sekedar memperkenalkan kepada peminat sejarah agar tidak melupakan

peristiwa-peristiwa kecil yang merupakan gerakan sosial untuk dijadikan obyek studi. Karena itu dengan memberikan alasan kekurangan sumber-sumber, ia tidak berkehendak mengungkapkan faktor-faktor penyebab, tetapi berusaha menelusuri gerak-gerakan keagamaan itu secara historis yang terjadi di berbagai daerah di Jawa kemudian membandingkan peristiwa-peristiwa tersebut.

Pada masa reformasi Dawam Rahardjo (1999) menulis tentang gerakan keagamaan dalam penguatan *civil society* yang melakukan fokus analisis terhadap visi setiap gerakan LSM dan Ormas yang berbasis keagamaan dalam proses penguatan masyarakat madani. Dalam konteks ini, Rahardjo mengetengahkan perbandingan tentang visi, strategi, konsep, dan program LSM dan Ormas tersebut di dalam pemberdayaan masyarakat. Oleh karena itu, pada gilirannya penelitian ini dapat menumbuhkan suatu sistem nilai keagamaan yang bisa berfungsi sebagai sinergi dan visi bagi proses penguatan *civil society*. Penelitian ini pula dapat menghasilkan format baru gerakan keagamaan yang dianggap lebih kompatibel dengan visi demokrasi dan etos masyarakat madani. Namun penelitian ini hanya menitik-beratkan pada pengaruh nilai keagamaan yang bersinergi dalam program kerja LSM guna terciptanya masyarakat madani atau *civil society* yang kuat.

Penelitian Alwi Syihab (2002) tentang *Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Misi Kristen di Indonesia*. Studi ini menyoroti kelahiran gerakan Muhammadiyah dan lingkungan tempat organisasi beroperasi. Dalam pembahasannya, Syihab berupaya melihat gerakan Muhammadiyah dalam konteks gerakan-gerakan sosial ketika masa awal berdirinya, serta mengungkap faktor-faktor yang mendasari pembentukan gerakan Muhammadiyah, di mana proses terbentuknya disebabkan karena isu adanya penetrasi missionaris Kristen yang menyebarkan misi Kristen di Indonesia. Ini mengasumsikan bahwa sebuah gerakan keagamaan muncul ketika terjadi tekanan yang merupakan ancaman bagi kelangsungan

kehidupan beragama. Penelitian ini lebih difokuskan pada dampak penetrasi missionaris Kristen dalam kemunculan gerakan keagamaan.

Situmorang (2007) dalam bukunya *Gerakan Sosial* yang menawarkan corak gerakan sosial baru (*New Social Movement*) mengambil studi kasus beberapa contoh perlawanan masyarakat di Indonesia. Dalam buku ini, Situmorang melakukan beberapa pendekatan teori gerakan sosial dan menjelaskan teori tersebut yang telah mengalami perkembangan pada dekade 60-an dan semakin pesat ketika memasuki abad ke-21 ini. Dalam hal ini, kemunculan gerakan-gerakan sosial baru ditandai dengan semakin beragamnya pelaku dan aktor gerakan sosial seperti mahasiswa, kalangan profesional, dan perempuan yang tidak lagi menjadi forto-polio buruh dan petani. Adapun isu yang hendak dicapai seperti hak asasi manusia, demokratisasi, perempuan, lingkungan hidup, dan ketidak-adilan, membuat studi gerakan sosial bergeser, dari terpusat menjadi menyebar ke berbagai pusat-pusat disiplin ilmu, baik di kalangan akademisi maupun para pelaku perubahan. Di dalam pembahasan buku ini digambarkan bahwa gerakan sosial muncul bukan lagi karena tekanan-tekanan. Akan tetapi, lebih kepada kondisi politik dan sosial-ekonomi yang semakin terbuka, sehingga mengakibatkan gerakan-gerakan sosial dapat mengambil kesempatan tersebut.

Hasil penelitian Zuly Qodir (2009) yang dikumpulkan dari pengalaman penelitian dan pengamatan menulis di berbagai tempat dan kesempatan di Indonesia yang diberi judul *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman*, menggambarkan sekelompok gerakan keagamaan (Islam) yang berskala kecil mampu mempengaruhi gerakan keagamaan yang lebih besar dalam mencapai tujuan politiknya. Penulis mengambil beberapa kasus dalam aksi-aksinya dengan mengatasnamakan agama sebagai asas dalam perjuangan politiknya. Di mana kelompok keagamaan yang besar seperti Muhammadiyah dan NU telah dimasuki oleh gerakan keagamaan yang

bertujuan politik. Mereka menjadikan basis keagamaan besar tersebut sebagai legitimasi gerakan politiknya. Di sini dapat dilihat bahwa sebuah gerakan keagamaan muncul dengan tidak menampakkan diri secara jelas, tetapi gerakan tersebut mampu memasukkan ideologinya dengan berafiliasi bersama kelompok keagamaan yang besar. Meskipun dalam penelitian lebih cenderung pada gerakan keagamaan yang bersifat politis. Dalam penelitian ini, masih menitik-beratkan gerakan keagamaan yang bertujuan politik dalam rangka pencapaian kepentingan kelompok. Dalam hal ini, agama digunakan sebagai alat legitimasi gerakan politik.

Meskipun pendekatan gerakan sosial keagamaan tidak disebutkan di atas, namun studi yang meletakkan gerakan sosial yang bernuansa agama dalam kerangka analisis gerakan sosial sudah dirintis dan dapat dirujuk pada beberapa penelitian terdahulu, misalnya, studi Quintan Wiktorowics (2001) dan Carrie Risefsky Wickham (2002) yang mengamati gerakan Salafi dan Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Yordania, serta Noorhaidi Hasan (2002) dan Eko Prasetyo (2003) yang mengkaji Laskar Jihad merupakan contoh-contoh yang membawa gerakan keagamaan ke dalam kerangka analisis gerakan sosial. Kemudian kajian yang dilakukan oleh Syamsul Arifin (2005) dengan mengacu pada ideologi dan praksis gerakan sosial kaum fundamentalis dengan mengambil kasus gerakan Hizbut Tahrir di Indonesia. Di mana kesemua penelitian yang telah dilakukan ini lebih banyak mengamati gerakan Islam yang bertujuan politis.

Studi ini sedikit banyaknya mengambil acuan gerakan-gerakan sosial yang telah dikemukakan sebelumnya, dengan menjadikan kasus gerakan Islam non mainstream sebagai basis analisisnya, yang lebih spesifik dianalisis sebagai sebuah gerakan Islam *non-mainstream*. Dalam teori klasik, gerakan sosial (*social movement*) selalu dilihat sebagai bentuk penyimpangan (*defiance*) terhadap mainstream. Namun dalam periode berikutnya, gerakan sosial sudah mendapat tempat tersendiri dalam teori sosial. Dalam

perdebatan modern saat ini, gerakan sosial selalu dihadapkan dengan teori gerakan sosial baru (*new social movement*). Kehadiran teori terakhir ini dianggap merevisi teori yang pertama karena membawa semangat baru, yakni post-materialisme, namun tetap mengusung libertarianisme, meski asumsi ini ditolak oleh kalangan pendukung teori gerakan sosial.

Gerakan Sosial Keagamaan

Sebelum dibahas mengenai konsep gerakan keagamaan, sebelumnya dalam pembahasan ini terlebih dahulu dijelaskan konsep gerakan sosial, di mana gerakan keagamaan sendiri tidak terlepas dari gerakan sosial atau menjadi salah satu bagian dari gerakan sosial. Secara umum gerakan sosial memiliki definisi yang luas karena beragamnya ruang lingkup yang dimilikinya. Menurut Giddens (1993), gerakan sosial adalah suatu upaya kolektif untuk mengejar suatu kepentingan bersama; atau gerakan melakukan mencapai tujuan bersama melalui tindakan kolektif (*collective action*) di luar lingkup lembaga-lembaga yang mapan. Sejalan dengan ini, pengertian yang hampir sama diungkapkan oleh Tarrow (1998) yang memposisikan gerakan sosial sebagai politik perlawanan yang terjadi ketika rakyat biasa yang bergabung dengan para kelompok masyarakat yang lebih berpengaruh, menggalang kekuatan untuk melawan para elit, pemegang otoritas, dan pihak-pihak lawan lainnya.

Lebih lanjut, Tarrow mengungkapkan bahwa, tindakan yang mendasari politik perlawanan adalah aksi kolektif yang melawan (*contentious collective action*). Tindakan kolektif bisa mengambil banyak bentuk, yang singkat maupun yang berkelanjutan, terlembagakan atau cepat bubar, membosankan atau dramatis. Pada umumnya tindakan kolektif berlangsung dalam institusi ketika orang-orang yang bergabung di dalamnya bertindak untuk mencapai tujuan bersama. Aksi kolektif memiliki nuansa perlawanan ketika aksi dilakukan oleh orang-orang yang kurang memiliki akses ke institusi-institusi

untuk mengajukan klaim baru atau klaim yang tidak bisa diterima oleh pemegang otoritas atau pihak-pihak lainnya yang berlawanan (Putra, 2006: 2).

Sejalan dengan hal tersebut, Rhys H. Williams (dalam Marty dan Appleby, 1994: 786), mendefinisikan gerakan sosial sebagai berikut:

“Social Movements are socially shared activities and beliefs directed toward the demand for change in some aspect of the social order. To the narrow: a social movement is a formally organized group that acts consciously and with some continuity to promote or resist change through collective action”.

Berdasarkan definisi ini, gerakan sosial merupakan gerakan terorganisir yang memiliki cita-cita dan tujuan “melakukan” ataupun “menolak” perubahan secara sadar, kontinyu, dan kolektif terhadap beberapa aspek tertentu dalam tata sosial yang ada. Meyer dan Staggenborg, secara spesifik, mendefinisikan gerakan sosial sebagai gerakan yang menantang atau melawan institusi negara, di mana ia terlibat dalam proses interaksi antara gerakan-gerakan sosial dan perubahan sosial itu sendiri (Michael Peckham, <http://xenu.ca/papers/peckham.html>).

Untuk penyajian dalam studi ini, peneliti menekankan bahwa relasional gerakan keagamaan tidak hanya berhubungan dengan *apparatus* negara, namun juga berkorelasi dengan konteks struktural dalam kompleksitas sosial, ekonomi, dan politik. Dalam banyak kasus, gerakan keagamaan memiliki ketersinggungan dengan agenda-agenda maupun isu-isu sosial yang terkait dengan kepentingan dan hak publik masyarakat. Dengan kerangka ini, gerakan keagamaan mempunyai kekuatan untuk mengartikulasikan kesadaran politik dalam ruang publik tanpa harus melalui mekanisme politik praktis. Ulrich Beck (1994: 22) mengategorikan model

ini sebagai gerakan sub politik (*sub-politics*), atau dalam pengertian lain sebagai gerakan politik non-parlemen.

Adapun dalam studi Hobsbawm (Burke, 2003) gerakan sosial, mencakup segala sesuatu mulai dari kerusuhan yang sifatnya sementara hingga pada organisasi perlawanan yang permanen mulai dari organisasi politik, organisasi masyarakat hingga organisasi mafia. Pada sisi lain, substansi dari studi ini, secara lebih umum nilai dari istilah yang digunakan, adalah terfokusnya perhatian pada karakteristik (misalnya kepemimpinan kharismatik) yang sama-sama menjadi ciri khas dalam proses keberlangsungan sebuah gerakan keagamaan.

Dari acuan konsep kharisma ini dipakai untuk menganalisa fenomena gerakan keagamaan non mainstream yang kita sebut radikalisme Islam. Oleh karena itu, dalam studi ini dipakai pula sebagai kerangka acuan dan analisis yaitu konsep 'kharisma'. Konsep ini diambil dan dikembangkan oleh Max Weber dari para ahli sejarah gereja dan digunakan untuk kajian-kajian politik. Weber mendefinisikan karisma sebagai mutu tertentu yang melekat pada kepribadian seseorang yang menyebabkan ia dianggap sangat luar biasa dan diperlakukan orang sebagai seseorang yang dikaruniai kekuatan supranatural (gaib), seorang manusia super atau setidaknya mempunyai kekuatan atau kualitas sangat istimewa (Weber dan Tucker dalam Burke, 2003: 133). Konsep ini menggambarkan tentang daya tarik seorang pemimpin politik atau agama untuk menarik para pengikut atau untuk menjadi objek pemujaan. Di mana kepemimpinan kharismatik ini dapat mempengaruhi sebuah gerakan keagamaan yang juga menjadi fokus kajian buku ini.

New Religious Movement

Selain konsep yang dikemukakan sebelumnya, *new religious movement* atau gerakan keagamaan baru sebagai bagian yang tidak terlepas

dari gerakan sosial keagamaan diambil sebagai konsep analisis utama. Gerakan keagamaan baru merupakan suatu gagasan yang berusaha menerjemahkan ide-ide keagamaan menjadi kekuatan transformatif untuk menumbuhkan struktur dan tatanan sosial yang baru dan lebih baik; partisipatif, terbuka dan emansipatoris (Rahardjo, 1999: 12). Dalam pengertian ini, ia merupakan suatu cita-cita yang sangat menjunjung tinggi harkat dan harga diri kemanusiaan. Gerakan keagamaan dalam bingkai paradigma transformatif ini memang jalan yang paling manusiawi untuk mengubah sejarah umat kehidupan manusia. Sebab, dalam proses ini yang berlaku adalah pendampingan dan bukan pengarahan, apalagi pemaksaan. Sejalan dengan definisi konsep ini, agama diharapkan berani tampil dalam setiap keadaan, bukan saja untuk menunjukkan hal-hal yang positif, tetapi juga hal-hal yang negatif.

Perjuangan nilai-nilai keagamaan dalam gerakan keagamaan merupakan doktrin yang diyakini berasal dari Tuhan. Ia merupakan stok moral dan daya imperatif yang bersifat transenden. Secara sosiologis, nilai-nilai keagamaan tersebut seringkali berfungsi sebagai cara hidup (*way of life*), pandangan dunia (*world view*), dan bahkan paradigma (*paradigm*), yang selalu memberikan orientasi atau kerangka acuan normatif mengenai bagaimana manusia bertindak dan memahami realitas kehidupannya. Dalam hal ini, kelompok radikal mengaktualisasikan nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Nilai agama berfungsi sebagai kontrol dari semua sisi kehidupan dalam masyarakat.

Berbagai macam konsep yang telah dikemukakan oleh para peneliti sebelumnya, khususnya pada kajian gerakan keagamaan cukup bervariasi istilah yang ditawarkan guna menfokuskan dan mempermudah analisis terhadap obyek yang diteliti, misalnya istilah *New Religious Movements* (Dawson, 2003), *Cults* dan *Normal religion* (Beckford, 2003), kemudian istilah *Marginal Religion* yang dipakai oleh Julia Howell, sekte, aliran kepercayaan

dan lain sebagainya. Dalam kaitannya dengan kajian buku ini maka cenderung dipilih istilah *radikalisme Islam* sebagai konsep yang dipakai sebagai analisis. Meskipun gerakan itu sendiri merupakan salah satu komunitas gerakan keagamaan baru (*new religious movement*), akan tetapi konsep ini masih cukup luas cakupannya dan sifatnya lebih universal, dan belum ada pendefinisian yang cukup jelas, sehingga pemilihan istilah *non-mainstream* lebih untuk menjelaskan fenomena radikalisme seperti gerakan Majelis Tafsir Al-Quran (MTA), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).

Dalam perkembangan studi tentang gerakan sosial maupun gerakan keagamaan, dihasilkan beberapa strategi. Dalam pandangan Suharko (2006), terdapat banyak strategi atau taktik gerakan sosial yang bisa dipakai untuk mencapai tujuan-tujuan dari gerakan sosial. Setidaknya terdapat empat variasi strategi yang memuat garis besar pengertian dan kaidah umum strategi gerakan sosial keagamaan yaitu; isolasi politik (*low profile strategy*), strategi pelapisan (*layering*), strategi advokasi (*advocation*), dan keterlibatan kritis (*critical engagement*), tetapi untuk fokus kajian dalam penelitian ini hanya dipakai dua strategi yang mana strategi tersebut menjadi representasi dari gerakan sosial yang ingin dikaji.

Adapun strategi yang dimaksud adalah, *pertama, low profile strategy* yang menurut Fisher berfungsi sebagai strategi 'isolasi politik', di mana sebuah konteks politik yang refresif dan efektif untuk menghindari kooptasi dari pemegang kekuasaan yang otoritarian. Dalam hal ini, aktor gerakan sosial secara sadar memutuskan untuk mengisolasi diri atau menghindari hubungan dengan agen-agen negara. Ruang untuk mengisolasi diri biasanya ditemukan di tingkat lokal di mana aktor berbasis komunitas aktif dalam rangka mengembangkan atau mengorganisasikan kelompok sosial berdasarkan sumber daya lokal (Bratton, 1989 dalam Putra, 2006: 12).

Kedua, strategi pelapisan yang sesuai untuk organisasi gerakan sosial yang beroperasi di negara-negara berkembang. Fowler sebagai perumus strategi gerakan sosial model ini menyebutnya sebagai *layering* (1997). Strategi seperti ini, sangat membatasi aktivitas otonom di luar pemerintah. Pelapisan adalah pengembangan penyediaan pelayanan yang berorientasi kesejahteraan yang sebenarnya berisikan metode dan aktivitas yang berorientasi pemberdayaan dan transformasi sosial. Dengan strategi ini, gerakan sosial atau gerakan keagamaan seperti dalam kasus Majelis Tafsir al-Quran (MTA) Surakarta bisa menghindarkan diri dari aksi dan intervensi langsung dari pihak-pihak lawan dan juga Majelis Mujahiddin atau pun Front Pembela Islam. Pihak lawan atau pihak di luar komunitas atau kelompok gerakan sosial melihatnya sebagai upaya peningkatan kesejahteraan, sedangkan pihak yang berada di dalam melihatnya sebagai metode pemberdayaan yang kompleks (Fowler dalam Putra, 2006: 12).

Fenomena gerakan sosial keagamaan memang menarik kalangan akademisi. Sebagai lanjutan dalam perkembangan gerakan sosial, muncul istilah *subaltern* yang dipopulerkan oleh Gayatri Spivak, yaitu sebuah gerakan sosial yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang cenderung marginal dalam pengaruh masyarakat dominan. Gerakan *subaltern* merupakan gerakan perlawanan terhadap kelompok dominan yang menghasilkan ideologi baru yang berbeda dengan *mainstream* (Morton, 2005: 158-159). Dalam kaitannya dengan gerakan Majelis Tafsir al-Quran (MTA) Surakarta, MMI, FPI dan sebagainya yang keluar dari jalur ideologi keagamaan Islam yang resmi atau *non-mainstream*, tidak ubahnya seperti kelompok *subaltern*. Gerakan mereka merupakan gerakan subordinasi yang mencoba keluar dari dominasi keagamaan Islam *mainstream*. Ideologi dan praktik keagamaan mereka dicap sebagai penyimpangan dan akan mengacaukan keimanan nasional umat muslim Indonesia. Dalam hal ini, selalu ada pemosisian dalam konstruksi identitas yang melibatkan

hubungan-hubungan sosial antara yang dominan dan yang terdominasi (Udasmoro, 2010: 6). Labelisasi penyimpangan dan pengacauan keimanan tersebut menjadi sebuah istilah yang terlalu hiperbolik, karena sesungguhnya mereka bukan komunitas agama yang agresif dalam melakukan aktivitas keagamaannya. *Subaltern* di sini secara krusial dalam pandangan Spivak, merupakan kelompok pada posisi tanpa identitas (SSSP, 2005: 476).

Sebagai lanjutan perkembangan teori gerakan sosial, Gerakan Sosial Baru (GSB) lahir untuk melengkapi Gerakan Sosial Lama. Istilah Gerakan Sosial Baru atau *New Social Movement* (NSM) menunjuk pada fenomena gerakan sosial yang berkembang sejak pertengahan 1960-an (Suharko, 2006). GSB sendiri sebagai perkembangan terkini dari konsep gerakan sosial hadir untuk mengoreksi prinsip, strategi, aksi ataupun pilihan ideologis yang digunakan gerakan sosial di masa sebelumnya. Gerakan sosial baru merupakan citra cermin sebuah masyarakat baru yang menandakan adanya kebutuhan akan sebuah paradigma baru tentang aksi kolektif, sebuah model kebudayaan alternatif dalam masyarakat, dan kesadaran baru dari gerakan-gerakan untuk menopang masa depan suatu masyarakat (Qodir, 2009: 245). Sejalan dengan ini, Habermas menawarkan konsep gerakan sosial baru yang menitik-beratkan resistensi terhadap kekuatan dominan sistemik. Dalam hal ini, dijelaskan darimana asal mula sebuah gerakan dan dampak struktural apa yang akan ditimbulkan (Agger, 2008: 356-357).

Gerakan Radikalisme Islam

Islamisme adalah tipologi ideologi besar kelima yang menjadi orientasi politik kelompok-kelompok gerakan di Indonesia paska reformasi. Empat tipologi ideologi besar lainnya adalah Kiri-Radikal, Kiri-Moderat, Kanan-Konservatif, dan Kanan-Liberal beserta varian-variannya; keempatnya

itu bersumber dari pemikiran Barat. Kini. Dalam hal ini dikemukakan mengenai tipologi kelima yakni Islamisme. Dalam bahasa Greg Fealy, islamisme dikatakan sebagai gerakan yang bercirikan (1) gerakan kebangkitan Islam dari keterpurukan abad ke-20; (2) sebagai perjalanan dari kafilah (transmisi) Islam internasional yang berideologi fundamentalis global (Fealy, 2007: 23).

Apa itu Islamisme? Secara tradisional, islamisme didefinisikan sebagai Islam yang dipahami secara ideologis. Namun, pengertian ini tidak menyiratkan bahwa islamisme merupakan penerapan agama dalam politik semata. Kelompok islamis memperluas ide tradisional Islam sebagai agama yang mencakup segala dimensi pada masyarakat modern. Dalam pandangan kaum islamis, Islam harus menentukan segala bidang kehidupan dalam masyarakat, dari pemerintahan, pendidikan, system hokum, hingga kebudayaan dan ekonomi. Oleh karena itu, islamisme sebenarnya dapat dikatakan sebagai upaya untuk menegaskan kembali pesan-pesan politik, sosial, ekonomi yang diperjuangkan oleh kalangan islamis, yang diklaim sebagai watak inherent islam itu sendiri, ketimbang merupakan perluasan gagasan politik dan agama (Fealy, 2007: 27).

Paparan bagian ini hendak membedah lebih dalam taksonomi gerakan-gerakan Islam *non-mainstream*, yang dibatasi pada Islam baru, yaitu kelompok-kelompok gerakan Islam yang tumbuh sejak masa reformasi. Alasannya karena kelompok Islam mainstream, seperti NU, Muhammadiyah, Persis, Mathlul Anwar dan sejenisnya, telah banyak diulas; juga karena gerakan Islam baru yang tumbuh di luar jalur mainstream tersebut kehadirannya secara sosial dan politik sangat fenomenal (Said, 2011). Hal ini penting karena ketika masa reformasi muncul, salah satu kekuatan sosial yang tidak terduga adalah menjamurnya gerakan Islam baru di Indonesia. Gerakan-gerakan ini tumbuh di luar mainstream gerakan Islam Indonesia, seperti Muhammadiyah, NU dan sejenisnya. Kemunculannya cukup

mencengangkan karena model gerakannya relatif mampu menarik minat sebagian kalangan Islam di Indonesia.

Secara umum dan tentatif, tumbuhnya gerakan-gerakan baru non-mainstream ini mengambil dua bentuk. Pertama, gerakan non-salafi yang mengikatkan diri dengan semangat mewujudkan doktrin secara kaffah dalam arti literal. Kedua, gerakan salafi yang berusaha mewujudkan cita-cita sosial politik Islam yang berbeda dengan formulasi gerakan Islam mainstream. Dua gerakan ini tumbuh secara bersamaan dan saling bersinggungan, baik dengan sesama gerakan non-mainstream maupun dengan gerakan mainstream (Fealy, 2007: 33).

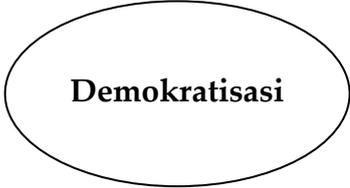
Bentuk gerakan politik kelompok non-mainstream dapat dibagi ke dalam tiga kategori, yaitu jihadis, reformis, dan rejeksionis. Jihadis adalah bentuk aksi politik berupa tindakan kekerasan atas nama jihad. Reformis adalah bentuk aksi politik berupa tekanan terhadap pemerintah tanpa melakukan kekerasan yang akan mengganggu stabilitas nasional dan menuntut hak-hak sektarian. Rejeksionis adalah bentuk aksi politik berupa penolakan terhadap sistem demokrasi dan melakukan tekanan-tekanan terhadap berbagai kebijakan. Selanjutnya akan diuraikan bagaimana gerakan politik kelompok-kelompok non-mainstream dalam praktek, bagaimana bentuknya, dan bagaimana strategi dan langkah-langkahnya (Hasan, 2009; Platzdasch, 2009).

Gerakan-gerakan Islam baru non-mainstream dalam kelompok Non-Salafi adalah Darul Arqam, Jama'ah Tabligh, Ihwanul Muslimin, Isa Bugis, IJABI (Ikatan Jamaah Ahlu al Bait Indonesia), FPI (Front Pembela Islam), DI (Darul Islam), Hizbut Tahrir, dan lain-lain. Sedangkan yang masuk dalam kelompok Salafi adalah MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), Laskar Jihad, Jamaah Islamiyah, dan grup-grup informal seperti Abdul Hakim Haddad, Yazid Jawz, Husein As-Sewed, dan lain-lain; sementara yang masuk kelompok-kelompok Pengajian, di antaranya Daurah, Halaqah, dan lain-lain

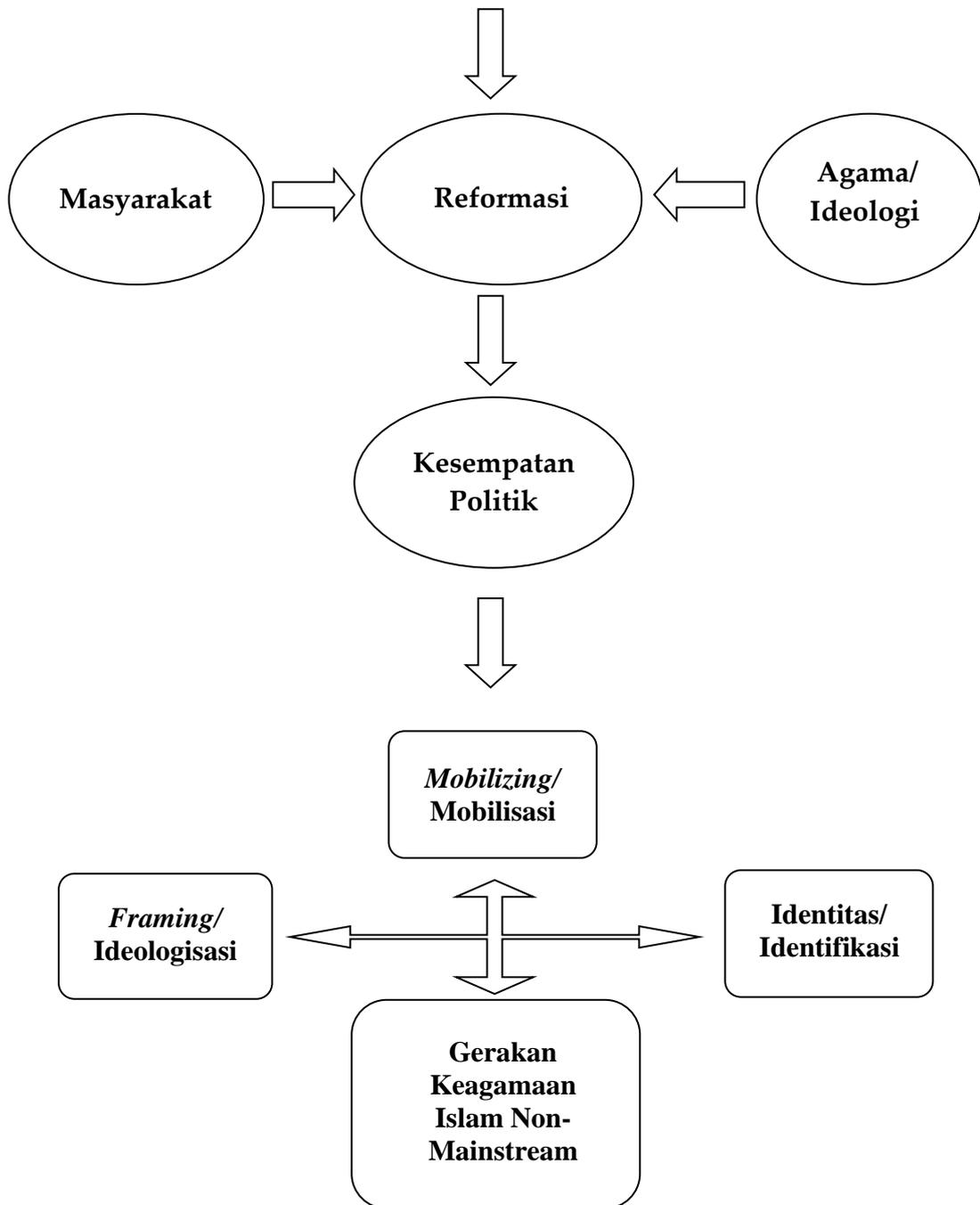
(Said, 2011). Dalam konteks Islam non-mainstream non-politik itulah disertasi ini hendak membahas soal gerakan Islam di Sulawesi Selatan yakni gerakan Islam non-mainstream An-Nadzir.

Penjelasan mengenai Majelis Tafsir al-Quran Surakarta, MMI, FPI dan seterusnya, radikalisme Islam di kampus, radikalisme Islam di sekolah dan radikalisme Islam dikalangan kaum muda sebagai dapat dikatakan sebagai gerakan Islam non-mainstream yang menjadi kajian dalam buku ini, secara konseptual digambarkan sebagaimana berikut.

Framework Munculnya Gerakan Radikalisme Islam



Demokratisasi



Penjelasan Metode Pengkajian

Objek Kajian

Objek kajian dalam ini adalah kelompok gerakan keagamaan Islam di Indonesia, seperti di kampus, sekolah menengah dan kaum muda muslim, dengan fokus pada analisis kasus gerakan ideologisasi radikalisme Islam. Fokus utama kajian adalah bagaimana agama dipahami oleh para eksponen gerakan-gerakan keagamaan tersebut, kemudian diterjemahkan menjadi sebuah visi, dan pada gilirannya diwujudkan secara empiris dalam bentuk program. Dengan demikian, kajian dalam buku ini berusaha menggambarkan sejauh mana nilai-nilai keagamaan yang dihayati dan dipahami mempengaruhi etos gerakan-gerakan mereka serta dampaknya terhadap kehidupan beragama di Jawa. Oleh karena itu, dalam kajian ini dilakukan studi kasus, di mana dilakukan penelusuran untuk beberapa waktu sesuai dengan keperluan atau kebutuhan data yang dibutuhkan dalam menjawab persoalan.

Sekitar Sumber, Bahan dan tipe Kajian

Data yang diperlukan dalam kajian ini adalah data yang bersifat kualitatif. Akan tetapi, beberapa data yang bersifat kuantitatif melengkapi data kualitatif yang diperoleh. Data kuantitatif yang digunakan terbatas hanya pada gambaran daerah, seperti luas wilayah, jumlah eksponen, dan jumlah wilayah yang meliputi objek kajian. Sebagian ahli, masih terjadi perdebatan mengenai kedua data ini. Para peneliti kuantitatif pada umumnya berpandangan positivisme. Sebaliknya, peneliti kualitatif menganut pandangan fenomenologis. Dalam kajian ini, penulis banyak mengarahkan analisis terhadap data kualitatif dengan menggunakan perspektif fenomenologis kemudian dianalisis sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan. Sementara itu, data yang dibutuhkan menyangkut persoalan yang dialami dan dihadapi gerakan keagamaan radikalisme Islam, data yang

diperoleh tidak ditempuh melalui prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya, tetapi diperoleh melalui pengamatan langsung, wawancara, dan diskusi dengan berbagai elemen masyarakat.

Adapun tipologi kajian yang dilakukan yaitu *descriptive-analysis*. Dalam mengamati kasus gerakan keagamaan radikal Islam, dilakukan penggambaran lebih jauh yaitu penelusuran relasi kekuasaan dan sejarah perkembangan kondisi mereka. Tahap awal ini dapat disebut juga sebagai persiapan dan analisis sosial (Abdullah, 2002: 2), di mana penulis menelusuri faktor munculnya dan strategi bertahan gerakan keagamaan Islam radikal di Indonesia.

Sumber Informasi/Data

Informasi dalam pengkajian ini mencakup, *pertama*, data sekunder, yaitu data yang terkait dengan tulisan mengenai gerakan keagamaan masyarakat Islam. Sejarah perkembangan paham keagamaan dan proses-proses gerakan keagamaan yang ada di Indonesia. Data ini bertujuan mendukung data primer yang diperoleh dari lapangan. Namun demikian, data sekunder bukan berarti tidak utama dalam penelitian ini. Di sini, ia diposisikan sebagai bahan pembandingan sekaligus pelengkap data primer.

Kedua, data primer, yaitu utama yang diperoleh di lapangan melalui observasi, wawancara, dan studi dokumentasi, serta FGD. Pengumpulan data melalui observasi dilakukan di daerah objek penelitian. Adapun wawancara, studi dokumentasi, dan FGD di samping dilakukan di daerah kajian, juga dilakukan di tempat lain. Sumber informasi dalam kajian ini adalah sumber data yang dijadikan acuan dalam menyusun analisis. Sumber informasi tersebut berupa person atau informan yang terlibat dalam gerakan keagamaan non mainstream. Perpaduan antara informasi dari referensi dan

data lapangan memberikan sebuah pemahaman yang komprehensif terhadap permasalahan yang kaji.

Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) dan penelitian pustaka (*library research*). Penelitian lapangan merupakan pengambilan data lapangan tentang gerakan-gerakan keagamaan. Pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini mengacu pada tahapan-tahapan dalam pengumpulan data berikut.

Fokus observasi dalam kajian ini adalah komunitas dan kelompok keagamaan radikali dengan melihat dan mengamati langsung aktivitas keagamaan dan kehidupan sehari-hari mereka. Penulis melakukan obeservasi partisipatif dengan penelusuran di lapangan untuk mengetahui kehidupan sehari-hari, serta ikut serta dalam berbagai aktivitas, baik praktik keagamaan misalnya, shalat jamaah, buka puasa bersama, pengajian dan sebagainya. Selain itu, penulis juga mengamati aktivitas ekonomi-sosial mereka seperti perdagangan, pertanian, dan lain sebagainya. Observasi dilakukan pada waktu tertentu atau pada saat memilih waktu pada saat obyek yang diteliti sedang melakukan aktivitas keagamaan. Dari observasi yang dilakukan tersebut, ditemukan beberapa informasi yang mengarah pada bentuk-bentuk aktivitas keagamaan dan keberlangsungan gerakan keagamaan non mainstream.

Observasi langsung ke lapangan bertujuan menggali data tentang gerakan keagamaan menurut dua dimensi, yaitu kepercayaan dan budaya masyarakat sebagai manifestasi pandangan hidup mereka. Dimensi pertama keyakinan akan ajaran serta dimensi kedua yaitu religiusitas (keberagamaan). Kemudian data dikumpulkan melalui beberapa cara, yaitu pengamatan dan wawancara mendalam, karena hal itu, pemimpin, atau para anggota komunitas gerakan keagamaan menjadi sumber kunci untuk

wawancara mendalam, bukan saja karena mereka mempunyai otoritas menjelaskan, tetapi juga karena mereka mempunyai pengaruh terhadap anggota dari komunitas gerakan keagamaan dan mengaplikasikan gerakannya baik itu aktivitas keagamaan, aktivitas ritual maupun jaringannya. Inilah yang menjadi fokus observasi peneliti selama di lapangan.

Wawancara Mendalam (*in-depth interview*)

Wawancara dilakukan terhadap pemimpin gerakan-gerakan Islam yang diasumsikan sebagai radikalisme Islam, juga wawancara dengan pemuka agama, pemerintah, dan pengikut jamaah mereka serta masyarakat umum dengan beberapa kriteria yang ditentukan sebelumnya seperti tokoh masyarakat dan warga sekitar yang memahami mereka. Wawancara dilakukan secara langsung untuk menemukan dinamika respons masyarakat. Data yang diperoleh dari hasil wawancara tersebut mampu memetakan pemahaman gerakan keagamaan tentang kepercayaan yang dianut dan gerakan religius yang dilakukan. Wawancara mendalam dilakukan dalam pengumpulan data dari informan kunci serta responden yang ditemukan dalam proses penelitian di lapangan berdasarkan kebutuhan penelitian lapangan (Denzin dan Lincoln, 1994: 12).

Dalam proses wawancara dilakukan secara langsung. Wawancara dilakukan dengan para informan dengan bertatap muka langsung. Demikian pula, wawancara dilakukan melalui media komunikasi dengan memanfaatkan kemajuan teknologi saat ini seperti wawancara melalui *handphone* dan jejaring sosial lainnya misalnya *blackberry messenger* (BBM) maupun melalui *facebook*. Pertanyaan-pertanyaan dan pengayaan topik pertanyaan dikembangkan menurut situasi dan kondisi yang berlangsung ketika penelitian dilakukan. Oleh karena itu, dalam melaksanakan tugas di lapangan, dituntut untuk selalu memiliki keterampilan mengembangkan gagasan dan mengujinya melalui wawancara terus-menerus, sehingga dapat

diperoleh gagasan gambaran komprehensif dan teoretis final terhadap objek yang diteliti, sehingga tidak ada lagi keterangan empiris yang bertentangan dengan gagasan yang dibangun dalam proses penelitian.

Focus Group Discussion (FGD)

Setelah beberapa tahap pengumpulan data dilakukan, terakhir dilakukan pula *focus group discussion* (FGD). FGD melibatkan beberapa elemen masyarakat setempat, seperti tokoh masyarakat dan pemuka agama, untuk memperdalam dan menambah informasi tentang penelitian yang dimaksud serta menkonfirmasi data yang ditemukan di lapangan melalui observasi, wawancara, dan studi dokumentasi. Di samping itu pula, diskusi dilakukan dengan beberapa LSM yang bergerak di bidang sosial-keagamaan, dalam rangka memetakan isu-isu signifikan dalam masyarakat serta korelasinya dengan hasil wawancara.

Studi Dokumentasi

Studi dokumentasi yang dilakukan adalah membaca dokumen-dokumen yang berhubungan dengan komunitas gerakan keagamaan yang diteliti, misalnya dokumen mengenai gerakan sosial dan gerakan keagamaan di Indonesia, khususnya di kalangan masyarakat Islam. Kemudian, memetakan masalah-masalah yang dihadapi, termasuk dengan membandingkan dengan komunitas gerakan keagamaan lain yang mempunyai kesamaan permasalahan. Berbagai dokumen yang mendukung penelitian termasuk juga dalam kaitannya dinamika kehidupan keagamaan masyarakat Islam dari dulu sampai sekarang ditelusuri. Dokumen tersebut berupa buku, artikel, jurnal, makalah, dan penelitian terdahulu yang erat hubungannya dengan kajian dalam buku ini.

Perspektif yang dipergunakan

Perspektif yang dipergunakan dalam menulis buku ini adalah perspektif sosiologi agama dan sosiologi politik, sehingga diharapkan akan tampak di sana kajian yang mengemukakan fenomena yang berkembang di masyarakat, tanpa bermaksud memberikan penilaian, evaluasi atau pun penghakiman. Fakta yang dituliskan kemudian, di situlah letak interpretasi penulis dan pembaca dapat berlangsung dengan sendirinya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arifin, Syamsul. 2005. *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis; Pengalaman Hizbut Tahrir Indonesia*. Malang: UMM Press.
- Azra, Ayumardi. 1999. *Islam Reformis: Dinamina Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Grafindo.
- Bagir, Zainal Abidin. 2011. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Beckford, James. 2003. "The Continuum Between Cults and Normal Religions", dalam Lorn Dawson. *Cults and New Religious Movement: Reader*. USA: Blackwell Publishing Press.
- Berger, peter dan Thomas Luckman. 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Denzin, NK, YS Lincoln. 1994. *Handbook of Qualitatif Research*. California: Sage Publication.

- Esposito, John L. 1998. *Islam Warna Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*. Jakarta: Paramadina.
- Fakih, Mansour. 2002. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Insist Press.
- Giddens, Anthony. 2010. *Teori Strukturasi, dasar dasar Pembentukan Struktur dalam Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka pelajar.
- Hasan, Norhaidi. 2002. Faith and Politics: the rise of lascar jihad in the era of transition in Indonesia, *Indonesia*, 73.
- Hasan, Norhaidi. 2008. *Laskar jihad*. Jakarta: LP3ES.
- Hasse J. 2008. "Agama Tolotang di Tengah Dinamika Sosio-politik Indonesia: Konstruksi Negara atas Komunitas Tolotang di Sulawesi Selatan", dalam Irwan Abdullah, dkk. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Sekolah Pascasarjana UGM.
- Hikam, Muhammad AS. 1996. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.
- Kartodirjo, Sartono. 1984. *Pemberontakan Petani Banten*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Platzadsch, B. 2009. *Islamism in Indonesia, Politics in the Emerging Democracy*. Singapore: ISEAS.
- Qodir, Zuly. 2008. *Gerakan Social Islam: Manifesto Kaum Beriman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suparlan, Parsudi, 1999, *gerakan keagamaan di Indonesia*, Jakarta, Isaf
- Udasmoro, Wening. 2010. "Discourse Subaltern dalam Masyarakat Intercultural: Reaksi Jilbab dan Perempuan Berjilbab di Prancis", dalam *Jurnal Fisipol UGM*, Vol. 144, No 1.

BAB II

GLOBALISASI DAN RADIKALISME POLITIK AGAMA

Bab ini hendak memberikan penjelasan tentang fenomena radicalism Islam dalam perspektif Islam politik (*political Islam* bukan *theological Islam*) yang berkembang dalam perdebatan kaum cendekiawan selama ini. Dari kajian yang dilakukan terdapat pemahaman bahwa fenomena radikalisme Islam merupakan sebuah fenomena yang muncul karena problem sosial politik, ekonomi, sejarah sekaligus problem psikologi kaum beragama (Islam). Dari kajian yang dilakukan diajukan beberapa alternative menghadapi kaum radikal sehingga mendapatkan relevansi ketika menghadapinya di lapangan. Kajian dalam bab ini didasarkan pada observasi literature dan observasi lapangan yang penulis lakukan selama beberapa bulan, baik di kawasan pulau jawa maupun di luar pulau Jawa khususnya Sulawesi dan Pulau Ambon. Perspektif kajian berkisar dalam ruang lingkup sosiologi politik global dan regional, serta kasus-kasus nasional sebagai fokus dari praktik radikalisme yang bertujuan melakukan respons atas fenomena globalisasi dunia.

Radikalisme Islam Mengancam

Radikalisme Islam merupakan sebuah proses politik yang mengancam dunia (Islam maupun non Islam) sebagai sebuah gerakan politik keagamaan. Radikalisme memang bukan fenomena Islam saja, tetapi fenomena global yang melanda dunia ketika kondisi dunia dianggap tidak sesuai dengan apa yang menjadi gagasannya. Itulah sebuah gagasan tentang “dunia idaman” dimasa lampau, dengan menjadikan apa-apa yang terjadi, dan ada sekarang dianggap tidak sesuai dengan ajaran kitabiah sehingga harus dirombak (Hillel dan Inbar, 2008 : 5).

Dalam kasus radikalisme Islam, terdapat hal yang sangat kontras, yakni dia hadir dan bermula dari negara-negara di kawasan Timur Tengah, sebagai tempat yang secara geografik merupakan tempat turunnya agama Islam itu sendiri. Padahal Islam mengajarkan kedamaian, keselamatan, dan kesejahteraan pada seluruh umat manusia, sebagaimana doktrin utamanya yakni *rahmatan lil alamin*. Akan tetapi, di sinilah pertanyaannya, mengapa dunia Islam di Timur Tengah seringkali memunculkan kekerasan sehingga Radikalisme Islam identik dengan Timur Tengah? Adakah yang salah dengan Timur Tengah, ataukah terdapat kesalahan dengan pemahaman Islam di Timur Tengah? Beberapa pertanyaan menjadi penting dikemukakan di sini mengingat Islam seringkali diidentikan dengan Timur Tengah sehingga citra Islam menjadi sangat pejoratif dihadapan publik dunia.

Timur Tengah sebagai “pusat” lahirnya Islam, rumpun agama Ibrahim tidak berdiri sendiri dalam perkembangannya. Islam yang bermula dari sana kemudian menyebar ke beberapa daerah (benua di muka bumi), termasuk benua India, dan kawasan benua Amerika termasuk Amerika Latin. Bahkan di kawasan benua Asia, termasuk kawasan yang mendapatkan pengaruh demikian luas, dari kawasan Asia Timur, Asia Selatan sampai Asia Tenggara. Dari sana kemudian dapat dikatakan bahwa Islam di kawasan Asia, baik Asia Selatan, Asia Timur maupun Asia Tenggara merupakan wilayah yang terkena imbas islamisasi dari para penyebar Islam dari kawasan Timur Tengah yang singgah di beberapa kawasan benua Asia, dan Afrika, dari Teluk Syam, India sampai Madagaskar, Malaysia, dan Indonesia (Feener, 2009).

Terdapat berbagai varian dalam Islam di kawasan tersebut, namun tetap memiliki dimensi tunggal yakni sebagai agama penyebar perdamaian dan tauhid, sehingga baik islam yang berada di kawasan Afrika, Timur Tengah, Asia Timur, Asia Selatan maupun Asia Tenggara tetap memiliki *kalimatun sawa*, yakni titik dalam ajaran substansial. Namun dalam segi-segi praktik ritual dan mazhab fikih terdapat berbagai varian yang merupakan bagian dari kultur dan karakteristik Islam di kawasan tersebut. Indonesia, Malaysia dan kawasan Negara Asia Tenggara lainnya lebih berkultur Syafii dan Maliki, ketimbang berkultur Hanafiah dan Ahmadi,

sehingga corak syariat yang bersifat formalistik menjadi bagian tak terpisahkan dari karakteristik Islam di Negara ini. Sementara di kawasan Afrika dan Laut Merah lebih berkultur Hanafi dan Ahmadi sehingga dimensi sufisme dan filosofis yang lebih perennial dan substansial mendominasi perkembangan Islam ketimbang aspek fikih. Secara historis di kawasan Asia Timur jauh dan Asia Tenggara dapat berbeda dalam mazhab fikih, namun dalam praktik keagamaan (ritualnya) masih bisa diperlihatkan hal yang sama yakni dimensi syariah demikian kuat (Ali dalam Feener, 2009).

Namun demikian, terdapat pemahaman yang perlu dikemukakan dalam konteks radikalisme Islam yang tengah melanda dunia sekarang ini, yakni sebuah perspektif perbandingan, antara Islam di Kawasan Timur Tengah, Kawasan Afrika dan Asia Tenggara, sehingga menempatkan Islam secara proporsional tidak hanya dalam dimensi negatif yang identik dengan kekerasan. Ada kesalahan pemahaman yang sering terjadi dan berulang dilakukan, bahwa kekerasan dan radikalisme merupakan satu yang menyatu, sehingga Islam tidak lain adalah kekerasan. Perspektif semacam ini dilakukan oleh beberapa cendekiawan semacam Bassam Tibi ketika membahas fenomena radikalisme Islam di kawasan Timur Tengah dan kawasan Negara lain, dengan tegas dia mengatakan fenomena radikalisme Islam merupakan fenomena Islam politik, bukan sebagai fenomena teologis sebab secara doktrinal Islam tidak mengajarkan kekerasan terhadap sesama muslim ataupun kepada orang yang berbeda agama. Islam terjerembab dalam konflik berkepanjangan antar sesama Muslim disebabkan karena faktor politik kekuasaan, sepeninggal Muhammad saw, kemudian berlangsung untuk beberapa saat di dunia Islam. Hal inilah yang sering menyebabkan terjadinya pemahaman yang sangat pejoratif tentang Islam di muka bumi, yakni agama yang hanya menebarkan ancaman dan kekerasan selain invasi politik. Kecenderungan memahami Islam yang semacam itu tentu berdampak negatif pada perkembangan Islam di negara-negara Eropa dan Amerika, selain di kawasan Asia Tenggara yang berkultur damai dan menjaga kohesivitas (Tibbi, 2008: 11).

Segera harus dikatakan dengan seksama bahwa sekalipun sebagai sebuah fenomena politik, kehadiran radikalisme Islam apalagi yang mengarah pada perilaku

kekerasan sistematis, kekerasan aktual maupun kekerasan simbolik tetaplah mengancam dunia sebab salah satu karakteristik dari gerakan radikalisme Islam (*Islamic radicalism*) adalah tidak bersedia mendialogkan dengan pihak lain apa yang menjadi gagasannya, tetapi memaksakan pendapatnya pada pihak lain dengan segala cara untuk kemudian pendapatnya diterima. Oleh sebab itu, ketika pendapatnya berbeda dengan pihak lain dan pihak lain tidak bersedia menerimanya maka akan dipaksakan, bahkan penggunaan istilah yang sangat menyesatkan tidak jarang dipergunakan seperti istilah *takfir* (mengkafirkan pihak lain) sehingga mereka yang dianggap kafir maka berhak bahkan wajib diperangi sampai titik darah penghabisan. Inilah bentuk ancaman yang paling nyata dari radikalisme Islam maupun radikalisme agama lainnya. Perang atas radikalisme akhirnya terjadi, sebab penggunaan istilah takfir seringkali menjadi pembenaran oleh mereka yang radikal untuk menghadapi yang non radikal. Pemboman yang muncul di beberapa daerah adalah salah satu bukti pemakaian istilah *takfir* dalam dunia Islam itu sendiri.

Dalam banyak kasus, penggunaan istilah kafir (*takfir*) bermula dari adanya ketakutan akan datangnya ancaman dari luar Islam seperti pengaruh globalisasi politik, ekonomi, budaya dan teknologi. Selain itu, juga hadir sebagai respons atas munculnya berbagai varian dalam Islam itu sendiri, sehingga merasa perlu melakukan perlawanan secara massif dan global. Islam harus dihadirkan bukan sekedar sebagai alternatif tatanan dunia, tetapi merebut tatanan dunia yang dianggap telah keluar dari kaidah-kaidah hukum Islam dan tauhid, sebab dipimpin oleh para *thagut*. Sebuah negara akhirnya diposisikan sebagai Negara thagut dan Negara kafir, oleh karena itu negara dapat dilawan bahkan diambil alih dengan cara-cara kekerasan sekalipun. Gagasan tentang *khilafah islamiyah*, gagasan tentang Negara Islam agaknya lahir dari pemahaman terhadap dunia yang demikian. Masyarakat Islam dituntut untuk jihad dalam jalan kekerasan, *jihad idad* yakni jihad dengan kekerasan atau terorisme. Fenomena maraknya kekerasan dalam bentuk bom bunuh diri, pengantin bom dan sejenisnya adalah bagian dari respons umat Islam atas globalisasi yang tengah melanda dunia (Mul Khan, 2013).

Di situlah tulisan ini hendak memberikan penjelasan tentang fenomena radikalisme Islam sebagai sebuah fenomena yang memiliki keterkaitan dengan kondisi dunia yang sedang terjadi, dan bagaimana melakukan counter terhadap fenomena radikalisme Islam yang mengancam dunia. Beberapa alternative counter of radicalism ditawarkan dalam tulisan ini sebagai upaya menghadirkan fenomena Islam politik dengan perspektif politik global (*global politics*), sebagaimana dikemukakan Bassam Tibi, bahwa fenomena radicalism Islam merupakan fenomena politik ketimbang fenomena teologis. Sayangnya, perspektif yang menguat dalam mengkaji radikalisme seringkali dihubungkan dengan persoalan-persoalan teologis, sehingga akativitas radikalisme seakan-akan merupakan aktivitas teologis, dan mendapatkan pembenaran teologis dari doktrin-doktrin kitab suci keagamaan (teks suci) yang dipahami oleh sebagian umat Islam secara sepihak, dan seringkali tekstual, tanpa memperhatikan konteks sosial turunnya sebuah ayat (teks suci), sejak zaman kenabian Muhammad SAW sampai dengan diterimanya para sahabat dan umat Islam sekarang di Indonesia. Umat Islam Indonesia akhirnya kadang melihat fenomena radikalisme sebagai bagian dari perintah substansial Islam dalam bentuk jihad, padahal sebenarnya radikalisme sebagaimana dikemukakan Bassam Tibi merupakan fenomena politik.

Globalisme Melanda Dunia

Perubahan dunia merupakan suatu yang tidak bisa ditolak kehadirannya. Perubahan merupakan kodrat Tuhan akan alam semesta. Dalam perspektif sosiologi perubahan social, perubahan dunia akan terjadi karena beberapa factor yang mempengaruhinya seperti terjadi pertukaran umat manusia karena migrasi, perkembangan ilmu pengetahuan dan pertumbuhan penduduk (populasi) sehingga berdampak pada perilaku, cara pandang dan tindakan umat manusia. Masyarakat agraris dapat berubah menjadi masyarakat industrial. Masyarakat pedesaan dapat berubah menjadi masyarakat perkotaan dan terdapat pula masyarakat transisional. Demikian itulah perubahan masyarakat merupakan fenomena social yang akan terus bergerak.² Dalam bahasa lain perubahan tersebut sering dikatakan sebagai

² Pior Stomka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Prenada Jakarta, 2008

terjadinya transformasi sosial dalam masyarakat, seperti terjadi transformasi dalam masyarakat perdesaan agraris menjadi masyarakat borjuis, akibat transformasi kaum intelektual kelas menengah perkotaan (Kuntowijoyo, 2010). Oleh karena itu, yang perlu dipikirkan adalah bagaimana memberikan respon atas perubahan yang terus bergerak menggepung kehidupan umat beragama. Menghindar dari perubahan sama artinya dengan membunuh diri secara perlahan-lahan. Perubahan dengan demikian bisa diletakkan dalam dua perspektif; sebagai pendorong umat beragama untuk bertindak kreatif, sekaligus menempatkan diri manusia pada posisi terjepit tatkala tidak bisa memberikan respon yang memadai atas perubahan yang tengah terjadi.

Perubahan dunia secara nyata baik dalam hal cara pandang, perilaku dan tindakan tampak semakin jelas ketika era komunikasi informasi membanjiri kehidupan umat beragama. Dengan teknologi informasi nyaris tidak ada masalah yang terjadi di muka bumi tidak diketahui. Semuanya dengan mudah dapat diketahui oleh semua penghuni planet bumi. Perbuatan yang beradab sampai yang tidak beradab dapat dengan mudah diakses oleh siapa saja, nyaris tanpa sensor. Sensor hanya ada pada diri kita sendiri, bukan pada orang lain. Kepekaan akan banjirnya informasi menjadi salah satu cara yang paling penting untuk menapaki hidup di era digital seperti sekarang. Itulah era dimana semua masalah di muka bumi menjadi terbuka, nyaris tidak ada yang dapat disembunyikan, semua terbuka dan menjadi konsumsi public dalam wilayah kebudayaan, politik global, ekonomi dan teknologi. Oleh karenanya, Immanuel Wallerstein seorang sosiolog Inggris kemudian menyatakan itulah hancurnya batas-batas teritorial karena aspek teknologi dan pengetahuan. Kultur masyarakat menjadi kultur homogen, terjadi deterritori kebudayaan sebab yang muncul di masyarakat semacam kebudayaan *hybrid*, percampuran dari berbagai macam kebudayaan yang tidak jelas mana batas-batasnya. Kebudayaan merupakan kebudayaan hybrid yang kemudian terus berkembang menjadi kebudayaan kosmopolitan dan popular, tanpa memiliki karakteristik yang jelas sebagai kebudayaan sebuah masyarakat tertentu, sebab dimana pun kita hadir di sana kita mendapatkan hal yang sama dipraktikkan masyarakat dunia. Dunia politik juga menjadi homogen, demikian pula ekonomi (Robertson, 1992).

Perubahan global seperti itu tidak terelakkan lagi, yang pada akhirnya juga berdampak pada pola kehidupan umat beragama secara keseluruhan. Fenomena populer religius dan *fashion* dalam beragama adalah salah satu dari corak kebudayaan populer yang tengah melanda masyarakat agama, termasuk di Indonesia. Belum lagi sarana komunikasi yang secara perlahan namun pasti memberikan kemudahan yang benar-benar nyata pada para penganut agama. Namun juga sekaligus memberikan tantangan serius umat beragama, sebab banyak hal yang sebelumnya tidak kita ketahui dengan adanya arus teknologi informasi dengan gampang diketahui oleh seluruh penduduk bumi. Hal ini juga berakibat pada adanya hal yang harus dihadirkan secara modern, bahkan pasca modern, sekalipun penduduk bumi kita sebagian masih dalam pola hidup pra modern, bahkan masa agraris, padahal sekarang telah masuk era industrial. Kaum beragama yang bersikeras dengan fenomena perubahan tersebut seringkali berupaya menghadirkan perlawanan secara keras, bukan saja melakukan perlawanan secara ideologis dalam bentuk pemikiran, tetapi tindakan yang cenderung anarkis. Terdapat perlawan yang sifatnya melakukan negosiasi dengan kebudayaan global namun tidak sedikit yang melakukan perlawanan anarkis dan dengan kekerasan (Abdullah, 2009).

Perhatikan misalnya, penggambaran tentang hari kiamat (kasus *Film 2012*) yang heboh pada bulan Desember 2009, secara teknologi informasi akan sangat menarik pada umat beragama ketimbang hanya dikisahkan dengan bertutur, tanpa dapat dilihat dengan mata. Di sana aspek perasaan keagamaan disentuh dengan aspek teknologi super canggih, sehingga menghadirkan masa depan yang belum pernah dilalui seakan-akan nyata di depannya. Oleh karenanya, visualisasi misi agama menjadi hal yang perlu dipikirkan oleh setiap umat beragama. Misi profetik agama tetap perlu disampaikan dengan bertutur tetapi akan lebih menarik tatkala hal tersebut dapat divisualisasikan sehingga lebih menarik dan dapat dihayati. Inilah hal yang sebelumnya tidak pernah terjadi saat era teknologi informasi belum bergerak maju. Tradisi lisan perlahan-lahan akan mengalami kekeringan tatkala zaman keemasan teknologi merambah ke seluruh relung kehidupan umat manusia.

Perkembangan teknologi informasi merupakan aspek yang dominan dalam perkembangan dunia saat ini. Tentu saja bukan hanya teknologi informasi, tetapi juga *enklave* lain seperti budaya (*culture*), yang terus berkembang dan berubah, sehingga muncul homogenisasi budaya sebagai bagian dari proses globalisasi tersebut. Terjadi di banyak wilayah keseragaman-kesegaraman budaya yang merepresentasikan kultur masyarakat, sehingga mengarah pada apa yang dinamakan kultur masyarakat diaspora (*diaspora society culture*), karena terjadinya persebaran yang demikian masif dalam hal budaya yang nyaris tak terbandung menjadi homogen. Sesama anggota masyarakat dapat saling belajar dan menikmati sekalipun kadang mengerikan bahkan mungkin juga mengecewakan karena tidak sesuai dengan kehendak yang kita inginkan. Itulah masyarakat yang selalu “terambangkan” menjadi fenomena nyata di era globalisasi. Apakah umat Islam akan lari dari kenyataan perubahan seperti itu, ataukah akan bersiasat dengan globalisasi menjadi penting untuk didiskusikan secara cermat, sehingga praktek-praktik keagamaan tidak dalam kegamangan yang berkepanjangan (Woodward, 2008).

Disebabkan perubahan teknologi informasi, kemudian berpengaruh pada perubahan dan penyamaan budaya. Jjangan dilupakan globalisasi juga berpengaruh pada pola hidup, seperti pola konsumsi, pola produksi, manajemen, sistem pendidikan, sistem politik, ekonomi dan sistem sosial lainnya, termasuk sistem religiusitas. Bahkan globalisasi dalam budaya menciptakan gaya hidup baru seperti konsumsi merupakan cara hidup kelas menengah. Bahkan yang paling menarik seperti dilaporkan Mike Featherstone, bahwa karena pola konsumsi yang menggila maka hutang menjadi gaya hidup kelas menengah perkotaan. Hidup dengan hutang adalah bagian dari menempatkan diri dalam percaturan konsumsi publik (Featherstone, 2001). Pendeknya, globalisasi membawa dampak luas pada kehidupan sosial kemanusiaan, dari wilayah yang paling profan (ekonomi, industri, politik, budaya populer), sampai wilayah paling suci (religiusitas) sehingga mengharuskan umat beragama benar-benar memikirkan kembali bagaimana beragama dalam dunia yang berubah. Religiusitas diperhadapkan dengan kenyataan-kenyataan profane yang menggoda setiap saat dan tak kenal waktu sedikitpun. Dunia yang telah menjadi “desa universal” (*global village*), sehingga

mengisolasi diri dalam dunia yang hampa dan dalam kesepian nyaris tidak dapat dilakukan oleh penduduk bumi, tanpa kecuali.

Dampak lain dari perubahan pola hidup dan konsumsi masyarakat, kita juga akan dengan mudah mendapatkan perubahan-perubahan yang masif akibat globalisasi dalam hal perilaku kehidupan sehari-hari, seperti semakin masifnya pola konsumsi umat beragama. Akibatnya umat beragama lebih percaya pada hal yang sifatnya material, kartu ATM (*credit card*) misalnya lebih dipercaya dari kekuatan doa tatkala umat beragama sedang kesusahan. Demikian pula dengan *hand phone* (HP) lebih dipercaya tatkala orang dalam kesulitan karena di tengah hutan atau dipenjara ketimbang doa dan Tuhan yang menciptakan. Dengan kartu ATM dan HP umat beragama merasa lebih aman tatkala menghadapi masalah-masalah krusial seperti kita lihat sekarang ini. Tentu memiliki kartu ATM dan HP tidak dapat disalahkan. Umat beragama boleh memiliki kartu ATM dan HP, tetapi tetap mempercayai akan Tuhan sebagai penyelamatan sebenarnya jauh lebih penting, sehingga tidak kehilangan orientasi dalam hidup. Pertanyaannya, mengapa sekarang umat beragama lebih percaya pada ATM dan HP ketimbang keimanan pada Tuhan, tentu sebuah pertanyaan serius untuk para elit agama yang bekerja sebagai juru misi (juru dakwah). Tuhan hanya dianggap hadir ketika manusia dalam keadaan kesulitan yang mengerikan, seperti di tengah lautan, di atas pesawat yang tersambar petir dan di ruang angkasa yang tidak terdapat oksigen. Di luar itu semua, Tuhan nyaris tidak hadir untuk menjadi juru selamat, sebab juru selamat telah diserahkan kepada hal-hal yang sifatnya material dan rasional.

Dalam konteks itu, para juru dakwah/juru misi harus melakukan introspeksi diri apa yang salah dengan model dakwah selama ini, sehingga umatnya lebih percaya pada kartu credit (ATM) dan HP ketimbang kekuatan doa pada Tuhan? Inilah tanda-tanda masyarakat yang telah mengalami sekularisasi. Sekularisasi merupakan pembedaan yang keras antara aspek duniawi yang serba profan dan aspek spiritual yang serba sakral. Dunia profan dan dunia sakral bisa dibedakan dan harus dipisahkan sebab jika tidak dilakukan pemisahan semacam itu yang terjadi di tengah masyarakat agama adalah munculnya mentalitas yang berperan standar

ganda, alias menjadi penipu agama karena senantiasa bersiasat agar mendapatkan keuntungan dengan “menginjak” sendi-sendi atau norma keagamaan yang selama ini dipercaya dapat menyelamatkan. Sekularisasi dengan begitu merupakan aspek penting lainnya dalam zaman globalisasi sekarang. Sekularisasi merupakan dampak yang nyata atas globalisasi, sehingga umat beragama jiwanya terbelah dalam kompleks persoalan antara religiusitas dan materialisme universal. Religiusitas dilihat sebagai sesuatu yang partikular, sementara materialisme dipandang sebagai sesuatu yang universal, bahkan abadi karena dapat menyelamatkan kehidupan di muka bumi saat kita kesulitan.

Problem materialisme dan kekeringan spiritualisme menjadi probem yang sangat keras tatkala globalisasi terus mengendus. Agama benar-benar hanya akan menjadi berhala dan membisu tatkala tidak sanggup dihadirkan untuk menjawab persoalan-persoalan serius dunia pasca modernisme. Globalisme merupakan perkembangan dunia menuju pasca modernisme. Globalisme merupakan perubahan yang terus bergerak dan dapat menyergap seluruh aspek kehidupan tanpa kompromi. Akan banyak pihak (umat beragama) yang teralineasi tatkala tidak sanggup menyiasati era globalisme yang demikian massif. Kita sebagai umat beragama tidak boleh lengah dengan perubahan zaman yang terus merangsek pada seluruh kehidupan umat, sebab perubahan tersebut merupakan kontinuitas dari masa-masa sebelumnya (Sudiarja: 2006: 13-15).

Kekuatan lain yang muncul dari gelombang globalisasi dunia adalah bangkitnya sebuah semangat nasionalisme etnisitas yang nyaris tidak bisa dibendung. Bangkitnya perlawanan kaum Moro, Patani, kulit hitam Amerika, suku aborigin Australia, pendatang Scotland, imigran Canada dan imigran di Perancis adalah bibit-bibit yang membuat kekuatan suku sebuah etnis menjadi penting untuk diperhitungkan. Hal yang sama terjadi di negeri kita. Beberapa kekuatan sukuisme menjadi trend yang nyaris tidak bisa dikontrol oleh kekuasaan sentralistik. Oleh karena itu, program otonomi khusus atau program-program kedaerahan mendapatkan porsi yang lebih tinggi ketimbang program nasional. Semuanya memberikan penjelasan tentang begitu kuatnya pengaruh nasionalisme etnisitas di

zaman globalisasi sekarang. Beberapa perang saudara pada posisi lainnya juga memberikan penjelasan atas kuatnya aspek nasionalisme etnisitas yang terus berkembang sehingga muncul apa yang dinamakan hancurnya batas-batas kenegaraan, etnisitas dan kesukuan tetapi sekaligus membangkitkan kesukuan karena sentimen etnisitas. Sekelompok masyarakat “hadir” ke permukaan untuk melakukan perlawanan baik secara konfrontatif, atau pun secara “halus” sehingga tidak memperlihatkan perlawanan fisik, namun sejatinya sedang melakukan perlawanan dalam konteks pemikiran dan system yang dikonstruksinya.

Semua itu oleh Mark Woodward (2008), disinyalir sebagai kekuatan baru munculnya masyarakat diaspora, sebuah kekuatan yang lembut menghadang pelbagai macam gempuran dari zaman globalisasi. Peluang agama akan ditentukan dengan kekuatan masyarakat yang mampu mengorganisir dirinya dengan sistematis sekaligus melakukan perlawanan terhadap kemungkinan-kemungkinan problem sosial yang terus menggelinding di depan hidung umat beragama. Problem social jelas merupakan persoalan bersama masyarakat Indonesia, ketika masyarakat secara serta merta, tanpa sikap kritis berhadapan dengan dakwah kaum globalis yang tampak sekali menjanjikan namun pada kenyataannya globalisasi ekonomi, politik dan budaya akan menghadirkan dampak yang lebih keras dalam masyarakat kita yang belum mempersiapkan diri. Kaum globalis selalu menyarankan bahwa globalisasi tidak dapat ditolak dan akan menciptakan kondisi setara dari semua masyarakat. Namun, di lapangan nyata kesetaraan karena globalisasi tidak pernah terwujud.

Seluruh tinjauan teoretik yang muncul terkait dengan zaman globalisasi sekurang-kurangnya memberikan penjelasan bahwa di dalamnya akan menjadi tantangan masyarakat dengan kultur yang baru, sebab globalisasi memang bisa dilihat dalam perspektif *cultural*, selain wilayah sosial politik, ekonomi, teknologi dan agama. Empat sampai lima wilayah inilah yang secara teoritik akan berhadapan langsung dengan gelombang globalisasi. Oleh karena itu, tidak berlebihan tatkala kehadiran agama-agama juga ditentukan oleh perjalanan gelombang globalisasi yang tengah melanda dunia dengan serius tanpa berhenti sedetikpun. Seperti

dikemukakan Peter Beyer, bahwa globalisasi dapat dilihat dalam perspektif politik, kultural, ekonomi, agama dan teknologi informasi sehingga memberikan banyak ruang untuk melihatnya (2001: 23-27).

Peter Beyer menjelaskan bahwa dalam wilayah politik, kultur, ekonomi, agama dan teknologi komunikasi akan terjadi perubahan-perubahan besar dan saling mempengaruhi secara massif. Oleh karena itu, akan terjadi apa yang dinamakan hegemoni ideologi globalisme atas dunia lain sehingga memungkinkan adanya respon yang beragam dari umat manusia. Termasuk umat beragama di muka bumi. Kristen, Islam, Yahudi, Budhisme dan Konfusianisme akan merespon ideologi globalisme dengan caranya sendiri-sendiri. William K Tabb (2007), seorang ilmuwan politik ketika menganalisis tentang tumbuh dan berkembangnya ideologi globalisasi memberikan arahan yang sangat kritis pada para pembaca, bahwa globalisasi tidak bisa diambil secara sepihak dan tiba-tiba sebab akan menciptakan kesenjangan di masyarakat. Kita agar tidak terlalu percaya pada para penganjur globalisasi dunia, sebelum menelitinya.

Dalam kasus Islam misalnya, respon yang paling jelas adalah adanya penolakan sebagian umat di muka bumi termasuk Indonesia dengan memunculkan gerakan *self determination* atas gagasan demokratisasi (*democracy*) dengan menghadirkan kembali khilafah Islamiyah. Menghadirkan sistem ekonomi kapitalis dengan menghadirkan ekonomi Islami, dan dalam bidang budaya terjadi apa yang oleh Samuel Huntington sebagai *clash of civilization* dengan menghadirkan kultur Islam yang sebenarnya bisa dikatakan lebih dekat dengan apa saya sebut sebagai kultur arab, sehingga lebih tepat bila dikatakan sebagai arabisasi kultural.³ Kelompok Islam seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin, Front Pembela

³ Samuel Huntington, *The Clash of Civilization and The New Order in the World*, Foreign Affair, th 1999. Dalam tesisnya, Samuel Huntington menyebutkan bahwa tradisi Islam yang berkultur Arab akan bertentangan dengan tradisi Amerika dan Eropa yang berlatar belakang Kristen. Selain juga tradisi Konfusianisme dari Asia Timur dikatakan akan bertentangan dengan tradisi Kristen. Pernyataan Huntington mendapatkan respons negatif dari ilmuwan lainnya yang menyatakan bahwa Islam dan demokrasi atau dengan Barat tidak bertentangan bahkan *compatible*, seperti Robert W Hefner, James Piscatori dan Greg Fealy.

Islam, Front Pembela Islam Surakarta, dan seterusnya mencoba menghadang globalisasi dengan demonstrasi pengerahan massa yang secara substansial tidak efektif, kecuali untuk *show of force* saja pada public. Pertentangan antara Islam dengan non Islam, dalam hal ini Kristen, senantiasa hadir ditengah diskusi mengenai globalisasi dan perilaku politik umat Islam Indonesia yang dalam kurun lima tahun terakhir senantiasa terkena masalah. Dari persoalan yang dinyatakan pornografi, pornoaksi, maka jika ada kader dari mereka gerakan Islam politik maka hukumannya mereka tetap sendiri, sesuai kepantasan syariah.

Implikasi Globalisasi pada Islam

Tentu semua perubahan yang terjadi akan membawa dampak pada kehidupan sosial, termasuk kehidupan keagamaan masyarakat dengan bergulirnya globalisasi dunia yang massif seperti dijelaskan di atas. Ketika agama-agama dalam arti formal apalagi organisasi agama tidak mampu menjawab tuntutan umatnya menghadapi globalisasi, yang muncul dihadapan kita adalah keengganan umat beragama atas agamanya itu. Umat beragama akan mencari referensi lain yang dianggap lebih memadai ketimbang agamanya yang dianut selama ini, karena agamanya tidak mampu menjawab pertanyaan dasar yang diajukan oleh umatnya sendiri. Agama benar-benar diuji untuk dapat menjawab tantangan nyata umatnya yang di setiap kehidupannya diberi tawaran kemudahan-kemudahan oleh globalisasi.

Umat beragama, Islam, dalam kasus ini merupakan kelompok umat yang sering merespons globalisasi secara emosional dan reaksioner, sehingga menempatkan Islam seakan-akan bertabrakan dengan kondisi perkembangan yang selalu terjadi di tengah masyarakat. Respons reaksioner umat Islam seringkali diperlihatkan dalam "wajah islam" yang tidak santun, yakni radikal dan penuh dengan kekerasan. Oleh karenanya, Islam kemudian seakan-akan identik dengan kekerasan karena kegagalan memberikan respons memadai atas globalisasi. Radikal dan fundamentalis sebagai istilah sosiologis sebagaimana dikemukakan Martin F Marty merupakan reaksi atas modernism, reaksi atas hadirnya kehidupan yang serba cepat, instan dan ciri lainnya adalah tidak bersedia dialog dengan kenyataan

yang hadir di hadapannya, tetapi sayangnya kaum radikal memanfaatkan produk modernisasi dalam bidang lainnya (Maty, 1992). Oleh karena itulah, istilah fundamentalisme agama menjadi sangat negative bukan sekedar taat dan patuh pada ajaran kitab suci atau salafus salih.

Dikarenakan demikian negatifnya istilah radikalisme dan fundamentalisme, Bassam Tibi (2008) merupakan salah satu pemikir muslim yang sering mempersoalkan istilah ekstremisme, fundamentalisme dan radikalisme dalam konteks agama. Tibi lebih suka menempatkan ekstremisme, fundamentalisme dan radikalisme dalam konteks religio politik Islam (Agama), seperti tertuang dalam artikelnya *Religious extremism or religiozation of Politics?* Buat Tibi, persoalan ekstremisme lebih dekat dengan urusan religio politik yang tengah melanda dunia, termasuk dunia Arab dan Islam pada umumnya ketimbang persoalan teologi keislaman.

Islam dalam kondisi seperti telah dijelaskan di atas, sebagai bagian dari agama-agama di dunia sebenarnya terus bergerak pada level doktriner tanpa mampu memberikan jawaban nyata atas problem kemanusiaan. Islam tidak mampu hadir dalam paradigma transformatif dan empowering atas masyarakat, sebab terlampau digiring pada dimensi formalisasi agama bukan pada dimensi etika sosial. Padahal agama yang demikian secara perlahan-lahan akan menjadi ajaran yang nyaman untuk dihutbahkan, tetapi tidak nyaman untuk dilihat apalagi diikuti, sebab umatnya senantiasa melakukan kritik atas agamanya itu sendiri. Disini problem kontekstualisasi pemahaman ajaran agama menjadi pekerjaan yang tidak bisa ditunda, sebab jika umat beragama enggan melakukan koreksi atas pemahamannya yang diyakini sebagai "kebenaran mutlak" maka agama mandul, nyaris tak bermakna. Agama tidak menjadi bagian dari kehidupan yang nyata, tetapi agama hanya berada di atas langit-*ara'sy* yang maha tinggi tanpa mampu menyapa realitas kemanusiaan. Gagasan melakukan *double movement interpretation* seperti dilakukan oleh Fazlur Rahman adalah pekerjaan yang oleh umat Islam tidak bisa dihindarkan, sekalipun sebagian kecil umat Islam menentang tradisi reinterpretasi pemahaman keislaman.

Selain problem kontekstualisasi, ada kebutuhan yang sangat urgent dikerjakan oleh elit agama di negeri ini, yakni memberikan teladan atas umatnya. Sebab sekarang teladan nyaris tidak ada di negeri ini. Kita demikian sulit mendapatkan teladan dari elit-elit politik maupun birokrat. Sebagian besar elit politik dan birokrat terjatuh dalam kehidupan yang serba materiliastik, mengutamakan hal-hal yang serba materi dan terpesona dengan glamor duniawi. Kehidupan para politisi dan birokrat kita lebih dekat dengan *syahwat Rahwana*, ketimbang syahwat sufisme. Sufisme bahkan seringkali dicela tidak realistis untuk kehidupan masa sekarang. Syahwat rahwana adalah syawat angkara murka dan ingin menang sendiri. Sang pemimpin yang berpakaian berdasi necis, dan bersimbol garuda di dadanya menutup mata hatinya dengan mengabaikan suara rakyat, meminta rakyat bersabar karena sabar itu kekasih Tuhan. Saat banyak rakyat mati kelaparan, rakyat jatuh miskin, dan penyakitan, sang pemimpin sibuk berburu mahkota, berburu surga dengan menaikkan gaji, membangun istana dengan cara menilep uang negara melalui cara-cara legal (Mul Khan, 2007: 59).

Oleh karenanya teladan akan sangat diharapkan hadir dari elite-elite agama maupun umatnya secara keseluruhan. Jika elite agama dan umat beragama juga tidak mampu hadir untuk menjadi teladan di tengah hilangnya teladan maka saat itu pula kepercayaan masyarakat atas agama menjadi turun alias tidak akan ada lagi. Bangsa yang tengah dilanda kelaparan massal, kemiskinan yang terus mengalami peningkatan sekalipun pemerintah mengatakan kemiskinan menurun tiap tahunnya, bencana terus beruntun, fitnah politik terus mengendus dan saling curiga serta kemungkaran-kemungkaran sosial seperti korupsi terus terjadi secara masif, maka *tausiyah* (nasehat kiritis) dari agama harus segera dimunculkan. Agama tidak boleh hadir hanya sekedar sebagai legitimasi kekuasaan, sebab agama yang demikian akan kehilangan daya kritiknya. Agama harus hadir sebagai kritis sosial tatkala kemanusiaan sudah tidak lagi menjadi bagian utama dalam beragama. Agama harus tampil membela kemanusiaan dalam realitas hidup umat manusia, tanpa memandang agama, suku, etnis dan jenis kelamin; agama harus hadir membela yang tertindas sebab disitulah fungsi kritik agama harus terus dikobarkan.

Agama sebagai kritik sebenarnya menghadirkan agama dengan suara nurani kerakyatan dan rakyat jelata, sehingga agama-agama dengan pesan profetik terus berjalan dan bisa dianut oleh siapa saja. Namun jika kritik terhadap kehidupan umat manusia tidak mampu dilakukan oleh para penganut agama, termasuk oleh umat Islam sebagai umat mayoritas, maka kehancuran atas agama-agama benar adanya (Hidayat, 2008: 12).

Problem kepercayaan adalah problem riil yang harus segera diatasi tanpa bisa ditunda-tunda. Jika problem kepercayaan atas tidak adanya teladan tidak segera muncul, yang akan terus menyusul adalah keinginan dari masyarakat untuk munculnya apa yang disebut dengan sang penyelamat, atau Ratu Adil, atau sang mesias. Sang penyelamat atau sebutan lainnya bisa muncul dalam perdebatan keinginan memunculkan kembali zaman keemasan; yakni dengan menerapkan khalifah menggunakan sistem khilafah atau negara religius, sebagai pilihannya. Dititik inilah kita akan menyaksikan geliat yang maha dahsyat dengan gagasan *khilafah islamiyah* dari kaum Hizbut Tahrir yang memiliki keyakinan akibat kesalahan sistem ekonomi, politik dan budaya akibat globalisasi. *Khilafah* akan menjadi perdebatan hangat (El Affandy, 2004: 174).

Khilafah islamiyah dalam perspektif El Affandy (2004: 180) dimungkinkan akan bertabrakan dengan negara modern yang didasarkan pada demokrasi, tetapi karena krisis yang melanda negara-negara modern, yang mendasarkan pada demokrasi dan sebagainya, maka *khilafah islamiyah* akan dianggap oleh sebagian orang Islam sebagai alternatif atas gagalnya demokrasi memberikan tawaran dalam bernegara dalam situasi modern. Prinsip demokrasi dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat akan dipertentangkan dengan prinsip hukum dari Tuhan. Dan inilah titik kritis dari negara modern dihadapan kaum teokrasi (*theocracy community*).

Memang masih bisa diperdebatkan apakah gagasan tentang theokrasi sebagai lawan dari demokrasi akan bertahan dan diterima khalayak? Di situ pula agenda yang diperjuangkan oleh kaum *theocracy*, yang dengan semangat akan memperjuangkan sistem yang dianggap sebagai sistem alternatif atas ideologi yang

berkembang dan dianut oleh masyarakat sekarang ini. Ideologi sekarang yang dianut oleh masyarakat dianggap sebagai ideologi yang sesat, karena tidak berdasarkan pada agama (Islam), padahal kata kaum *theocracy* ideologi harus dari Tuhan, karena manusia tidak berhak memberikan hukum dan menyusun sistem untuk kehidupan umat beragama termasuk sistem bernegara. Hukum dalam pandangan kaum theokrat adalah yang datang dari Tuhan, sebab hanya Tuhan yang berhak membuat hukum. Manusia adalah yang akan menerima akibat hukum tersebut, *taklif*, bukan pembuat hukum, apalagi hukum sekarang sebagian besar dituduh sebagai warisan kolonial, termasuk sistem pemerintah dan politik kita. Pemilu buat kaum teokrat adalah sistem kafirin, yang tidak sesuai dengan ajaran Tuhan. Tentu saja hal ini masih bisa diperdebatkan secara luas, sebab perspektif tentang pembuat dunia adalah Tuhan mengalami banyak kritik.

Implikasi serius lainnya dengan terjadinya perubahan yang hebat akibat globalisasi adalah munculnya semangat fundamentalisme yang cenderung tertutup, sehingga agama di hadirkan sebagai entitas yang bertabrakan dengan sistem sosial yang tengah tumbuh. Semangat fundamentalisme menjadi bagian dari kehidupan aktif agama-agama yang tidak jarang menyebabkan terjadinya bibit konflik antar umat beragama. Fundamentalisme dalam maknanya untuk kembali melakukan kritik secara fundamental atas keimanan yang selama ini dianut sebenarnya tidak masalah, tetapi fundamentalisme yang menyebabkan sikap tertutup dan menganggap hanya kelompoknya sendiri yang benar, tidak ada komunikasi, dialog dan menaruh curiga pada orang lain adalah jenis fundamentalisme yang akan merugikan agama itu sendiri. Dan jenis fundamentalisme semacam ini akan muncul tatkala perubahan sosial kian gencar menghantam agama-agama seperti dikemukakan Gerry ter Haar (2006).

Radikalisme agama (Islam) akan menjadi bagian tak terpisahkan dari perubahan sosial yang demikian cepat dan keras. Sementara dipihak lainnya, sekularisasi dan rasionalisme menjadi sesuatu yang tidak mungkin pula untuk ditolak kehadirannya oleh umat beragama. Dua hal yang saling bertolak belakang akhirnya menjadi lahan subur untuk munculnya konflik kepentingan yang sama-

sama mengajukan alternatif dalam menapaki hidup. Di sini akan semakin tajam pertentangan antara kubu radikal-fundamentalis versus sekularis tatkala perubahan-perubahan sosial semakin keras menghadangnya. Bahkan, tatkala kemiskinan semakin absolut, kelaparan terjadi di mana-mana, kekacauan dunia terus terjadi, bencana silih berganti muncul orang akan berteriak untuk mengamankan zaman keemasan, yang dalam kajian sosiologis sebenarnya itulah yang dinamakan dengan bangkitnya fundamentalisme agama. Memang terdapat fundamentalisme pasar sebagai arah lain dari munculnya fundamentalisme yang bergerak akhir-akhir ini. Baik fundamentalisme agama maupun fundamentalisme pasar sebenarnya sama-sama berbahaya dan merupakan akibat dari tumbuhnya sistem informasi yang terbuka.

Sungguhpun demikian, sebenarnya yang perlu diwaspadai adalah kemungkinan munculnya para penumpang gelap yang hendak meraih keuntungan dengan mengail di air keruh, sehingga tidak segan-segan menyebarkan fitnah-fitnah yang didasarkan pada agama-agama demi membangun sentimen kelompok tertentu yang dianggap bisa menguntungkan dirinya beserta kelompoknya secara sempit. Beberapa konflik yang terjadi di negeri kita sebagian disinyalir oleh munculnya penumpang gelap berjubah agama, dengan pelbagai macam dalih sehingga menyebarkan fitnah dan kecurigaan atas kelompok lainnya. Tentu hal seperti itu harus dihindari dan kita waspadai sebab kelompok atau individu yang hendak mengail di air keruh selalu akan muncul dari kelompok masyarakat mana pun, asal menguntungkan.

Respons Islam atas Globalisasi

Bagaimana menghadirkan keislaman dalam realitas yang tengah berubah seperti kita rasakan saat ini karena gelombang globalisasi demikian akut menyerang seluruh wilayah kehidupan umat Islam? Inilah tema penting yang harus dirumuskan jawabannya sehingga orang berislam tidak sekedar bermimpi dengan angan-angan masa depan tetapi penuh kepengapan karena agama (Islam) bukan saja tidak hadir sebagai pembawa pencerahan, tetapi sekaligus membiarkan kemungkaran sosial terus bergerilya secara bergiliran menggilas nilai-nilai universal kemanusiaan.

Apakah Islam hanya akan menjadi penonton dihadapan para actor dunia yang serba canggih dan menawarkan berbagai macam alternatif, karena umat Islam sibuk mengutuk hadirnya globalisasi, atautkah Islam akan segera siuman untuk memberikan alternatif baru atas dunia yang juga serba memberikan hal baru? Disitu pentingnya memberikan kerangka pada umat Islam untuk melakukan kritik dan respons yang positif atas kehadiran globalisme dunia sekarang ini dan mendatang. Sebab, jika umat Islam tetap meradang dan mengutuk keberadaan kehadiran globalisasi yang akan terjadi adalah sebagaimana disampaikan oleh Charles Kimball, agama hadir hanya sebagai bencana bukan berkah bagi umatnya, sebab selalu berwatak negatif atas perubahan (Kimball, 2002).

Keislaman dalam makna yang serius harus berani keluar dari benteng pertahanan interpretasi yang diyakini sebagai final dan mutlak. Keislaman seseorang dan kelompok harus dikonstruksikan secara manusiawi, dengan batas-batas fundamentalisme yang kritis; yakni melakukan koreksi secara terus-menerus atas keyakinan dan religiusitas keagamaan kita selama ini atas realitas sosial yang dihadapi. Keislaman yang tidak dihadirkan secara fundamentalis dalam makna seperti itu, sebenarnya merupakan keislaman yang telah terpeleset dalam makna yang asali. Sikap fundamentalis karena itu sikap yang harus ada dan wajar. Sikap fundamentalis yang asali adalah sebuah sikap sikap fundamentalis yang senantiasa dibutuhkan dalam kehidupan beragama. Sebab setiap agama senantiasa membutuhkan agar umatnya merenungkan kembali secara sungguh-sungguh, kritis, dan konstruktif tentang dasar dan akarnya, ciri khas dan hakikatnya; serta tentang semangat, pesan dan tujuan para pemuka agama di hadapan permulaannya (Schumman, 2001: 1).

Beragama (berislam) karena itu tidak harus terpaku dan berhenti pada pemahaman literal-tekstual, sebab paham literal-tekstual atas sumber-sumber agama akan menghasilkan suatu dogmatisme yang sempit, disertai dengan satu formalisme dalam tingkahlaku dan aturan kehidupan yang lahir. Satu aspek lain yang akan menonjol dari cara literal-tekstual adalah sikap konfrontatif terhadap semua pihak dan pribadi serta golongan yang tidak sependapat dengan mereka,

entah mereka berada dalam rumpun agama mereka, apalagi jikalau mereka berada di luar rumpun agama yang lain (berbeda). Mereka tidak bisa menerima bahwa di luar paham keagamaan mereka sendiri ada juga paham keagamaan yang lain, yang dianut secara jujur, setia dan mungkin lebih tepat. Yang lain dicap kafir saja, sebab hal itu lebih mudah menciptakan sentiment ideologis keagamaan sekalipun menyesatkan umatnya (Schumman, 1996: 5).

Dalam banyak kasus, jika kita hendak melihat agama di masa depan (Islam dan agama-agama lainnya), maka satu-satunya jalan terbaik adalah berusaha dengan sungguh-sungguh menguasai sumber-sumber kekuatan pihak lain, yakni menguasai ilmu pengetahuan. Umat Islam harus menguasai ilmu pengetahuan, teknologi dan manajemen organisasi. Umat Islam tidak boleh tertinggal dalam bidang ini, sehingga umat Islam tidak kehilangan wibawa dalam percaturan perubahan global yang menciptakan desa universal. Desa universal telah hadir dengan menawarkan berbagai macam metode dan perilaku yang sangat beragam. Kesamaan-kesamaan perilaku hadir di sana tanpa dapat dibendung dengan kekuatan tenaga. Umat Islam tidak boleh terpeleset pada radikalisme yang sempit, sebagai jalan pintas beragama. Radikalisme sempit adalah sebuah cara beragama yang bersifat defensif, subjektif dan tidak bertanggung jawab. Radikalisme tidak lebih berkembang dari sikap tertutup dan enggan menengok pihak lain sebagai kawan ataupun teman seperjuangan, tetapi melihat pihak lain adalah musuh. Memang radikalisme tidak selalu bermakna terorisme, tetapi radikalisme akan bisa menjadi bibit-bibit awal munculnya sikap tidak toleran dengan paham keagamaan orang lain. Ini jelas harus ditolak. Sepengetahuan saya, radikalisme selalu berakhir dengan malapetaka dan bunuh diri, sebab prinsip kearifan dan lapang dada yang diajarkan Islam tidak lagi menjadi acuan dan tidak dihiraukan (Maarif, 2004: 4).

Islam di masa depan dengan demikian sesungguhnya sebuah agama yang diikhtiarkan untuk mencari jalan bagaimana mendamaikan diri kita dengan fakta-fakta yang dahsyat tentang hidup dan mati. Itu adalah sebuah perjuangan yang keras melawan egoisme dalam berpaham keagamaan. Berislam di masa depan harus berani menerima dengan setulus hati tentang pluralisme, sebab pluralisme

merupakan fakta yang tidak bisa ditolak. Namun, bagi mereka yang pendek akal, kenyataan historis pluralisme agama dan budaya dipandang sebagai ancaman bagi eksistensi dirinya. Kalau pandangan sempit ini dominan dalam suatu masyarakat, agama bukan lagi sebagai rahmat, melainkan telah berubah menjadi kutukan dan doktrin pemaksa. Sistem etika yang lahir kemudian sudah pasti adalah etika otoritarian yang memonopoli kebenaran. Kalau demikian, alangkah susahny hidup ini! Tuhan telah menciptakan keberbagaian, tetapi sebagian manusia justru memilih serba uniformitas yang dapat mematikan ketulusan dan kejujuran (Maarif, 2004: 11).

Ketulusan dan kejujuran karena itu harus menjadi pijakan kaum muslim dan umat beragama lain sebab dengan sikap tulus dan jujur sebagian pekerjaan sudah dapat diselesaikan. Umat beragama tidak lagi menjadikan diri dan kelompoknya sebagai yang terbaik sebab yang lain adalah salah bahkan kafir. Atau jika pun mengatakan kelompoknya adalah yang terbaik maka terbaik dalam maknanya yang relatif, sebab kelompok lain juga tentu berpandangan sama sebagai yang terbaik. Oleh sebab itu, sikap tulus dan jujur merupakan hal fundamental dalam beragama. Perilaku mengkafirkan pihak lain yang berbeda dengan demkian tidak akan memberikan berkah pada semua umat beragama, tetapi hanya akan menjadikannya menjadi pengadil atas nama Tuhan. Padahal soal sorga dan neraka adalah hak otoritatif Tuhan bukan manusia, tetapi mengapa umat Islam (dan agama lain) sering mengambil alih? Apakah Tuhan sudah dianggap tidak lagi kuasa atas seluruh alam yang Dia sendiri ciptakan? Kita sebagai umat Islam perlu merenungkan kembali kekuasaan Tuhan ini.

Jika kita ditanya, untuk apakah agama (Islam) diciptakan; jawabannya adalah agama (Islam) diciptakan untuk manusia dan kemanusiaan. Oleh karena itu, sudah seharusnya jika agama-Islam itu harus dihadirkan untuk kemanusiaan. Agama dengan segala jenis praktik ritual harus difungsikan sebagai bagian dari pembebasan umat manusia. Ritual hanya akan berhenti pada rutinitas tatkala tidak mampu ditransformasikan memberi jawaban atas problem kemanusiaan yang terus menghadang kaum *mustad'afin*, hina, lemah dan miskin. Kita sebagai orang

beragama tidak usah terlalu disibukkan untuk mengurus Tuhan, sebab Tuhan sendiri tidak perlu diurus apalagi dibela. Kita harus mengurus masalah riil di sekitar kita, sebab itulah tanggung jawab sosial kaum beragama sebagai bentuk kesalehan sosial. Kesalehan sosial merupakan cerminan dari buah kaum beriman yang dalam bahasa kitab suci dianggap tidak melupakan keyakinannya (imannya).

Keislaman di masa depan dengan demikian haruslah dihadirkan untuk menjawab kegagalan-kegagalan masa lalu tentang sentimen kelompok, sektarianisme, pandangan sempit yang menyebabkan terjadinya saling membunuh antar kelompok agama, perpecahan dan saling tidak percaya dalam masyarakat, perubahan sosial yang cepat sehingga menjadikan banyak orang miskin, terbelakang, dan bahkan mati kelaparan. Islam masa depan harus dikonstruksi secara lebih beradab dan manusiawi, sebab sejatinya Tuhan sendiri adalah sangat manusiawi, dengan sifat-sifat kasih sayang-Nya. Kaum muslim tidak boleh merubah dirinya dengan sifat-sifat egosime, otoriter serta menang sendiri dan sombong, seperti kisah Firaun dalam al-Quran. Tuhan sebenarnya tidak perlu dibela sebab Tuhan akan tetap maha kuasa dengan apa yang dimiliki-Nya sekalipun makhluknya berbuat tidak sesuai dengan kehendak Tuhan yang baik dan ramah. Namun seringkali umat Tuhan merasa membela Tuhan ketika berbuat sebagaimana Tuhan perintahkan.

Jika kita dapat menghadirkan Islam dengan wajah Tuhan yang manusiawi, maka kita akan bisa memberikan jawaban bagi dunia yang dikatakan beradab tetapi penuh dengan kecemasan dan kebingungan. Beranikah kita mencari Tuhan dalam wajahnya yang manusiawi dan mengembangkan tafsir ajaran Tuhan sebagai proyek kemanusiaan? Kita harus percaya maksud baik Tuhan, dan juga percaya bahwa percobaan promosi kemanusiaan akan dipandang Tuhan sebagai amal saleh yang pahalanya terus mengalir sebagai *amal jariyah*. Sebab, inilah probem serius bagi pengembangan tafsir ajaran Islam untuk mempromosikan kemanusiaan wajah Tuhan (Mul Khan, 2005: 443).

Semesta agama adalah semesta yang demikian luas, sehingga membutuhkan kesungguhan dalam memberikan pemaknaan. Makna bahasa agama akan lahir

dalam pelbagai jenisnya, tergantung dari mana dan siapa yang melakukan pemahaman atas bahasa agama. Bahasa agama akan hadir kritis tatkala dihadirkan oleh mereka yang berani melakukan kritisi atas pemahaman yang sudah tidak relevan. Akan tetapi, bahasa agama akan lahir sebagai penghalang liberisasi (misi liberatif) tatkala dihadirkan oleh mereka yang merasa memikul tanggung jawab mengamankan Tuhan, sebagai pembela Tuhan. Pendek kata, semesta bahasa agama akan tergantung pada sisi historik, pergaulan seseorang, tingkat ilmu yang dimiliki (pendidikan), psikologi, sejarah, dan tentu saja bacaan seseorang atas referensi agama yang tersedia begitu beragam. Membela Tuhan walaupun harus diberikan istilah ini merupakan pembelaan yang bersifat manusiawi, sebab kita berbeda dengan realitas Tuhan yang jauh dari realitas kemanusiaan. Tuhan berdiri sendiri diatas realitasnya, sementara kita berada pada realitas yang lain pula sehingga sangat mungkin bertentangan antara satu dengan lainnya.

Merespons Radikalisme

Jonathan Stevenson (2008: 206-212) memberikan beberapa strategi untuk melakukan counter atas munculnya radikalisme yang melanda masyarakat universal. Istilah *counter terrorism* dan *deradicalisation* merupakan istilah yang belakangan populer dalam kajian sosiologi agama dan sosiologi politik dunia (termasuk Asia Tenggara). Beberapa hal yang diharapkan dapat menjadi strategi dalam merespons munculnya radikalisme yang sekarang ini tengah marak antara lain:

1. Menggunakan jalur militer, yakni *military of counter terrorism* sebagaimana dilakukan di Afganistan, bahkan Irak dan beberapa negara di Afrika seperti Aljazair, Sudan, Maroko dan Pakistan. Tentu ada perdebatan yang bisa muncul disana mengapa semua Negara yang dituju adalah mayoritas berpenduduk muslim? Inilah yang seringkali menjadikan dilemma dalam melakukan aktivitas *counter of terrorism* oleh Negara-negara adi kuasa

seperti USA, Inggris, dan Jerman. Dengan adanya kritik atas aktivitas militer terhadap kegiatan terorisme yang seringkali diidentikan dengan aktivitas kaum radikal, maka dilakukan negosiasi dan diplomasi oleh pemerintah agar tidak terjadi terorisme. Jalur militer dalam beberapa aksinya terbukti “gagal” menjawab kebutuhan kaum moderat apalagi kaum radikal, sebab yang muncul kemudian adalah bentuk reproduksi terorisme dikemudian hari.

2. Menggunakan *counter argument*. Hal ini merupakan respons atas radikalism yang lebih *soft power* ketimbang *show of power* militer. Kelompok radikalism mempergunakan argument yang anti dialog dan menang sendiri maka direspons dengan semangat dialog dan kerjasama. Kebencian tidak dibalas dengan kebencian, tetapi dibalas dengan kasih sayang. Dimanakah hal itu pernah dilakukan? USA pernah membuat kesalahan tentang tuduhan bahwa Islam adalah terrorism semasa George W Bush, lalu direspons oleh sebagian besar pengamat Islam dengan mengatakan Islam bukanlah terrorism, yang terjadi kemudian Bush mencabut ucapannya, sekalipun sudah berdampak luas dan membuat permusuhan baru antara Islam dan Amerika. Oleh sebab itu hal yang perlu dilakukan adalah melakukan counter argument untuk menghadirkan agama dalam perspektif perdamaian dan kemanusiaan.
3. Menggunakan model peningkatan kesejahteraan dengan melakukan perbaikan dalam bidang social ekonomi, politik dan budaya. Dalam bidang ekonomi, mengikuti perspektif kaum Marxist, jika masyarakat tidak mendapatkan akses ekonomi sekaligus keadilan ekonomi maka akan melakukan radikalisasi (perlawanan kelas) atas mereka yang menguasai bidang-bidang produksi. Dalam bidang budaya jika terdapat kelompok yang dominan dalam budaya sehingga membuat identitas tunggal dan hegemonic maka akan melakukan *counter culture hegemonic*. Perlawanan identitas cultural adalah salah satu bentuk perlawanan neo Marxist dalam perjuangan kelas social budaya. Sementara dalam hal politik jika terjadi hegemoni politik oleh kekuatan politik maka yang akan muncul adalah peminggiran politik dan keterasingan sehingga memunculkan perlawanan politik dengan

system politik alternative (dalam hal ini Politik Syariah) adalah salah satu contohnya.

4. Menggunakan counter atas kekerasan atau pemberontakan dengan melakukan persebaran gagasan perdamaian dunia. Apa yang dilakukan Mahatma Gandhi, Nelson Mandela, Desmond Tutu adalah bentuk-bentuk perlawanan kekerasan dengan perdamaian dan membuahkan hasil yang menguntungkan semua pihak baik masyarakat ataupun negara.

Penutup

Dengan penjelasan di atas sesungguhnya apa yang menjadi tugas kaum agamawan (kaum Muslimin) merupakan suatu yang tidak ringan. Agama termasuk Islam hanya akan tinggal kenangan tatkala tidak dapat dihadirkan di muka bumi yang penuh dengan tumpukan persoalan. Agama dan termasuk Islam akan menjadi candu dan bisu tatkala tidak sanggup dihadirkan oleh umatnya untuk secara riil menyapa kemanusiaan. Islam harus berani menjadi bagian dari pembuat peradaban di muka bumi. Marx memang agak ekstrem menyatakan agama adalah candu dunia, sebab senyatanya dalam penglihatan Marx terlalu banyak misi agama yang tidak dapat direalisasikan di muka bumi, kecuali hanya merupakan pengharapan-pengharapan yang tak jarang membuat umat beragama menjadi malas dan fatalis.

Oleh karena itu, agama-Islam seperti kita pahami sudah seharusnya dihadirkan untuk umat manusia, bukan agama untuk Tuhan. Dalam banyak literatur telah dikemukakan bahwa Tuhan tidak perlu dibela apalagi disodori dengan segala macam pembelaan yang tak jarang menohok umat agama (Islam) sendiri karena dengan cara-cara dan perilaku yang menditorsi dan bertentangan dengan misi profetik agama-agama. Islam dengan demikian harus kita hadirkan untuk menjawab problem-problem kemanusiaan yang riil. Problem kemanusiaan adalah musuh utama misi agama-agama. Islam jangan sampai dikonstruksikan sebagai agama “preman berjubah” yang sangat mengerikan dalam tindakan di masyarakat. Islam harus dihadirkan dengan penuh kesantunan, keramahan dan kasih sayang sebab

Islam sendiri memang memiliki makna keselamatan dan keramahan, bukan konflik kekerasan.

Jika kita perhatikan apa yang dilakukan para nabi tatkala berhadapan dengan sebuah rezim yang dzalim, otoriter dan tidak adil maka para nabi menyebarkan ajaran tentang kesalehan sosial sekaligus kesalehan struktural. Nabi melawan kemungkaran dengan segala metode agar ketidakadilan lenyap di muka bumi. Otoritarianisme dilawan dengan toleransi dan *tabayun (islah)* mencari kebaikan-kebaikan dengan konsultasi, bukan menang sendiri. Oleh karena itu, dalam kisah para nabi selalu bertentangan dengan penguasa-penguasa yang dzalim, otoriter, dan tidak adil. Di situlah posisi Islam saat ini perannya diharapkan dengan sangat nyata. Kehadiran agama-agama (Islam) dengan misi profetik harus dihadirkan sebagai bagian dari perlawanan atas ketidakmanusiaan di dunia.

Kita berharap bahwa keislaman dapat menyapa mereka yang mustadafin, secara ekonomi, politik, kultur dan ilmu pengetahuan sehingga keislaman kita sekurang-kurangnya akan menuju pada keislaman yang rahmatan lil alamin. Kita harus yakin akan janji Tuhan bahwa yang akan menjadi pertimbangan umat beragama (termasuk umat Islam) adalah amal shaleh yang kita kerjakan, sebagai amal yang akan menyelamatkan, termasuk amal jariyah kita. Segala kejahatan akan menuntun kita sebagai umat beragama pada jurang kenistaan. Apakah kita akan masuk sorga dengan amal shaleh yang kita kerjakan, adalah otoritas Tuhan atas pengadilan yang nanti akan dilakukan saat Hari Kebangkitan. Oleh karena itu, doktrin *fastabikul khairat* sejatinya mengajarkan pada umat Islam hanya untuk berlomba-lomba dalam kebajikan, bukan dalam kejahatan. Berlomba-lomba dalam kebajikan tentu saja dengan cara-cara yang baik pula, santun, ramah dan tidak melakukan pengadilan atas pihak lain.

Oleh karena itu, di Indonesia sebenarnya tidak perlu mendikotomikan secara tajam antara Negara Islam dan Negara Sekular, sebab ini merupakan sebuah pendikotomian yang keliru, sebab dalam kasus Islam Indonesia, Islam sesungguhnya tidak dipinggirkan dalam percaturan politik, ekonomi maupun budaya. Kita dapat saksikan betapa Islam mendapatkan ruang dalam politik (kebolehan partai Islam

berdiri tidak pernah ditolak/dilarang oleh rezim politik) yang tidak berdasarkan Islam. Demikian pula dengan percauran ekonomi nasional, berdirinya usaha-usaha ekonomi perbankan bahkan telah secara resmi dengan nama Bank Syariah (Syariah Mandiri, Syariah BNI, Share PT Pos Indonesia, dan tentu saja Bank Muamalat Indonesia). Kita juga dengan mudah mendapatkan bagaimana kultur Islam Indonesia penuh dengan kultur keislaman, misalnya penyelenggaraan Festival Kesenian Islam, Musabaqah *Tilawatil Quran*, didirikannya Musium al Quran, dan peringatan-peringatan hari besar Islam, adalah bukti bahwa kultur Islam telah mewarnai Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

Konsepsi sekularisasi di Indonesia jika boleh dikatakan sebenarnya adalah gagasan perlunya pemisahan kelembagaan Islam dari negara dengan tetap mengatur peran-peran politik Islam dalam negara, sehingga umat Islam mampu memberikan sumbangan yang maksimal dalam percaturan politik, ekonomi dan budaya dengan mengadopsi prinsip-prinsip syariah, bukan formalisasi syariah untuk pembuatan kebijakan publik di Indonesia. Mengikuti Abdullahi Ahmed An Naim sebenarnya bahwa gagasan tentang negara Islam bukanlah gagasan yang tepat untuk Indonesia, sebab seringkali prinsip-prinsip negara Islam hanyalah representasi elit politik, bukan representasi jamaah (umat). Apalagin jelas bahwa di Indonesia, tidak dengan tegas menolak prinsip-prinsip etika Islam untuk masuk dalam konstitusi dan bahagian dari perimbangan serta pertimbangan dalam pengambilan kebijakan publik. Oleh karena itu, dengan tegas dapat dikatakan di Indonesia, untuk merespon terjadinya perubahan besar karena globalisasi bukan dengan menghadirkan formalisasi syariah (negara Islam) sebagai alternatif, tetapi menghadirkan Islam dalam domain etika Islam yang universal (An-Na'im, 2007: 436-437).

Apakah kita akan mengikuti saran An Naim dalam bernegara; yakni melakukan negosiasi antara syariah, yaitu antara doktrin, hukum Islam dan prinsip-prinsip negara modern yang dianut oleh sistem demokrasi, atautkah kita umat Islam akan paksakan agar Indonesia berganti negara menjadi negara Islam dengan memulainya melalui Perda-Perda Syariah yang telah mulai terjadi di beberapa

provinsi di Indonesia? Mari kita renungkan kembali dengan cermat agar kita tidak terjerembab pada sumur yang sama, sehingga tidak dapat menggarap masa depan dengan lebih baik, tetapi meratap masa depan dengan pelbagai persoalan yang senantiasa menghantui di belakang kita. Disinilah pentingnya sebuah refleksi atas masa lalu untuk menuju masa depan yang jauh lebih bermartabat, beradab dan menjanjikan untuk kehidupan bersama dalam sebuah Negara yang majemuk dalam konstruksi bukan negara agama, tetapi juga bukan negara sekuler, namun bisa dikatakan sebagai negara nasionalis religius, hasil istiharah dan kesepakatan para pendiri bangsa ini dari berbagai kelompok masyarakat dan agama agama yang ada di Indonesia.

Daftar Bacaan

Al Affendy. 2004. "On te State, Democracy and Pluralism", dalam *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London: Tauris.

An Naim, Abdullahi Ahmed.. 2007. *Islam dan Negara Sekular, menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Bandung: Mizan.

_____. 2003. "Islamic Fundamentalism and Social Change: Neither the end of history nor "clash of civilization", dalam Tet Haar, Gerrie and James J. Busutil. *The Freedom to do od's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*. London: Roudlege.

Beyer, Peter. 1992. *Religion and Globalization, New Perspective Sociology*. London: Sage Publication.

Frisch, Hillel and Efraim Inbar. 2008. *Radical Islam and International Security*. London: Routledge.

Hidayat, Komaruddin. 2008. *The Wisdom of Live, Menjawab Kegelisahan Hidup dan Agama*. Jakarta: Kompas.

Maarif, Ahmad Syafii. 2004. *Mencari Auntenisitas dalam Kegalauan*. Jakarta: PSAP.

- Mulkhan, Abdul Munir. 2005. *The Power of Angel*. Jakarta: Falsafatuna.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2007. *Sufi Pinggiran*. Yogyakarta: Kanisius.
- Roy, Olivier. 2002. *Globalised Islam, The Search for a New Ummah*. London: Hurst and Company.
- Sudiarja, A. 2006. *Agama di Zaman yang Berubah*. Yogyakarta: Kanisius.
- Schumman, Olaf. 2001. *Keluar dari Benteng Pertahanan*. Jakarta: Grasindo.
- Tet Haar, Gerrie and James J. Busutil. 2003. *The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*. London: Roudledge.
- Woodward, Mark. 2008. "Globalization, the Formation and Transformation of Religious and Inter-Religious Communities", dalam *International Conference, Globalization: Challenges and Opportunities for Religions*, CSCS-ICRS UGM, Yogyakarta, 31 June – 3 July.
- Tibbi, Basam. 2008. "Religious Extremism or religionization of politics? The Ideological Foundations of Political Islam", dalam *Radical Islam ad International Security, Challenges and Responses*. San Fransisco: Roudledge.

BAB III
PERSPEKTIF SOSIOLOGI
TENTANG RADIKALISASI AGAMA KAUM MUDA

Kajian dalam bab ini hendak membicarakan persoalan yang sampai hari ini masih diperdebatkan secara akademik. Terdapat banyak pendapat mengenai tema radikalisme melalui agama. Sebagian menyatakan radikalisme adalah bagian dari strategi politik kaum agamis. Sebagian lagi menyatakan bahwa radikalisme memang didukung oleh doktrin-doktrin keagamaan, selain dalil sosial politik lainnya. Dalam kajian ini ditunjukkan bahwa salah satu elemen masyarakat yang sangat potensial dan rentan dengan radikalisasi adalah remaja (kaum muda) yang dikatakan sebagai *youth* berumur 16-19 tahun, setingkat SMA di Indonesia. Sekolah adalah

arena yang potensial jika didukung oleh modal sosial yang memadai dapat menumbuhkan perilaku radikalisme. Tulisan ini mendasarkan pada kajian literatur dan survei lapangan yang dilakukan lembaga-lembaga yang memiliki konsentrasi dalam membaca masalah terorisme di Indonesia. Analisis yang dipakai mempergunakan perspektif sosiologis dengan pendekatan gerakan sosial keagamaan.

Pendahuluan

Indonesia, negeri yang multi agama sekaligus multi kultur telah diproklamirkan menjadi negara bukan agama, sekaligus bukan negara tanpa agama (alias sebagai Negara sekuler). Inilah negeri di mana agama-agama diakui dan sekaligus dapat turut serta mempengaruhi kebijakan politiknya. Antara agama dan negara dapat dikatakan sebagai entitas yang tidak dapat dipisahkan. Dalam hal ini Islam khususnya, sebagai agama yang dianut mayoritas penduduk Indonesia (mencapai 88,7%) sebuah jumlah yang sangat besar dari keseluruhan penduduk Indonesia yang mencapai 240 juta (Badan Pusat Statistik, 2010).

Letak pentingnya secara sosiologis adalah jika penduduk mayoritas menjalankan aktivitasnya yang mendukung keberadaan negara yang tidak berdasarkan agama tetapi nilai-nilai agama dapat mempengaruhi kebijakan Negara maka gambar dari keseluruhan penduduk negeri akan positif. Akan tetapi sebaliknya, jika penduduk mayoritas dalam aktivitasnya menentang atau sekurang-kurangnya resistensinya kuat atas Negara yang tidak berdasarkan agama maka gambar keseluruhan negeri ini adalah negatif. Kasus paling jelas adalah ketika di negeri ini dalam lima tahun terakhir sering terjadi peristiwa pemboman dan berbagai macam aksi terorisme yang dilakukan oleh sekelompok umat Islam, maka gambar Indonesia yang berpenduduk mayoritas Islam adalah Indonesia merupakan sarang teroris bahkan yang paling sadis adalah adanya tuduhan bahwa Islam merupakan agama teroris dan kekerasan. Tuduhan semacam ini sekurang-kurangnya

datang dari Perdana Menteri Senior Singapura Lee Kuan Yew, Presiden Filipina Arroyo Macapagal dan Perdana Menteri Australia James Frederick Howard sehingga mengeluarkan kebijakan *travel warning* ke Indonesia. Sungguh menyakitkan, tetapi itulah dampak dari adanya aksi-aksi yang dilakukan oleh sekelompok kecil umat Islam akhirnya menimpa seluruh warga Negara Indonesia.

Bahkan jika diperhatikan secara seksama, dalam dua tahun terakhir, beberapa lembaga penelitian di Indonesia, selalu menempatkan antara aksi-aksi kekerasan yang berupa radikalisasi dengan dukungan agama dan institusi keagamaan selalu berhubungan dengan terorisme. *Setara Institute* misalnya, dengan tegas menyatakan bahwa belakangan kaum santri yang mengalami radikalisasi dalam perjalanannya berubah menjadi teroris. Beberapa pesantren disinyalir turut menyumbangkan aksi radikalisasi yang terjadi di Indonesia. Radikalisasi itu kemudian secara berangsur-angsur menjadi aksi terorisme yang menghalalkan secara cara untuk menyingkirkan orang lain yang dianggap berbeda dengan kelompoknya. Seperti dijelaskan oleh *Setara Institute* demikian:

“Selain organisasi radikal dan teroris menunjukkan relasi yang cukup dekat, beberapa di antaranya mengalami transformasi dari radikal menjadi teroris. Transformasi institusional ini sangat jelas tergambar pada kasus *Laskar Hisbah* di Surakarta. Laskar yang dipimpin oleh Sigit Qardawi ini mengalami transformasi organisasi dari *Laskar Arafah* yang sebelumnya memfokuskan diri pada gerakan anti maksiat, anti kristenisasi, dan pendukung penegakan syariat Islam kemudian berubah secara radikal. Sebelum menjadi teroris, Sigit juga aktif di *Laskar Jundullah* dibawah naungan Forum Komunikasi Aktivis Masjid (FKAM), setelah sebelumnya memperoleh pengetahuan tentang *qital*

fisabilillah alias perang dan jihad sebagai amal ibadah” (Hasani dan Tigor, 2012).

Kita dapat membaca secara sosiologis seseorang maupun institusi dapat mengalami transformasi sosial dari bentuknya semula. Dari seseorang dan kelompok yang semula sangat baik dan mengerjakan aktivitas yang santun dapat berubah mengerjakan aktivitas yang sangat keras dan mengerikan pihak lain. Transformasi sosial seperti itu bukan tanpa asal muasal, selalu terdapat penyebab yang signifikan sehingga seseorang dan kelompok rela melakukan perubahan. Seperti dikatakan sejarawan Kuntowijoyo, transformasi sosial seringkali karena adanya factor internal (seperti ketidakpuasan menghadapi kenyataan, belajar dari orang lain, serta keinginan merubah nasib), serta adanya faktor eksternal seperti belajar dari situasi Negara lain, kondisi sosial yang memaksanya harus berubah karena jika tidak berubah akan terlindas oleh keadaan, dan yang tidak bisa dilewatkan adalah adanya ketidakpercayaan kepada institusi negara atau institusi lain yang hadir bersamaan di masyarakat. Semuanya akan menjadi pendorong terjadinya transformasi sosial dalam sebuah masyarakat. Dari masyarakat agraris akan menjadi masyarakat industrial karena berbagai penyebab yang hadir dihadapan masyarakat tersebut. Hal serupa juga dapat terjadi dari masyarakat kurang ber-pendidikan, kelas rendahan, akan bertransformasi menjadi masyarakat yang “melek pendidikan” dan melawan dominasi kelas berdasarkan pengalaman-pengalaman masyarakat yang lainnya. Yang terjadi di Eropa, khususnya kalangan borjuis adalah salah satu bentuk transformasi yang terjadi dikalangan kelas menengah dan elit di masyarakat (Kuntowijoyo, 2010).

Dalam konteks masyarakat Jawa, transformasi sosial pernah terjadi dengan demikian kerasnya ketika mengalami gejolak politik masa penjajahan Belanda dan Jepang, sehingga masyarakat petani tidak dapat menikmati hasil

pertaniannya yang diambil secara paksa oleh pendudukan Belanda dan Jepang sehingga masyarakat petani melakukan pemberontakan dengan dukungan pemimpin masyarakat yang harismatik dan memiliki *patron client* yang kuat untuk melakukan perlawanan dengan landasan sentiment anti Belanda dan Jepang. Pengerasan yang terjadi di Banten dan sekitar ketika penjajahan Belanda dan Jepang adalah bentuk perlawanan masyarakat yang secara perlahan-lahan muncul akibat adanya transformasi gerakan di masyarakat sebagai embrio dari gerakan sosial (Kartodirjo, 1982). Hal serupa juga dikemukakan oleh Kuntowijoyo ketika memperlihatkan gejala transformasi individualis menjadi gerakan rakyat melawan dominasi kaum pedagang di bawah organisasi perdagangan kaum penjajah dan China yang terjadi di Surakarta zaman Syarekat Dagang Islam (SDI) di bawah H. Samanhudi dan HOS Cokroaminoto. Apa yang menjadi basis dari perlawanan bahkan pertempuran dan pemberontakan masyarakat adalah adanya kondisi sosial yang mengecewakan masyarakat pada masa itu sehingga mereka keluar untuk melawan apa yang dinamakan dengan pelbagai macam sebutan, ketidakadilan, penjajahan, dominasi dan kedzaliman.

Lantas, apa hubungannya antara kaum muda dengan radikalisasi keagamaan padamas sekarang (kontemporer) ini apa, sehingga dalam kurun waktu lima tahun terakhir di Indonesia, sebagai negeri yang tidak berdasarkan agama, sekalipun agama-agama tidak dilarang, bahkan diakui kontribusinya menjadi sangat menge-rikan. Kita sebagai pemeluk Islam kadang sering berdecak kaget tiba-tiba ditangkap sekelompok pemuda Islam masih belia (seusia sekolah menengah atas) berani melakukan pemboman pada sebuah institusi, atau kalau tidak begitu sekelompok pemuda usia belia digerebek polisi karena menyimpan amunisi pembuatan bom dengan segala macam peralatan pemboman dan peta wilayah yang akan dijadikan sasaran pemboman.

Padahal, kita mengetahui mereka sebenarnya menjadi harapan generasi yang lebih senior untuk mengisi kemerdekaan Indonesia yang menginjak usia uzur, sebab kaum senior (*old citizen*) sudah semakin *loyo*, rapuh dan seringkali tidak cepat dalam merespon masalah-masalah sosial yang bergelimang disekitar kita. Akan tetapi, para pelajar dan kaum muda malah terjebak dalam berbagai macam aksi kekerasan dan masuk menjadi anggota atau jamaah, simpatisan dari organisasi yang oleh Negara di larang karena berkecenderungan menjadi organisasi teroris. Tentu saja hal seperti itu membuat kekhawatiran sebagian kaum tua dan orang tua yang telah bersusah payah menyekolahkan (mendidik) dengan pelbagai pertimbangan agar kelak nanti menjadi generasi penerus yang baik dan melanjutkan cita-cita keluarga, akhirnya hambar bahkan hilang sama sekali. Kaum muda sebagian tunduk pada kehendak organisasi dan kelompok yang menentang kehadiran negara (Indonesia) yang oleh mereka sering dianggap sebagai negara *kufur*, *dajal*, dan sekularis.

Namun demikian, benar adanya tentang problematika pemahaman tentang radikalisme yang sedang melanda Indonesia, terutama kaum santri. Definisi radikal yang dikemukakan oleh MUI Pusat ditolak oleh sebagian umat Islam Indonesia, seperti MUI Surakarta. Perhatikan definisi radikalisme yang dikemukakan MUI Pusat, bahwa radikalisme merupakan paham dan tindakan yang melekat pada seseorang atau kelompok yang menginginkan perubahan, baik bidang sosial, politik dengan menggunakan kekerasan, berpikir asasi dan bertindak ekstrim, ditolak oleh MUI Surakarta. Sebab jika definisi itu diterima maka setiap paham yang membolehkan kekerasan tetap masuk radikal, menurut MUI Surakarta maka rasulullah yang melalukan perang ketika *Fathu Makah* adalah radikal. Amerika juga radikal karena menyerang Irak dan Pakistan. Selain itu, MUI Surakarta juga menolak definisi yang menyatakan bahwa siapapun yang menentang system yang sedang berlangsung dengan cara kekerasan dengan menggantinya system

tersebut dengan yang nilai yang lain, seperti nilai-nilai Islam atau agama Islam (Mul Khan dan Singh, 2013: 55).

Namun demikian, terdapat hal yang menarik tetapi agak luput dari perhatian adalah bahwa diskursus yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, entah organisasi Islam atau bahkan pemimpin Islam, tampaknya tidak lagi memperhatikan sebab-sebab lain yang sebenarnya lebih substansial daripada sekadar labelisasi. Menjadi menarik bagi penulis untuk menganalisis keterlibatan radikalisme agama ketika Indonesia dihadapkan pada sebuah fenomena munculnya gerakan terorisme transnasional yang beberapa waktu lalu melakukan pengeboman di beberapa tempat. Dari pemberitaan media, penulis menangkap bahwa seakan-akan pasca para pengebom Bali adalah mereka yang terindoktrinasi untuk menghalalkan segala cara dalam memenuhi tuntutan ideologis mereka. Dari sana akhirnya, muncullah *stereotype* mengenai gerakan keagamaan yang “fundamentalis-radikal”. Stereotipe ini kian meluas tidak hanya pada aksi terorisme, tetapi juga pada aspek-aspek lain yang tak terkait aksi teror.

Di beberapa tempat, orang-orang yang memiliki identitas ke-Islam-an kuat justru dicurigai sebagai teroris atau fundamentalis-radikal yang dianggap berbahaya. Orang beragama bukannya memberikan rasa aman, meng-amankan orang lain, sebagaimana akar kata iman, dan Islam yang bersinergi dengan kata keselamatan, pengayoman, perlindungan pada pihak lain tetapi malah memberikan ketidakamanan dan ketidaknyamanan pada pihak lain yang berbeda. Inilah yang sebenarnya memberikan signal kurang positif atas kehadiran agama di muka bumi Indonesia, sehingga tuduhan bahwa agama Islam identik dengan aksi kekerasan dan teror menjadi sulit untuk disangkal.

Dalam konteks seperti itu, menjadi menarik untuk mengupas fenomena radikalisme agama dan terutama di kalangan kaum muda seperti telah dijelaskan di atas. Mengapa gerakan ini muncul di Indonesia? Faktor

apa saja yang menjadi latar belakang? Tujuan-tujuan apa yang hendak dicapai dari kaum radikal tersebut, sehingga tidak bosan-bosannya melakukan aksi kekerasan dan rela mengorbankan dirinya serta orang lain yang tak berdosa dalam sebuah kematian yang mungkin saja mati dalam keadaan sia-sia, tetapi diyakini sebagai mati syahid, martir dalam perjuangan agama. Ada beberapa kelompok orang beragama yang beranggapan bahwa mati dalam sebuah ujung senapan atau ujung martir adalah jalan masuk sorga, sehingga tidak pernah takut dan mundur sedikit pun. Artikel ini akan mencoba menjawab pertanyaan tersebut untuk menjelaskan akar dari radikalisme Islam di Indonesia, dikaitkan dengan kaum muda yang secara genealogis akan menjadi penerus *old citizen*.

Dari penjelasan ringkas soal diskursus di atas persoalan radikalisme dan terorisme menjadi persoalan yang pelik sampai hari ini. Secara khusus di Indonesia, sebuah negara yang bukan berdasarkan agama, dan bukan pula negara sekuler. Bahkan dalam sebuah Negara yang memiliki organisasi Islam moderat terbesar di muka bumi, yakni Muhammadiyah dan NU, tetapi sebagian jamaah Muslimnya mengikuti model keagamaan yang berada di luar Muhammadiyah dan NU sebagai ajaran yang dianggap jauh lebih murni, orisinal dan berjiwa jihad. Sementara Muhammadiyah dan NU dianggap sebagai organisasi Islam yang tidak tegas dan kurang dalam membela kaum Muslim. Belum lagi masalah yang mengitarinya dan para pelakunya, semuanya berkelit berkelindan sehingga berbagai kajian mengenai radikalisme dan terorisme sekalipun telah demikian banyak dilakukan tetap mendapatkan perhatian publik untuk mencermati sepak terjang kaum teroris di Indonesia. Dalam kaitan itu, tulisan dalam bab ini hanya akan mendeskripsikan fenomena radikalisme dalam dalam kajian sosiologis. Itupun hanya akan dibatasi melihat gejala dan fenomena yang muncul di kalangan kaum muda setingkat pelajar menengah atas sampai dengan

mahasiswa tingkat awal (semester satu atau semester dua) *under graduate* bukan pascasarjana atau *post graduate*.

Perspektif dalam Kajian

Agama dan perubahan sosial seringkali ditempatkan oleh sebagian orang dalam perspektif yang tidak selalu sejalan. Terkadang agama berada pada posisi bertentangan dengan kehadiran perubahan sosial, terutama yang datangnya cepat dan tiba-tiba. Agama agaknya tidak dapat secara cepat merespons perubahan yang datang tiba-tiba dan cepat, sebagai sebuah keniscayaan yang merupakan ciri dari masyarakat modern yang penuh dengan risiko. Ada banyak resiko yang ditimbulkan karena arus perubahan sosial yang dinamakan modernisasi dunia. masyarakat mengalami *jurgennout*, dalam bahasa Ulrich Beck, sebagai masyarakat beresiko tinggi (Beck dan Giddens, 1992).

Sementara itu, dalam perspektif sosiologis lainnya, perubahan sosial yang datang-nya tiba-tiba serta cepat dapat menghadirkan *shock culture*, sehingga masyarakat dengan kultur agraris tiba-tiba harus berhadapan dengan kultur industrial, maka yang akan terjadi adanya *shock culture* agraris menuju modernis. Itulah gelombang perubahan yang oleh Alvin Toffler sebut sebagai dentuman perubahan sosial karena hadirnya tradisi mekanis yang dahulu tidak dikenal dalam dunia agraris yang serba tenaga manusia dan hewan piaraan seperti sapi, kerbau dan kuda, tiba-tiba semuanya seakan menjadi musnah karena datangnya sebuah gelombang baru perubahan (Toffler, 1992).

Dari kajian ringkas tersebut di atas, dapat dikatakan sebuah perubahan tentu dapat berdampak pada perilaku manusia. Oleh karena itu, tidak jarang akan memungkinkan mendatangkan perlawanan-perlawanan yang dilakukan oleh individu atau kelompok orang secara sistematis dan terorganisir. Dalam kaitan ini maka melihat perlawanan yang dilakukan satu

komunitas atau sekelompok masyarakat atas fenomena perubahan dan kehendak menghadirkan perubahan biasanya disematkan dalam perspektif gerakan sosial, termasuk di dalamnya gerakan sosial keagamaan. Mengenai gerakan sosial keagamaan terdapat banyak literatur yang menjelaskan bahwa gerakan keagamaan seringkali dihadirkan dalam kaitanya untuk merespons masalah-masalah yang datang di hadapan mereka yang dianggap tidak sesuai dengan kehendaknya. Gerakan keagamaan terorganisir dengan sistemik dalam hal kelompok massa (jamaah) maupun aktivitas yang dilakukan sebagai bentuk perlawanan atas sistem yang sedang berlangsung. Gagasan tentang gerakan social sebenarnya merupakan hal yang akan senantiasa terjadi di jika perubahan dikehendaki (Swidler, 2004; Dillon, 2003).

Secara khusus terkait dengan gerakan keagamaan, dapat diperhatikan fenomena munculnya kelompok kecil yang dapat dikatakan tidak puas terhadap system nilai yang dibangun, sebagaimana dikatakan Dawam Rahardjo, bahwa gerakan keagamaan beraktivitas hendak mengganti sistem nilai yang sedang berlangsung. Selain konsep yang dikemukakan sebelumnya, *new religious movement* atau gerakan keagamaan baru sebagai bagian yang tidak terlepas dari gerakan sosial diambil sebagai konsep analisis utama dalam kajian di bagian ini sebagai sebuah kasus di Indonesia. Gerakan keagamaan baru merupakan suatu gagasan yang berusaha menerjemahkan ide-ide keagamaan menjadi kekuatan transformatif untuk menumbuhkan struktur dan tatanan sosial yang baru dan lebih baik; partisipatif, terbuka dan emansipatoris (Rahardjo, 1999: 12).

Dalam pengertian ini, gerakan keagamaan itu merupakan suatu cita-cita yang sangat menjunjung tinggi harkat dan harga diri kemanusiaan yang dikatakan relatif baru. Gerakan keagamaan dalam bingkai paradigma transformatif ini memang jalan yang paling manusiawi untuk mengubah sejarah umat kehidupan manusia. Sebab, dalam proses ini yang berlaku

adalah pendamping dan bukan pengarahan, apalagi pemaksaan. Sejalan dengan definisi konsep ini, agama diharapkan berani tampil dalam setiap keadaan, bukan saja untuk menunjukkan hal-hal yang positif, tetapi juga hal-hal yang negatif. Agama harus tampil membela siapa pun yang teraniaya atau dalam bahasa lain “dizalimi” oleh kelompok-kelompok lain yang hadir di masyarakat, apakah sebagai mayoritas atautkah sebagai minoritas.

Perjuangan nilai-nilai keagamaan dalam gerakan keagamaan merupakan doktrin yang diyakini berasal dari Tuhan. Ia merupakan stok moral dan daya imperatif yang bersifat transenden. Secara sosiologis, nilai-nilai keagamaan tersebut seringkali berfungsi sebagai cara hidup (*way of life*), pandangan dunia (*world view*), dan bahkan paradigma (*paradigm*), yang selalu memberikan orientasi atau kerangka acuan normatif mengenai bagaimana manusia bertindak dan memahami realitas kehidupannya. Dalam hal ini, jamaah kaum muda yang mengaktualisasikan nilai-nilai keagamaan dalam kehidupan sehari-hari seringkali mendasarkan pada pemahaman keagamaan yang telah diperolehnya dari para ustadz atau mentor spiritualnya. Nilai agama berfungsi sebagai kontrol dari semua sisi kehidupan dalam masyarakat yang sering bertabrakan antara semangat keagamaan dengan nilai etika yang dianutnya. Dari kondisi semacam itu, sebagian kaum muda merasa harus tampil ke depan untuk merombak kondisi yang dihadapinya dengan panduan *way of life* yang diyakini sebagai keyakinan tunggal.

Mendasarkan berbagai macam konsep yang telah dikemukakan oleh para peneliti dan pengkaji sebelumnya, khususnya pada kajian gerakan keagamaan cukup bervariasi istilah yang ditawarkan guna menfokuskan dan mempermudah analisis terhadap obyek yang diteliti, misalnya istilah *New Religious Movements* (Dawson, 2003), *Cults* dan *Normal religion* (Beckford, 2003), kemudian istilah *Marginal Religion* yang dipakai oleh Julia Howell, sekte, aliran kepercayaan dan sebagainya. Dalam kaitannya dengan jamaah

gerakan radikal muda, cenderung dapat dikatakan sebagai gerakan Islam *non-mainstream* sebagai konsep yang dipakai sebagai analisis.

Gerakan keagamaan baru merupakan usaha setiap individu atau kelompok yang terorganisasi untuk menampilkan corak keagamaan baru yang berbeda atau interpretasi baru mengenai suatu agama yang sudah ada (mapan). Dalam hal itu pula, digunakan untuk mengukur keberhasilan gerakan radikal kaum muda dalam melangsungkan aktivitas gerakan keagamaan, menurut Natingham (1990: 160), pada umumnya berkembang melalui beberapa fase atau langkah-langkah, sebuah gerakan keagamaan berhasil dalam menjalankan misi gerakannya setelah melalui tiga fase. *Pertama*, suatu gerakan keagamaan dipengaruhi oleh kepribadian pendirinya. Pada fase ini gerakan itu hanya mempunyai watak kelompok utama yang informal dan tidak tetap, terdiri dari kelompok-kelompok kecil dari perorangan yang saling mendorong satu sama lainnya dengan tatap muka dari hati ke hati dengan pemimpin kharismatik mereka.

Kedua, para pengganti pendiri dipaksa untuk memecahkan dan menjelaskan masa-lah-masalah penting mengenai organisasi kepercayaan dan ritus yang tidak terurus selama para pendirimasih hidup. Pada tahap ini, gerakan sudah menjadi organisasi formal dari suatu kelompok pemeluk yang mempunyai kesamaan dalam kepercayaan dan ritus. Pada fase ini juga sudah ada persyaratan-persyaratan bagi keanggotaan dibuat tegas dan jalur-jalur keluasan di dalam organisasi lebih diperjelas. Peran para pelanjut dari para pendiri demikian penting, sehingga dimerekalah sebenarnya kelangsungan hidup sebuah aliran atau kelompok keagamaan di masyarakat akan jaya atautakah akan mandeg.

Ketiga, fase pengembangan dan verifikasi lanjutan, dimana gerakan itu menjadi mapan dan mengambil macam bentuk organisasi. Gerakan-gerakan keagamaan berbeda dalam tingkat pengembangannya; beberapa organisasi keagamaan yang terhalang oleh rintangan-rintangan etnik, kelas, dan

kebudayaan. Pada tahap ketiga ini, para pemimpin mempunyai tugas untuk menjawab persoalan-persoalan meskipun gerakan tersebut berhasil memperoleh banyak pengikut mengapa tujuan-tujuan semula yang begitu mendekat dan jelas di mata para pemeluknya belum juga tercapai secara kongkrit. Ada problem antara agensi dengan masalah yang direspons sehingga sering menciptakan jarak sosial antara para pengikut dengan para pendiri gerakan keagamaan.

Mircea Eliade, seorang ahli sosiologi agama Amerika memberikan keterangan keinginan mengulang zaman keemasan atau masa lampau sebagai mitos kejayaan bukanlah barang “jadi-jadian”, memang nyata adanya. Demikian kata Mircea Eliade:

“Kita sedang menghadapi kebutuhan “manusia historis” (manusia modern), yang secara sadar dan sukarela menciptakan sejarah, dengan manusia dari peradaban tradisional, seperti yang kita lihat memiliki sikap negative terhadap sejarah. Apakah dia menghapuskannya secara periodic, apakah dia memberi nilai yang rendah dengan menemukan secara terus menerus model transhistoris dan ajaran arketipe baginya. Apakah mereka memberinya makna meta historis, eklektis, eskatologis dan seterusnya, manusia dari peradaban tradisional memandang bahwa peristiwa historis itu memiliki nilai dalam dirinya sendiri” (Eliade, 2002).

Kajian Mircea Eliade memberikan kerangka umum bahwa kebangkitan sebuah kelompok akan kehendak mengulang kejayaan masa lalu sebagai bagian dari “sejarah yang hilang” (*lost history*) akhirnya menjadi kajian yang telah lazim dalam kebangkitan agama-agama di Eropa Amerika dan juga Asia Tenggara, termasuk tentu saja Indonesia. Terlebih Negara-negara yang mempercayai bahwa aspek agama merupakan dimensi sosial yang tidak bisa dihilangkan begitu saja pada peristiwa-peristiwa sosial

termasuk sosial *engineering* sebagai keniscayaan sejarah umat manusia. Himpitan peradaban umat manusia menunjuk pada adanya perubahan-perubahan dalam siklus umat manusia itu sendiri yang harus ditafsirkan secara multidisiplin, termasuk sosiologis selain antropologis dan psikologis.

Fenomena gerakan radikal di kalangan kaum muda dalam bab ini hendak ditempatkan dalam kaca mata gerakan sosial keagamaan yang belakangan muncul bak jamur pada musim penghujan di Indonesia. Kehadirannya, membawa banyak dampak dalam kehidupan keagamaan di Indonesia, baik negatif ataupun positif seperti telah dijelaskan di bagian lain tulisan ini. Perspektif gerakan sosial adalah salah satu dari sekian banyak cara melihat fenomena keagamaan yang dianut kaum muda Indonesia, yang belakangan tampak radikal, tentu dengan pelbagai latar belakang yang menjadi penyebab muncul dan berkembangnya di nusantara.

Sebagai sebuah kajian dengan mempergunakan pendekatan sosiologis dalam kerangka gerakan sosial keagamaan, tentu saja penulis tidak dapat secara keseluruhan mengatakan bahwa keberhasilan mereka karena aktivitas yang sistematis, jamaah yang banyak dan militan. Namun, sekurang-kurangnya dalam perspektif teori gerakan sosial keagamaan, radikalisme yang menimpa kaum muda Indonesia dapat diletakkan dalam salah satu kelompok yang hendak melakukan perlawanan atas kondisi yang terjadi dikarenakan adanya penyebab yang sifatnya tidak bisa tunggal, tetapi penyebab yang jamak adanya.

Kondisi Sosial yang Berpengaruh: Akar Radikalisme

Teradapat banyak pendapat yang mengatakan bahwa faktor psikologis, politik Indonesia dan internasional, teks keagamaan-tekstualis, figur yang hilang-mencari dan mendapatkan figur baru) kharismatik merupakan faktor munculnya radikalisme di kalangan kaum muda Indonesia. Bagaimana persisnya kita akan bersama-sama menyimak masing-masing

penyebab tersebut dalam bagian ini. Kondisi sosial yang berkembang akan menjadi faktor atas munculnya sikap radikal (kekerasan) yang bersemayam pada kaum muda, bersama sama dengan kelompok lainnya karena dimensi sosial yang dihadapi dianggap sebagai system yang harus diubah dan dilawan secara kolektif, bukan individual. Perlawanan semacam itu sering dipahami sebagai sebuah gerakan “jihad” dalam maknanya yang sangat sempit, jika tidak bersedia mengatakan sebagai pemaknaan jihad yang konyol. Namun demikian, tetap saja terdapat sekelompok orang dan beberapa individu yang memahami jihad sebagai gerakan perlawanan mempergunakan senjata dan kematian sebagai jalan terakhir “perjuangannya”.

Dalam konteks jihad yang dilakukan kaum muda, sangat perlu jika memahami konsepsi tentang kaum muda sebagai pendahuluan mengerti tentang siapa mereka itu. Perhatikan pengamatan kaum sosiolog, di mana mereka mengatakan kaum muda adalah agen perubahan sosial. *Youth is agent of sosial change*, demikian kira-kira perspektif sosiologis seperti dikatakan Pip Jones (2007) dalam menempatkan kaum muda. Ada beberapa agenda kunci yang menandai diskursus kaum muda, yakni (1) perdebatan ilmu melawan takdir yang dipicu oleh mitos dan pengetahuan ilmiah; (2) perdebatan antara pendidikan dan alam sebagai bagian dari pemicu kepemudaan dengan biologis dengan fenomena kultural; (3) perdebatan apa yang dinamakan generasi tua dengan kelas sosial, yang mengarah pada adanya perdebatan tentang posisi kelas sosial antara yang tua dan muda dalam masyarakat; kata kunci yang dapat kita ambil adalah “perlawanan”; (4) perdebatan antara agensi melawan struktur yang terjadi karena adanya kontradiksi antara peran-peran struktur sosial dengan agensi sebagai faktor perubahan, yang diharapkan membawa perubahan; dan (5) perdebatan antara perubahan struktur lawan proses sosial yang terjadi dalam masyarakat.

Memperhatikan ruang perdebatan yang terjadi dalam tubuh kaum muda, maka menempatkan kaum muda sebagai bagian penting dalam diskusi tentang radikalisme; termasuk radikalisme agama menjadi sesuatu yang tampaknya memang harus dilakukan secara jernih, dan cukup memadai. Sekalipun penulis memahami bahwa tulisan dalam bab ini sangat mungkin jauh dari memadai secara sosiologis atau pun secara kuantitatif, sebab halaman yang disajikan tidaklah memungkinkan. Namun demikian, penulis berupaya menjawab pertanyaan ringkas yang jawabannya tidak sederhana, apakah terdapat faktor khusus dalam diri kaum muda sehingga mereka menjadi radikal.

Terdapat beberapa faktor yang memungkinkan munculnya radikalisme di kalangan kaum muda dalam beragama. *Pertama*, soal *mental health*. Michael McCullough and Timothy Smith (2003), dalam *Religion and Health: Depressive Symptoms and Mortality as Case Studies*, melaporkan bahwa kesehatan mental yang ada pada diri kaum muda sebagai posisi yang sangat rentan, sehingga kaum muda gampang mengalami guncangan jiwa (*depression*) yang disebabkan oleh berbagai faktor dalam hidup. *Depression* (guncangan jiwa) muncul karena kekecewaan akan datangnya kegagalan dalam hidup, kebahagiaan yang tidak dapat diraih, perkawinan atau berpasangan dengan pasangannya yang tidak membahagiakan dan hubungan yang tidak harmonis dalam keluarga mendukung munculnya krisis dan stres, kebosanan yang mendalam serta berbagai simptom untuk depresi. Kaum muda berada pada posisi yang rentan, seperti dilaporkan ahli sosiologi kaum muda asal Pennsylvania tersebut.

Sementara itu, *mental health*, kesehatan mental karena itu akan berhubungan erat dengan soal kondisi jiwa seperti kebahagiaan dan kebosanan. Kondisi sosial ekonomi yang mendorong jiwa menjadi depresi misalnya keterjeratan ekonomi, teman yang suka menipu, perilaku yang menyimpang dari ungkapan atau pembicaraan, semuanya akan dengan

mudah mendorong seseorang mengalami depresi. Depresi keagamaan akan muncul secara intrinsik (dari dalam diri) sebagai *religious involment* yang kemudian berkembang menjadi *public involment* dalam keagamaan. Semakin kuat dorongan depresi maka akan semakin kuat dorongannya pada *public religious involment* baik kalangan kaum muda laki-laki maupun perempuan (Cullough dan Smith, 2003).

Hubungan antara *mental health* dengan perspektif sosiologis berada pada titik ketika kondisi sosial yang berada di depannya mendorong munculnya kebosanan, ketidakadilan sistemik dan jurang (*gap and leck*) pada soal ekonomi maupun politik maka orang akan gampang sakit hati kemudian melakukan perlawanan. Ted Robert Gurr (1967), melaporkan bahwa kondisi deprivasi semacam itu akan menjadi bibit munculnya perlawanan bahkan pemberontakan, seperti dinyatakan dalam teori deprivasi relatif (*relative deprivation theory*) sebagai kondisi yang dialami sebagian kelompok masyarakat dalam memperoleh kesempatan ekonomi maupun politik menyebabkan bibit perlawanan sosial.

Kedua, faktor ekonomi yang timpang. Kesenjangan ekonomi yang selama ini terjadi akan dengan mudah menciptakan kemarahan sosial. Dalam bahasa kaum sosiolog kesenjangan ekonomi akan menciptakan *social greavences* (kegalauan dan kecemburuan sosial) atas masyarakat yang mendapatkan kelimpahan ekonomi, apalagi jika kelimpahan ekonomi didapatkan dengan cara-cara yang tidak transparan, dengan cara korupsi, memalak uang negara, melakukan penyuapan dan melakukan penggelapan pajak misalnya. Maka *social greavences* akan dengan gampang muncul dan kemudian terorganisasikan dalam masyarakat. Dinamika ekonomi masyarakat akan mendorong pada komitmen keagamaan seseorang sehingga seseorang dan kelompok yang mengalami penderitaan ekonomi akan memungkinkan muncul dua sikap beragama sekaligus. Jika ekonomi baik akan sangat mungkin tidak memiliki perasaan cemburu pada mereka yang

sama-sama baik secara ekonomi dan rajin mendatangi kegiatan keagamaan, seperti pengajian, memberikan sedekah dan juga rajin mengerjakan ritual seperti datang ke masjid (untuk orang Islam, naik haji) dan rajin ke gereja untuk orang Kristen. Akan tetapi, jika ekonominya menyusahkan maka dapat memungkinkan untuk menaruh rasa cemburu pada sesama penganut agama bahkan penganut agama yang berbeda. Enggan menjalankan aktivitas keagamaan seperti pengajian, beribadah ritual seperti shalat atau ke gereja dan jarang berkumpul dengan yang memiliki ekonomi mapan. Kecemburuan sosial ekonomi mendorong seseorang dan kelompok untuk melakukan protes sosial terhadap kondisi yang dihadapi di depan kehidupannya. Protes dilakukan dengan cara yang sederhana, misalnya tidak mendatangi perkumpulan, enggan bergaul, sampai dengan mengorganisasikan diri bersama yang lain untuk melakukan perlawanan karena sistem yang dinilai tidak adil (Finke dan Stark, 2003).

Kajian lain yang menyatakan bahwa kesejahteraan ekonomi akan mendorong rajin berderma dilakukan oleh Richard Wood (2003), dalam *Religion and the Struggle for Justice*. Ia melaporkan bahwa kondisi ekonomi yang baik akan mendorong rajin beribadah dan menyumbang perkumpulan. Dalam kasus ini, Wood melihat dikalangan kaum Kristiani di Amerika yang memiliki ekonomi bagus sangat rajin ke gereja mencapai 38 % dari jamaah gereja tersebut adalah kulit putih yang sejahtera, sementara kulit hitam yang sengsara hanya mencapai 9 %, bahkan dari kalangan gereja Asia hanya mencapai 2 % yang suka berderma. Mereka itu secara denominasi (aliran keagamaan) adalah Katolik Roma (Roman Katolik 35 %), Protestan Liberal/Moderat mencapai 34 %), sementara yang beraliran Pantekosta yang selama ini tampak dikenal dermawan ternyata hanya mencapai 2 % dalam berderma untuk masyarakat.

Penjelasan sosiologisnya keterkaitan tentang keterbelakangan ekonomi adalah akan memunculkan protes kelas sosial antara kaum *kere*

dengan kaum kaya raya atau borjuis. Tradisi semacam ini telah lama dikenal dalam kajian sosiologi ketika Karl Mark yang mengintrodusir adanya perang kelas sosial dalam masyarakat industri yang menguasai sumber-sumber ekonomi, sementara kelas kere (rakyat jelata) hanya menjadi buruh pabrik yang dieksploitasi tenaganya sementara pendapatannya tidak mendukung untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Oleh karena itu, perang kelas sosial sebenarnya menjadi bagian dari perang *religious ecomonics* yang selama ini dikenal dalam tradisi ekonomi kapitalistik yang diduga keras menimbulkan ketidakadilan ekonomi. Jika ketidakadilan ekonomi ini terus berlangsung dan menimpa sebagian masyarakat kecil, dan mereka mentransformasikan pada generasi muda maka dengan mudah akan menggerakkan untuk melakukan perlawanan atas ketidakadilan ekonomi yang sistematis. Sebenarnya demikian banyak argumen dapat dikemukakan dalam bab ini, tetapi dengan beberapa kajian yang telah dilakukan dapat dikatakan bahwa persoalan ekonomi masyarakat yang timpang akan dengan mudah menimbulkan protes sosial.

Argumen ekonomi yang timpang dapat mendorong perilaku agresif juga dilaporkan oleh Jose Casanova (1994), dalam *Public Religious in Amerika*, yang menjadi embrio dari *public religious* atau dikenal dengan sebutan agama sipil Amerika. Kondisi ekonomi yang timpang merupakan turunan dari kebijakan ekonomi politik sebuah negara yang secara tidak langsung menimpa masyarakat beragama. Oleh karena itu, masyarakat beragama (masyarakat sipil) kemudian mengalami privatisasi dalam beragama yang kemudian hari akan menumbuhkan kebencian pada kelompok lain yang lebih sejahtera. Kebencian tersebut lama kelamaan menimbulkan antipati dan perilaku destruktif sebagai rangkaian dari isu keagamaan yang dimulai dari persoalan ekonomi politik publik. Masyarakat kemudian melakukan protes secara terorganisasi untuk menuntut adanya kondisi yang adil bukan timpang, namun jalan pintasnya adalah melawan negara dengan cara cara

kekerasan sebab tidak menguasai public opini sebagai arena bernegosiasi dan melapangkan kehendaknya.

Ketiga, kondisi sosial politik yang berpengaruh pada adanya perubahan perilaku dan bentuk organisasi keagamaan. Peter Beyer, sosiolog kenamaan abad ini memberikan penjelasan bahwa sekarang dan mendatang karena perubahan kebijakan politik dunia, sebagai bagian dari politik globalisasi akan menyembulkan perubahan-perubahan dalam pola (bentuk) dari sikap keagamaan dan pengorganisasian keagamaan. Peter Beyer (2003) dalam *Social Form of Religion in Contemporary Society*, melaporkan bahwa ke depan akan terjadi persemaian (*proliferation of religious organization in society*) yang berhubungan dengan keyakinan dan perilaku keagamaan masyarakat karena politik dunia berubah drastis. Perubahan-perubahan masyarakat akan berpengaruh pada sikap dan pandangan keagamaan seseorang dan kelompok dalam menyikapi globalisasi yang kadang tidak menguntungkan kelompok yang lebih besar, tetapi menguntungkan kelompok kecil sebagai pemilik modal besar dan pembuat kebijakan global.

Struktur politik yang berubah akibat politik globalisasi, akan berdampak semakin luas pada bentuk-bentuk keagamaan pada era kontemporer. Globalisasi politik akan menciptakan perbedaan yang keras dalam masyarakat, siapa yang mendapatkan keuntungan dari politik globalisasi dan tidak mendapatkan keuntungan yang memadai, sehingga menimbulkan perlawanan yang diorganisasikan dengan baik kepada sesama jamaah, mengorganisasikan aksi-aksi secara sistematis dan para simpatisan yang memiliki pikiran dan cara pandang yang sejenis sebagai sebuah aktivitas perlawanan. Perlawanan akan semakin jeras jika kondisi sosial politik yang dihadapi semakin tampak dilihatnya tidak memihak kepada kelompoknya, apalagi jika sebagai kelompok mayoritas (Beyer, 2003).

Setelah secara kelompok terorganisir dengan baik dan jamaah yang dianggap memenuhi syarat (jumlahnya cukup banyak), maka akan

melakukan apa yang dinamakan *social movement religion* sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan yang independen. Gerakan-gerakan keagamaan yang dilakukan sebenarnya bukan hanya untuk kaum muda, tetapi juga kaum tua dan kaum perempuan. Seperti dilaporkan Peter Beyer, bahwa gerakan keagamaan yang independen tersebut bergerak dalam banyak level seperti kaum perempuan, aktivis lingkungan, aktivis perdamaian bahkan aktivis ekonomi yang secara bersama-sama melakukan gerakannya karena dorongan *religious commitment* dan *religious movement* sebagai keyakinan untuk perubahan sistem sosial politik yang menjerat. Gerakan-gerakan yang dilakukan berjalan dari hal yang kecil seperti pemasangan spanduk, membuat perkumpulan sampai membuat aksi massa yang berjumlah besar dan yang paling keras adalah membuat boikot produksi (Beyer, 2003).

Dalam perspektif sosiologis, persoalan keagamaan akan dihubungkan antara struktur politik yang dihadapi oleh masyarakat dengan perubahan-perubahan yang akan muncul di dalamnya seperti dalam hal hubungan sosial yang kadangkala timpang, mengalami segregasi, menumbuhkan kultur baru dalam hal tradisi seperti semangat individualis yang menguat tetapi sekaligus paradox dengan semangat berkelompok untuk melawan yang juga kuat. Globalisasi politik kemudian menumbuhkan apa yang dinamakan situasi baru dalam masyarakat, menumbuhkan berbagai variasi masyarakat yang kadang menjadi friksi (*distinction*) yang bersifat *contested* antara satu kelompok dengan kelompok lainnya. Di sinilah globalisasi politik kemudian secara nyata menumbuhkan *religio-political movement*, termasuk dilakukannya kaum muda yang masih labil secara ekonomi dan emosi.

Keempat, religious commitment dari pemahaman keagamaan. Di tengah banyaknya persoalan serius yang menimpa bangsa ini, soal kepastian-kepastian orang dan kelompok dalam hidup menjadi tuntutan yang nyaris selalu hadir. Agama tidak bisa dilihat dalam perspektif antara profane dan sacral. Seluruh dimensi keagamaan dianggap sebagai sesuatu yang sacral.

Tidak ada yang profan dalam agama, karena itu dukungan pemahaman atas yang sakral selalu mendapatkan pengikut yang cukup pesat ditengah masyarakat yang galau (*greavences*). Terdapat banyak alasan mengapa orang menghendaki kepastian-kepastian dalam hidup. Ketidakpastian hidup kemudian diakhiri dengan “jalan pintas” kepastian dalam beragama.

Jihad, demikian kata yang paling populer dalam khazanah perlawanan fisik yang dilakukan sekelompok penganut agama tidak pernah berhenti dikumandangkan. Jihad harus mencakup segala bidang, tanpa kecuali dalam bidang politik, ekonomi dan kultural. Bahkan pembangunan politik dan kultur ekonomi masyarakat harus dihadapi dengan jihad dalam maknanya perlawanan dengan cara-cara kekerasan. Perhatikan ungkapan Jamal Al-Bana ketika memberikan tafsir soal makna jihad: “sekarang ini jihad sudah sedemikian harus dilakukan ... oleh karena itu, jihad harus mencakup perjuangan pembangunan, peradaban, kerakyatan dan keislaman. Tidak ada lagi pemilahan mana yang sacral dan profan sebab nyaris tidak bisa dibedakan secara mudah. Lawan-lawan Tuhan telah bergerak demikian hebat yang juga harus dilawan dengan hebat dan sistematis” (Al Banna, 2005).

Berdasarkan penjelasan di atas, kita menjadi mengetahui kenapa terdapat kelompok orang yang rela mati demi sebuah kelompok, rela mati menjadi martir atas kelompok yang marginal, sekelompok orang rela mati dalam pasungan dan gas beracun atau pun bom molotov demi sebuah keyakinan yang dipercaya sebagai *religious commitment*. Tuhan tidak bisa dipermainkan dan tidak bisa diprofankan! Inilah ungkapan yang paling mewakili kaum jihadis yang tidak pernah segan melakukan aksi kekerasan dan teror atas kondisi yang berlangsung di sekitarnya. Sayangnya, hampir setiap pemeluk agama memiliki pemahaman yang berbeda dan beragam dalam memahami makna jihad. Tidak ada kata yang tunggal tentang jihad tersebut sehingga menjadi berbagai macam kelompok. Satu kelompok dapat

mendistorsi kelompok lainnya karena persoalan pemahaman yang dikembangkan.

Hal paling mengerikan sebenarnya adanya pemahaman yang mengharuskan kesamaan dalam hal jihad. Jihad adalah kekerasan dan perlawanan dengan senjata, dengan kekuatan fisik bukan sebagai perlawanan atas nafsu yang menghipnotis seseorang sehingga lupa ingatan atau lupa akan tugas kemanusiaan. Di sinilah kaum muda seringkali menjadi sasaran kaum jihadis yang memaknai jihad adalah perlawanan dengan kekerasan dan perang fisik. Kaum muda dapat tergiur karena alasan *religious commitment* yang dikonstruksikan adalah sebagai pembela keadilan Tuhan di muka bumi, dan yang membelanya adalah pahlawan agama yang akan mendapatkan tempat mulia di sisi Tuhan.

Sekolah Menengah sebagai Arena

Bagian ini hendak memberikan elaborasi secara ringkas tentang kelompok muda yang menjadi sasaran kaum jihadis dan menjadi radikal. Penulis mengambil kasus sekolah menengah atas yang disebut sebagai arena (*field*) mengikuti Pierre Bourdieu (1990), sosiolog Prancis kenamaan yang menghabisi masalah kebiasaan dan modal sebagai bagian tak terpisahkan dari praktik kehidupan seseorang. Pierre Bourdieu, sebagaimana dijelaskan oleh Richard Harker (1990), bahwa jelas tidak secara khusus menjelaskan untuk kaum muda dan Indonesia, tetapi masyarakat Prancis sebagai *setting* tulisannya. Namun demikian, penulis hendak pinjam untuk membaca perilaku sebagai praktik kehidupan yang biasa dilakukan oleh kaum muda Indonesia di level sekolah menengah atas (SMA).

Sebuah riset yang dilakukan *Center for Religious and Cross-Cultural Studies* Universitas Gadjah Mada dan *Lembaga Kajian Islam dan Sosial* (LKIS) Yogyakarta dalam *Politik Ruang Publik Sekolah* (2011), melaporkan bahwa di Yogyakarta terdapat beberapa sekolah menengah atas (SMA) yang memiliki

kecenderungan keras (radikal) dalam memahami keagamaan yang selama ini dianut. Radikalisasi yang mereka anut terjadi karena peran-peran para mentor yakni para alumni SMA tersebut dalam memberikan pemahaman tentang keislaman pada para siswa SMA tersebut. Mereka adalah kaum muda (*youth*) yang rata-rata berumur 18-19 tahun merujuk pada Nancy Smith Hefner (2005 dan 2007), mereka ini melakukan aktivitas keislaman di sekolah dengan mendominasi ruang publik seperti menjadi pengurus OSIS (Organisasi Siswa Intra Sekolah) sebuah organisasi resmi milik sekolah menengah atas serta mendominasi kegiatan keislaman dalam organisasi Unit Kerohanian Islam (Rohis) yang sejak tahun 1990 menjalar di mana-mana, hampir di setiap sekolah negeri yang ada di Yogyakarta, termasuk sekolah-sekolah unggulan bahkan sekolah berstandar Internasional. Mereka menegosiasikan kepentingan keislamannya dengan melawan struktur yang dilakukan melalui *agency-agency* yang dirawat melalui jaringan alumni sekolah tersebut.

Berbagai aktivitas keislaman misalnya, membuat pesantren sekolah negeri yang dikelola dalam program Pesantren Kilat Sekolah Negeri. Terdapat sikap yang sebenarnya biasa saja, tetapi kemudian menjadi mencuat ke permukaan soal celana *congklang* untuk siswa laki-laki sehingga memunculkan sebutan "*pikacong*" yakni *pria kathok congklang* (pria dengan celana di atas mata kaki/congklang) menjadi ejekan oleh para siswa yang tidak tergabung dalam mushola sekolah atau pesantren kilat dan Rohis. Sementara itu, mereka juga tidak bersedia bersalaman dengan lawan jenis sebab hal itu dianggap sebagai haram, karena bukan muhrim (mahram) untuk menyebut pria atau wanita yang banyak. Persoalannya dimana kemudian menjadi besar dan dikatakan radikal? Di sini muncul problem bahwa yang benar menurut mereka adalah mereka sementara yang tidak turut pesantren kilat dan Rohis berada dalam kelompok kufur dan tidak *kaffah*.

Persoalan kaum muda yang radikal semakin membuat kita prihatin karena berdasarkan laporan survey LAKIP (Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian) memberikan gambaran yang memperkuat dugaan radikalisasi dikalangan kaum muda terutama siswa SMP dan SMA di kawasan Jabotabek (Jakarta, Bogor, Tangerang dan Bekasi) memberikan indikasi tentang aksi-aksi radikal yang mereka dukung dan berani lakukan sebagai bagian dari jihad. Mereka tampaknya mendapatkan dukungan yang cukup luas dari kalangan anak muda di sekolah sekolah tingkat SMP dan SMA. Ketika ditanyakan kepada mereka kepada 100 sekolah di Jabotabek, dengan 590 guru, tentang apakah bersedia terlibat dalam aksi kekerasan, sebanyak 48,9 % bersedia mendukung. Ketika ditanyakan apakah yang dilakukan Noordin M Top, itu dapat dibenarkan, sebanyak 14, 2 siswa menyatakan dapat membenarkan. Sementara ketika ditanyakan apakah setuju dengan pemberlakuan syariat Islam sebanyak 84, 8 (85%) menjawab setuju. Sementara ketika ditanyakan apakah Pancasila masih relevan sebagai dasar Negara sebanyak 25,8 atau 26% menjawab tidak relevan (LAKIP, 2011).

Hasil survei di atas tentu saja membuat gerah banyak pihak termasuk aparat keamanan dan pihak sekolah, dan tentu saja negara. Negara dan aparat keamanan akhirnya membuat program deradikalisasi di tingkat sekolah menengah pertama dan sekolah menengah atas (SMP dan SMA) untuk membendung arus radikalisasi yang dianggap berbahaya jika terus berkembang di tanah air.

Sebagai sebuah arena (SMP dan SMA), tentu sangat penting diperhatikan sebagaimana saran Pierre Bourdieu diatas sebab *habitus* (kebiasaan akan muncul ketika ada modal (*capital*) dan arena yang secara perlahan-lahan akan menjadi praktik dalam kehidupannya. Jika arenanya modalnya adalah radikal, dan mendapatkan arena yang kondusif maka yang akan lahir adalah praktik radikal semakin kuat dan menyebar. Arena dan modal akan sangat berpengaruh pada pembentukan kebiasaan masyarakat

termasuk kebiasaan kaum muda sebagaimana kita ketahui bersama mereka sedang membutuhkan figur yang dapat diandalkan.

Perhatikan tingkat pemahaman (sebagai modal sosial) untuk membangun aktivitas radikal dengan sekolah sebagai arena. Ketika anak-anak SMA dan SMP ditanyakan bagaimana pengenalan mereka kepada organisasi radikal mereka mengenalnya sebanyak 25,7 % untuk para siswa dan 66,4 % untuk para guru. Sementara ketika ditanyakan apakah mereka setuju dengan organisasi radikal para guru menjawab setuju sebanyak 23,6%, sedangkan siswa menjawab setuju sebanyak 12,1 %. Ketika ditanyakan kenal dengan tokoh tokoh yang selama ini dikenal radikal para guru menjawab kenal sebanyak 59,2 % dan siswa mengenalnya sebanyak 26,6 %. Dan, ketika dipertanyakan setuju dengan tokoh-tokoh radikal para guru menjawab setuju sebanyak 23,8 % sedangkan siswa yang setuju mencapai 13,4 % (LAKIP, 2011).

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa jika modal sosial tersebut terus berlangsung, berkembang dan terpupuk dalam arena yang sama, maka kecenderungan manjadi radikal sebagaimana mengikuti teori habitusnya Pierre Bourdieu sangat jelas akan muncul. Oleh karena itu, perlu mendapatkan perhatian oleh banyak pihak agar siswa-siswa SMA kita tidak lebih banyak dikenalkan dan direcoki dengan paham keagamaan yang disinyalir radikal. Aktivitas ekstra kurikuler semacam pengajian, *training* dan *study club* tentu saja sangat baik untuk mendukung kreativitas para siswa, tetapi memberikan pengawasan atau pendampingan yang memadai agar mereka tetap santun dan damai dalam beragama menjadi tugas sekolah dan negara yang tidak bisa dikesampingkan. Gagasan tentang radikalisme Islam yang belakangan menjadi tema dalam kajian artikel ini sudah menjadi khazanah dalam literatur ilmu-ilmu sosial, termasuk ahli politik bahasa seperti Edward W. Said yang menulis soal bahasa dan kekuasaan serta menulis soal orientalisme sebagai literature paling banyak dibaca publik.

Penutup

Sebagai penutup dari tulisan bab ini, sebenarnya disadari atau tidak, tinjauan tentang radikalisme yang lima tahun terakhir meningkat intensitasnya di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari kondisi global pasca *September Eleven 2001* yang kelabu, di mana negara digdaya Amerika terkejut luar biasa dengan adanya peristiwa hancurnya *twin tower* dan gedung Pentagon sebagai lambang supremasi militer Amerika. Pasca peristiwa tersebut, gendang perlawanan terhadap *global terrorism* menjadi bagian dari kebijakan politik Amerika secara menyeluruh, termasuk perang melawan terorisme di Asia Tenggara.

Dalam kaitannya dengan komunitas muda yang terdapat di Indonesia, terutama anak-anak sekolah seusia SMP dan SMA, merupakan komunitas yang secara psikologis masih rentan dan belum stabil sehingga akan dengan gampang terpengaruh oleh provokasi yang muncul di lapangan. Sekolah, seperti dikemukakan dalam penelitian LAKIP menjelaskan bahwa akar-akar radikalisme di sekolah akan sangat mungkin muncul karena sekolah merupakan arena yang sangat potensial. Sekolah sebagai arena akan menemukan titik perkembangannya ketika di sana didapatkan adanya modal sosial seperti suntikan dari para *agency* untuk mendapatkan pemahaman keagamaan yang radikal itu sendiri.

Terdapat banyak penyebab terkait dengan radikalisme di kalangan kaum muda. Oleh karena itu, pendekatan monodisiplin akan sulit memberikan deskripsi yang detail terkait fenomena radikalisme yang multiwajah dan juga multi organisasi. Organisasi-organisasi keagamaan dalam bentuknya sangat variatif sesuai dengan kondisi sosial politik yang terus berkelindan di hadapan kehidupan umat beragama di Indonesia. Tanpa bermaksud memberikan hukuman atas kaum radikal, khususnya kaum muda, satu hal yang perlu diperhatikan adalah bahwa mereka merupakan

generasi yang diharapkan untuk melanjutkan tapak-tapak publik membangun Indonesia yang jauh lebih adil, demokratis, dan toleran.

Perlawanan atas struktur politik dan ekonomi yang timpang dengan menghadirkan kekerasan hanya akan menumbuhkan kekerasan jilid baru yang seringkali lebih mengerikan untuk kemajuan kemanusiaan dan peradaban umat manusia. Oleh karena itu, dialog kemanusiaan dan dialog peradaban dapat menjadi pilihan untuk melakukan *counter attack* atas aksi-aksi kekerasan yang belakangan sering terjadi di Indonesia. Ingatlah pesan Hans Kung, tidak akan ada perdamaian dunia tanpa adanya perdamaian antar-pemeluk umat agama. Juga tidak akan ada perdamaian agama tanpa adanya perdamaian dunia yang dibangun lewat dialog konstruktif. Indonesia akan menjadi persemaian radikalisme seandainya gagasan-gagasan tentang radikalisme di sekolah mendapatkan ruang yang maksimal.

Daftar Pustaka

- Al Banna, Jamal. 2005. *Revolusi Sosial Islam: Dekonstruksi Jihad dalam Islam*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Azekiyah, Nikmah, Hairus Salim dan Najib Kailani. 2011. *Politik Ruang Publik Sekolah*. Yogyakarta: LKiS-CRCS UGM.
- Azca, M Najib. 2011. *Pemuda Pasca Orde Baru*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press.
- Beck, Ulrich dan Antony Giddens. 1992. *Reflexive Modernization*. USA: Anders Ulwin.
- Beckford. 1992. *Cults dan Normal Religion*. USA: Pinguin Publication.
- Dawson. 2003. *New Religious Movements*. London: Oxford.
- Dillon, Michele. (ed). 2003. *Handbook of the Sociology of Religion*. London: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea. 2007. *Mitos Kembali pada Zaman Keemasan*. Yogyakarta: Ikon.

- Finke, Roger and Rodney Stark. 2003. *The Dynamics of Religious Economies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harker, Richard. 1990. *An Intruduction to the Work of Pierre Bourdieu*. London: McMillan.
- Kartodirjo, Sartono. 1982. *Pemberontakan Petani Banten*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Kuntowijoyo. 2010. *Transformasi Kaum Borjuasi Eropa*. Yogyakarta: Ombak.
- Kuntowijoyo. 1992. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Mc. Cullough and and Timothy Smith. 2003. *Religion and Health: Depressive Symtoms and Mortality as Case Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulkhan, Abdul Munir dan Bilveer Singh. 2012. *Teror dan Demokrasi*. Yogyakarta: Metro Episteme.
- Robert Gurr, Ted. 1967. *Why Men Rebel*. USA: AMc Millan.
- Toffler, Alvin. 1992. *Pergeseran Kekuasaan: Gelombang Ketiga, Masyarakat Agraris menjadi Teknologi*. Jakarta: Pustaka.
- William Swidller, Ryn. 2003. *Sosial Movement and Sosial Institution*. London: Sage Publications.

BAB IV

RADIKALISASI DALAM PENDIDIKAN AGAMA

Bab ini hendak memberikan penjelasan bagaimana radikalisisasi terjadi dan program radikalisisasi agama yang berkembang di Indonesia menjadi perhatian banyak pihak. Hal itu pun menuai respons dari negara maupun dari luar negara – seperti dari lembaga swadaya masyarakat dan lembaga pendidikan. Di perguruan

tinggi, banyak aktivitas dilakukan untuk merespons masalah tersebut. Terorisme fisik dan non fisik merupakan bentuk radikalisme agama yang dianggap paling ekstrem karena menggunakan metode yang relatif baru. Peperangan ideologis yang dianggap sebagai bentuk paling mutakhir dari radikalisme merupakan kelanjutan bentuk radikalisme agama yang marak sejak tahun 2000-an. Untuk mengurangi berbagai bentuk radikalisme agama tersebut, jalur pendidikan formal merupakan salah satu fokus kajian yang berkembang. Terdapat banyak varian pendidikan yang berusaha mengurangi radikalisme agama. Tulisan ini menunjukkan bahwa radikalisme agama merupakan varian dari gerakan ekstrem yang dapat merugikan umat agama (Islam) di Indonesia. Tulisan ini menggunakan data kepustakaan, kajian media, dan observasi lapangan.

Pendahuluan

Terorisme di era modern dipicu oleh berbagai macam faktor, seperti faktor politik, ekonomi, ideologi, dan akibat kolonialisme modern dan globalisasi (Beyer, 2002: 5). Seperti berdasarkan laporan *Patterns of Global Terrorism* tahun 2000, yang dikeluarkan oleh pemerintah Amerika Serikat, gerakan terorisme yang bermotif agama dan ideologi adalah yang paling banyak terjadi. Mengapa persoalan terorisme berdasarkan ideologi keagamaan menjadi sangat populer? Hal itu karena agama merupakan salah satu dari sekian banyak identitas yang mampu membuat sentimen personal bahkan komunal sehingga masyarakat bersedia berbuat apa saja untuk membela agama. Di sinilah persoalan ideologi keagamaan sering menjadi titik tolak dalam menggunakan cara-cara kekerasan dalam menghadapi pelbagai persoalan dalam realitas kehidupan (Juergensmeyer, 2002: 221).

Namun, hal yang sebenarnya tidak dapat dilupakan saat ini adalah terorisme itu dapat berupa aktivitas *non violence (terror of mind)* dan terorisme yang berwujud aktivitas kekerasan (*violence activity*). Hal lainnya adalah adanya penggunaan istilah *state of terrorism* dan *civil of terrorism*, yang keduanya sama-sama berbahaya. Namun, seringkali pembicaraan mengarah pada apa yang kita

namakan *civil terrorism*, sementara *state terrorism* tidak atau jarang dibahas oleh banyak pihak, termasuk akademisi (Heryanto, 2007: 126).

Juergensmeyer, dalam tulisan yang lain menyatakan bahwa berbagai faktor seperti kondisi ekonomi, politik, agama dan identitas memang dapat menimbulkan gerakan terorganisir yang dapat terlibat dalam terorisme, akan tetapi kondisi tersebut tidak lantas menjamin dilakukannya kekerasan. Persoalan kerentanan sosial, ekonomi, rasa kehilangan peluang politik dan ekspresi identitas menjadi kekhususan dalam keagamaan, seperti ibadah dan ritual. Untuk dapat terjadi kekerasan biasanya harus digabungkan dengan faktor-faktor lain, seperti doktrin ideologi yang ditanamkan oleh pemimpin kharismatik, pengembangan sistem rekrutmen yang efektif, dan organisasi yang mapan. Terorisme dari hal itu pada akhirnya memang disadari dapat muncul akibat doktrin dan pemahaman agama secara radikal, meskipun pada dasarnya semua agama membawa misi kebaikan. Oleh karena itu, menjadi hal yang urgen untuk sebuah aktivitas atau program deradikalisasi agama dikerjakan di Indonesia, yang penduduknya mayoritas beragama Islam (mencapai 87 %) dari total penduduk Indonesia 240 juta jiwa (Jurgensmeyer, 2009: 45).

Agama (Islam) sebagai pembawa misi ketuhanan berusaha menciptakan *maslahah*, perdamaian, persatuan, keadilan, kesetaraan, dan menumpas semua bentuk kezaliman termasuk teror. Terlebih teror yang dilakukan dengan membawa nama agama, mengatasnamakan agama, mengatasnamakan jihad, membela Tuhan dan *embel-embel* agama lainnya. Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* melindungi umat manusia secara mutlak, tanpa melihat latar belakang ideologi, etnis, dan bangsa. Gagasan tentang perdamaian melalui agama Islam, seperti disampaikan oleh Mohammad Abu Nimer, sebenarnya sebuah gagasan yang hendak menurunkan nilai-nilai kedamaian dalam Islam dalam praktik hidup sehari-hari. Hanya saja, semua terletak pada para penganutnya, terutama para pemimpin agama apakah bersedia untuk mengumandangkan perdamaian ataukah akan mengumandangkan peperangan atas nama agama (Nimer, 2010: 235-246).

Ajaran-ajaran agama yang membawa pesan perdamaian, kerukunan, persatuan, keadilan memberikan, dan menjamin HAM dapat tereduksi oleh pemahaman fanatis dan picik terhadap teks-teks agama yang ahistoris. Pemahaman yang picik malah akan mereduksi tujuan, visi dan misi Islam sebagai agama cinta dan perdamaian. Egoisme beragama untuk mendapatkan predikat *mujahid* yang *syahid*, egoisme untuk mendapatkan surga yang diyakini dan direalisasikan dengan tindakan destruktif dapat mengorbankan perdamaian, mencabik rajutan persatuan dan kerukunan umat. Gagasan damai dengan sendirinya akan memupuk adanya kesejahteraan hidup dan keselamatan di muka bumi sebab semua itu merupakan cita-cita yang tertuang secara substansial dan faktual dalam teks keislaman. Terkadang gagasan yang sangat mendalam tentang misi perdamaian dari agama-agama, terutama agama Ibrahim, seakan-akan tertutup oleh gagasan kekerasan yang hanya sempalan dari agama-agama (el Fadhl, 2004: 123; Esack, 2001: 234).

Terlepas dari indahnya ajaran agama, memang harus diakui, bahwa salah satu faktor terorisme adalah karena motivasi agama, yaitu karena proses radikalisasi agama dan interpretasi serta pemahaman keagamaan yang kurang tepat dan keras yang pada gilirannya melahirkan sosok Muslim fundamentalis yang cenderung ekstrem terhadap kelompok lain dan menganggap orang lain yang berbeda sebagai musuh sekalipun satu agama, apalagi berbeda agama. Teks-teks agama ditafsirkan secara atomistik, parsial-monolitik (*monolithic-partial*), sehingga menimbulkan pandangan yang sempit dalam beragama. Kebenaran agama menjadi barang komoditi yang dapat dimonopoli. Ayat-ayat suci dijadikan justifikasi untuk melakukan tindakan radikal dan kekerasan dengan alasan untuk menegakkan kalimat Tuhan di muka bumi ini. Aksi radikalisme inilah yang sering mengarah kearah aksi teror. Kejadian yang mengerikan ketika hancurnya *twin tower* di WTC tahun 2002, sebagai peristiwa *September Eleven*, maka dimensi kekerasan ini menggugah pemerintah untuk menggunakan pendekatan agama, yaitu dengan melakukan deradikalisasi agama.

Sesungguhnya gagasan tentang Islam *nir* kekerasan, yang pernah dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid, Hasan Hanafi, dan Nasir Hamid Abu Zaid, memberikan penjelasan lain bahwa Islam sebenarnya agama yang sangat mencintai perdamaian (*non* kekerasan). Abdurrahman Wahid ketika itu sebagai tokoh dunia (internasional) menggagas perlunya perspektif teologi Islam yang mendorong adanya tindakan *nir* kekerasan. Sebagai salah satu presiden World Conference Religions and Peace (WCRP), sekaligus sebagai pendiri Indonesian Conference Religions and Peace (ICRP), Abdurrahman Wahid bersama Syafii Maarif, Rm. Ismartono, Rm. Mudji Sutrisno, dan beberapa lainnya berupaya menggalang perspektif keislaman yang *nir* kekerasan (Wahid, 2001: 45-56).

Oleh karena itu, gagasan tentang deradikalisasi agama ini ditempatkan sebagai salah satu carapenanggulangan terorisme yang bersifat *non violence* melalui cara represif, proses hukum, penangkapan, penyidikan dan eksekusi dirasa kurang efektif, karena cara tersebut kurang menyentuh pada akar permasalahan yang sesungguhnya. Cara represif dengan pendekatan militeristik seperti penangkapan dan bahkan penembakan pelaku teror merupakan langkah memotong aksi teror dari tengah yang dianggap oleh banyak pihak tidak efektif. Para pelaku teror ternyata tidak juga menghentikan kekerasan, bahkan karena alasan membalaskan dendam saudaranya yang telah dieksekusi mati oleh aparat keamanan, alasan penahanan yang tidak sesuai prosedur, dan berbagai jenis tindakan negara atas mereka yang dituduh dan tertangkap menjadi teroris, maka kekerasan pun bermunculan dengan kekerasan baru. Kekerasan yang dibalas dengan kekerasan, dalam teori resolusi konflik, memang akan memunculkan kekerasan baru. Dari hal itulah kemudian dicari metode lain untuk menghentikan berbagai macam terorisme (Huda, 2010: 25).

Meskipun deradikalisasi agama menjadi suatu keniscayaan dalam rangka penanggulangan terorisme sekaligus untuk memutus mata rantasi radikalisme, meskipun demikian, ada masalah yang perlu diperhatikan oleh para penentu dan pelaksana kebijakan terkait deradikalisasi agama. Terdapat sejumlah problem

yang dihadapi dalam proses deradikalisasi agama, yakni di antaranya agama menjadi lahan tarik-menarik antara para pelaku radikalisme dengan aktivis perdamaian agama di Indonesia. Keduanya saling menggunakan metode yang memungkinkan masyarakat dapat tertarik atas mereka. Siapa yang paling kuat dan menarik dalam membuat aktivitas itulah yang akan mendapatkan simpati atau mendapatkan dukungan publik. Kasus penangkapan Imam Samudra, Muhlas, Umar Patek dan Dzulmatin mendapatkan perhatian publik, sebab melibatkan aparat keamanan. Namun, tidak serta-merta pemahaman masyarakat tentang mereka semua adalah teroris, sebagian bahkan menganggap mereka adalah “pahlawan Islam”. Inilah masalah yang serius.

Problem krusial lainnya antara lain adalah orang-orang yang telah menerima doktrin dan proses radikalisasi agama akan sulit menerima deradikalisasi agama. Hal ini karena pemikiran dan hati mereka telah terisi doktrin-doktrin agama secara radikal, sehingga tidak ada lagi "ruang kosong" dalam pikiran dan hatinya untuk menerima pemahaman agama yang tidak sesuai dengan apa yang selama ini mereka terima dan yakini. Berbeda halnya apabila deradikalisasi agama dilakukan oleh orang yang sebelumnya tidak mengalami doktrin-doktrin radikal agama. Sekalipun deradikalisasi sebagai program aktivitas untuk membendung radikalisasi masih diperdebatkan, tetapi memiliki manfaat yang relevan jika dihubungkan dengan maraknya pelbagai aktivitas radikalisme yang ekstrem di Indonesia. Radikalisme sendiri masih menyimpan perdebatan panjang dikalangan aktivis Islam sebab konotasi radikalisme yang negatif ditolak oleh sebagian dari mereka yang memahami bahwa radikalisme adalah keharusan dalam beragama. Hal ini sebagaimana terungkap dalam sebuah perbincangan dengan Irfan S. Awwas di Yogyakarta pada Februari 2013 lalu.

Sebagaimana telah *mafhum* bahwa agama terdiri dari dua unsur yaitu: unsur lahiriah, *body* dan unsur batiniah yang berupa keyakinan dan nilai-nilai moral etik agama. Agama pada tataran batiniah akan susah untuk mengalami pergeseran, karena ia berupa kepercayaan dan keyakinan yang telah terpatri di

dalam hati. Keyakinan akan sebuah kebenaran, pahala, keselamatan, kebatilan, dosa, kesesatan, dan sebagainya. Ketika telah tertanam suatu keyakinan akan sebuah kebenaran yang diperoleh dari interpretasi teks dengan perspektif eksklusif, pendekatan radikal, dengan keyakinan absolutisme kebenaran interpretasi, maka akan sulit untuk menggeser atau bahkan merelokasi keyakinan tersebut.

Proses deradikalisasi agama terhadap orang-orang yang sudah menerima doktrin sangat berbeda dengan proses radikalisasi. Radikalisasi agama relatif lebih mudah diterima karena dilakukan terhadap orang yang seringkali minim penguasaan agama dan basis ilmu agamanya kurang mendalam atau bahkan tidak punya sama sekali. Oleh karena itu, mereka cukup mudah untuk menerima ajaran agama yang mereka yakini tepat dan sesuai dengan praktik Rasulullah saat itu. Karena, ada "ruang kosong" dalam pemikiran dan hati mereka. Dalam perspektif psikologi, sesungguhnya sebagian umat manusia itu memiliki kecenderungan pada hal-hal yang baru dan memberikan rasa keselamatan, apakah datang dari agama ataukah dari yang lainnya. Afilisasi keagamaan akan sangat mudah diterima ketimbang afilisasi politik atau afiliasi ekonomi terkait dengan keyakinan (Martha, 2002: 192).

Problem serius lain dari deradikalisasi agama seringkali dilakukan secara sporadis dan hanya formalitas dengan paradigma proyek penanggulangan terorisme, sehingga dapat dipastikan tidak efektif melawan radikalisasi agama yang dilakukan secara sistematis, intensif, terencana, dan disiplin. Terlebih lagi radikalisasi agama dilakukan dengan jargon ketulusan dan semangat keyakinan bahwa hal itu dilakukan demi menegakkan kalimat Tuhan serta demi tegaknya syariat Islam yang akan dibalas dengan surga. Janji-janji serta jargon surgawi seringkali mendapatkan pembenaran dari pelbagai doktrin kitab suci dan teks-teks suci lainnya, sehingga mereka yang mendapatkan pendidikan atau *training* dan pelatihan radikalisasi akan dengan semangat membela apa yang telah diperoleh selama ini.

Meskipun deradikalisasi agama dilakukan terhadap orang yang telah mengalami radikalisme agama, seringkali hal itu tidak akan bisa menghilangkan bekas dan dampak radikalisme agama secara penuh. Bisa jadi hal itu hanya bersifat sementara. Hal ini dapat dilihat dari fakta adanya pelaku teror yang merupakan alumnus deradikalisasi agama, yaitu Abdullah Sonata dan Abu Tholul yang melakukan aksi terorisme melalui Jaringan Anshorut Tauhid (JAT). Mereka sebelumnya merupakan anggota atau kelompok jaringan Jamaah Islamiyah pimpinan Azhari bahkan disinyalir sebelumnya merupakan alumni-alumni perang Afganistan bersama Osama Bin Laden (Singh, 2007:234).

Deradikalisasi agama dilakukan pemerintah dengan menggandeng ormas-ormas keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, dan ormas lainnya yang mempunyai pemikiran keagamaan yang moderat dapat dianggap sebagai bagian dari metode mengurangi dampak dan gerakan radikalisme di Indonesia. Masalahnya apakah pemikiran keagamaan ormas-ormas moderat tersebut dapat diterima oleh kalangan lain yang memiliki *frame* pemikiran keagamaan yang berbeda; yakni mereka yang berpandangan bahwa Muhammadiyah maupun NU merupakan ormas Islam yang kurang bersemangat dengan gerakan penegakan syariat Islam alias Negara Islam? Karena, pada umumnya Muslim fundamentalis-radikal yang telah mengalami radikalisme agama bersikap sangat eksklusif dan tertutup dari orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka (Awwas dan Supratiknyo, 2013).

Problem-problem deradikalisasi di atas hendaknya menjadi bahan pertimbangan dan pemikiran para pemegang kewenangan dalam proyek deradikalisasi agama dan penanggulangan terorisme di Indonesia, termasuk di dalam perguruan tinggi sebagai penyelenggara pendidikan, sebab belakangan ini radikalisme mengarah kaum muda terutama pelajar kelas menengah atas dan mahasiswa. Dengan melihat problem di atas, bukan berarti deradikalisasi agama tidak perlu, akan tetapi perlu strategi yang tepat dan konsep yang jelas agar proses deradikalisasi agama berjalan efektif dan berhasil maksimal. Selain itu,

deradikalisasi agama juga harus dilakukan lebih awal dan sedini mungkin terutama dilakukan pada orang-orang yang belum mengalami radikalisasi agama; dilakukan terhadap siswa sekolah agar benar-benar efektif dan menjadi salah satu solusi penanggulangan terorisme.

Perspektif Radikalisasi Islam

Radikalisme merupakan suatu paham yang menghendaki adanya perubahan, pergantian, dan penjabolan terhadap suatu sistem di masyarakat sampai ke akarnya. Bilamana perlu menggunakan cara-cara kekerasan. Radikalisme menginginkan adanya perubahan secara total terhadap suatu kondisi atau semua aspek kehidupan masyarakat. Kaum radikal menganggap bahwa rencana-rencana yang digunakan adalah rencana yang paling ideal. Tentu saja melakukan perubahan (pembaruan) merupakan hal yang wajar dilakukan bahkan harus dilakukan demi menuju masa depan yang lebih baik. Namun, perubahan yang sifatnya revolusioner seringkali “memakan korban” lebih banyak sementara keberhasilannya tidak sebanding. Oleh karena itu, sebagian ilmuwan sosial menyarankan perubahan dilakukan secara perlahan-lahan tetapi kontinyu dan sistematis, *ketimbang* revolusioner, tetapi tergesa-gesa (Stompka, 2009: 223).

Terkait dengan radikalisme, hal itu seringkali beralaskan pemahaman sempit agama yang berujung pada aksi teror bom tumbuh bersama sistem. Sikap ekstrem ini berkembangbiak di tengah-tengah panggung yang mempertontonkan kemiskinan, kesenjangan sosial, atau ketidakadilan. Perilaku elite politik yang tidak akomodatif terhadap kepentingan rakyat dan hanya memikirkan kelompok atau partainya menjadi tempat persemaian subur bagi radikalisme. Karena itu, memberangus radikalisme tidak cukup hanya dengan menangkap dan menggiring para pelaku teror ke pengadilan. Bahkan, hukuman mati tidak cukup untuk memadamkan kobaran radikalisme.

Perbaikan kehidupan masyarakat dari kesengsaraan menjadi kesejahteraan, dari kebodohan menjadi kecerdasan, dari ketidakadilan hukum menjadi keadilan

hukum serta dari peminggiran menjadi kerjasama merupakan hal yang harus dilakukan oleh pemerintah dan segenap aparaturinya. Kasus pelbagai pemboman yang dilakukan beberapa kelompok radikal di Indonesia sepanjang Orde Baru adalah hal yang menunjukkan adanya tingkat kekecewaan yang sangat tinggi kepada rezim politik sehingga jalan kekerasan menjadi alternatif penyelesaian; sekalipun tidak menyelesaikan masalah sama sekali kecuali meninggalkan beban jiwa dan material karena rusak dan kematian. Namun, hal itu memuaskan mereka (Gurr, 1969).

Dalam kasus Indonesia misalnya, penerapan syariah secara formal di Indonesia bukan hanya mimpi sebagian besar umat Islam, tetapi juga kekhawatiran banyak pihak, termasuk sebagian umat Islam. Di sisi lain, diversitas agama dan budaya merupakan fakta yang tidak mungkin dinafikan. Bagaimana universalitas Islam berhadapan dengan fakta diversitas agama dan budaya? Bagaimana kesetiaan kepada keimanan memungkinkan seseorang hidup dalam keragaman budaya dan fakta diversitas tersebut? Kondisi multikultur dan pluralism adalah hal yang tidak mungkin ditolak keberadaannya, tetapi sebagian dari umat Islam tetap menolak penggunaan istilah multikulturalisme dan pluralism, sebab dua istilah ini dipahami secara serampangan sebagai gerakan untuk meniadakan perbedaan agama-agama dan budaya. Istilah tersebut adalah pengkaburan keimanan masyarakat sehingga masyarakat muslim tidak kuat imannya. Padahal, istilah multikulturalisme dan pluralism merupakan istilah yang paling representatif untuk menggambarkan kondisi masyarakat pasca modern sekarang ini (Qodir, 2013).

Pada dasarnya, syariah bukan sekedar “*penal code*”, tetapi merupakan sebuah visi global yang dapat memancarkan pencerahan universal untuk seluruh makhluk Tuhan kapanpun dan dimanapun ia berada. Ia adalah sebuah konsep hidup dan mati, *weltanschauung* yang berasal dari bacaan normatif dari sumber otoritas Islam, tetapi memungkinkan untuk dieksternalisasikan, selain tentu saja melakukan internalisasi atas apa yang dipahami sehingga memunculkan sebuah

makna global dan memberi refleksi fungsional dalam kehidupan. Gagasan melakukan internalisasi dan eksternalisasi dalam perspektif sosiologis sebenarnya merupakan sebuah bangunan yang menghendaki adanya pemahaman yang memadai dan disebarluaskan pada publik sehingga suatu saat nanti akan menjadi pemahaman public. Itulah yang dalam sosiologi dikenal dengan objektivasi (Berger, 1987: 225; Manheim, 1992: 226).

Apabila kita mendefinisikan syariah sebagai sebuah visi global, maka kita harus mengintegrasikan dalam persepsi kita tentang bagaimana tetap setia dalam keimanan kita dan menganggap bahwa semua yang baik (misalnya di Indonesia atau dimanapun) adalah bagian dari syariah. Misalnya, apabila kita membaca sebuah aturan di negeri ini yang di dalamnya terdapat konsep tentang keadilan maka kita harus menerimanya bukan hanya karena kita memiliki kontrak moral kesetiaan sebagai warga negara, tetapi juga karena ia merupakan bagian kesadaran terdalam kita tentang ajaran syariah. Dengan mengikuti perintah konstitusi berarti kita telah bersyariah dan telah mengindonesiakan syariah. Kita tidak diperbolehkan untuk berparadigma dan bermental ganda, yakni ketika untuk pihak sendiri dianggap sebagai sesuatu yang baik, tetapi ketika pada pihak lain dianggap sebagai sesuatu yang tidak baik. Keimanan model seperti ini yang oleh Ninian Smart (2002: 112) disebut sebagai sebuah toleransi yang malas (*lazy tolerance*) karena menganggap pihak sendiri paling baik dan benar sementara pihak lain tidak seperti dirinya.

Umat Islam dituntut untuk merevitalisasi dan meletakkan makna divinitas dan universalitas keimanannya dalam konteks sosial, budaya, dan politik. Tentu saja tidak sependapat kalau dikatakan bahwa keimanan harus direlatifasi. Akan tetapi, bagaimana divinitas dan universalitas iman itu sebenarnya berhadapan dengan fakta diversitas. Ada perbedaan yang jelas antara keimanan kepada Tuhan dan ketaatan pada peraturan negara, inilah sebagai gagasan bagian dari agama publik. Bagaimana hubungan kita dengan Tuhan, hubungan kita dengan wahyu telah memaksa kita memahami diversitas kemanusiaan dan budaya. Kita

tentu tidak akan mau merelatifikasi nilai-nilai universal agama, tetapi bagaimana nilai universal itu dapat mengakomodir *diversity of humanity and civilization*. Inilah gagasan dari *civil religion* yang belakangan dikenal dengan sebutan agama publik. Agama sebagai sebuah keyakinan pribadi hadir di tengah banyak orang yang berbebeda-beda agama, etnis, kultur serta kelas sosial (Cassanova, 2003: 23).

Dalam persepektif seperti itu, maka *syari'ah* adalah eksternalisasi dari sebuah sumber yang *divinely revealed* yang memiliki validitas universal dan pandangan hidup yang komprehensif, bukan hanya karakteristik budaya dari sebuah komunitas atau populasi tertentu yang datang dari luar Indonesia. *Syari'ah* kompatibel untuk semua tempat dan waktu dengan syarat bahwa ia harus mengalami proses penyesuaian radikal dengan waktu dan tempat di mana ia dipedomani. Di Amerika misalnya, *syari'ah* dapat menenteramkan hati orang Islam dan orang Amerika kalau *syari'ah* di-Amerika-kan. Di Eropa, *syari'ah* dapat menjadi sumber inspirasi dan memberi ketenangan hidup serta dapat mendekatkan umat Islam Eropa dengan Tuhannya dengan syarat *syari'ah* di-Eropa-kan. Demikian pula di Indonesia, *syari'ah* dapat menjadi pegangan hidup yang dapat diimplementasikan dan sekaligus *compatible* dan produktif kalau *syari'ah* mengalami proses Indonesianisasi.

Dengan kata lain, *syari'ah* dengan segala turunan implementasinya dapat berbeda dari satu tempat ketempat yang lain. Implementasi *syari'ah* di Afrika berbeda dengan penerapan *syari'ah* di Amerika. *Syari'ah* di Eropa tidak sama dengan *syari'ah* di Timur Tengah atau Indonesia. Hanya dengan penyesuaian radikal antara *syari'ah* dan waktu dan tempat *syari'ah* akan *solih likulli zaman wa al-makan*. Gagasan *syari'ah* yang kontekstual dan implementasinya sesuai dengan kondisi serta wilayah pernah digagas oleh Abdullah Ahmed An-Na'im ketika menggagas tentang "*Syari'ah Demokratik*". *Syari'ah* yang tidak membelenggu umatnya, tetapi membuat umatnya sesuai dengan kondisi zaman dan wilayah sebab rumusan praksisnya seringkali berurusan dengan masalah-masalah lokalitas,

bukan masalah universal (Qodir, 2004: 35; an-Naim, 2001: 177; an-Naim, 2009: 394).

Dengan demikian, *syari'ah* tidak hanya menjadi sebuah visi global tetapi juga dapat menjadi rahmat untuk semesta. Cara menjalankan *syari'ah* Islam seperti ini sebenarnya sudah dicontohkan dengan sangat bijak oleh para sahabat nabi. Ketika nabi wafat, sahabatnya tersebar keberbagai daerah. Mereka menjadi sumber inspirasi dan rujukan umat Islam yang ada didaerahnya masing-masing. Refleksi keagamaan yang mereka pantulkan selalu memperhatikan tempat dan waktu di mana mereka berada tentu dengan mendialogkan dengan pengalaman mereka bersama nabi dan tradisi nabi di Madinah. Sunnah nabi pun merupakan refleksi beliau terhadap realitas yang mengitari dirinya dan refleksi beliau terhadap al-Qur'an. Tradisi para sahabat yang sangat santun, bijak, toleran, dan menjadi rujukan oleh kaum *salafus salih* seringkali ditiadakan oleh kepentingan kelompok atau golongan yang berakibat pada perpecahan. Kisah-kisah para sahabat nabi yang sangat indah dapat ditemukan dalam riwayat (Chirzin, 2005: 234).

Oleh karena itu, pelaksanaan *syari'ah* tidak harus melakukan revivalisme atau mengembalikan sistem khilafah Islamiyah baik dengan cara intelek dan politik (HTI: Hizbut Tahrir Indonesia), apalagi dengan menggunakan kekerasan (Jamaah Anshorut Tauhid). Melaksanakan perintah *syari'ah* tidak harus mendirikan Negara Islam Indonesia (NII), melaksanakan *syari'ah* tidak harus melakukan tindak kekerasan dengan menghancurkan semua aktivitas yang dinilai bertentangan dengan Islam seperti tempat perjudian, pelacuran dan lain lain (FPI), karena ada koridor-koridor hukum yang diatur oleh konstitusi negara dimana *syari'ah* diamalkan. Bahkan menerapkan *syari'ah* tidak harus persis sama dengan aplikasinya pada masa awal Islam (Salafi), bukan hanya karena pertimbangan tempat dan waktu tetapi juga karena pesan Ilahi yang *genuine* yang turun pada abad ke tujuh hijriah dan sampai kepada manusia abad ke dua puluh satu (XXI) telah mengalami proses perjalanan sejarah yang sangat panjang. Ombak dan

untaian debu sejarah telah banyak menutupi pesan-pesan Tuhan yang otentik. Walhasil, menjadi warga negara yang baik sesungguhnya berarti melaksanakan *syari'ah*.

Hal yang perlu dilakukan adalah memahami secara mendalam dan membaca secara terus-menerus sumber otoritas kita yakni al-Quran dan Sunnah. Menangkap makna di balik simbolisme perintah agama, mengarungi dan menyelami esensi dan substansi yang terdapat di tengah dan di seberang lautan simbol-simbol agama menjadi hal yang tidak bisa dilewatkan begitu saja. Problemnnya seringkali kita dan banyak orang malas mempelajari secara mendalam dan luas akan makna tersembunyi dari *syari'ah*, sehingga yang muncul adalah “akal pendek dalam memahami agama Islam sendiri”. Dengan kata lain, tidak hanya terpaku pada amalan-amalan agama secara formalistik kemudian mengabaikan makna-makna substantif yang terdapat di balik formalisme tersebut.

Sebagai orang Islam, melaksanakan *syari'ah* Islam secara *kaffah* (sebaik mungkin) adalah keharusan, tetapi menjadikan negara sebagai instrument implementatif satu-satunya tentu tidak realistis di “Negara Pancasila”. Bernegara sambil ber-*syari'ah* di Republik Pancasila ini adalah fakta empiris yang merupakan anugerah Allah yang wajib dijaga dan dipelihara bersama. Oleh karena itu, gagasan sebagian pihak umat Islam yang hendak merubah Pancasila dengan dasar Islam sebenarnya sebuah gagasan yang bisa dikatakan mengada-ada apalagi jika argumennya adalah bahwa Pancasila hanyalah buatan manusia, sementara *Syari'ah* adalah buatan Tuhan. Sebuah ilusi terbesar sedang berkembang di Indonesia untuk mengubah Negara Pancasila menjadi Negara Kekhalifahan (Wahid, 2009: 245).

Program Pendidikan Deradikalisasi

Dalam peringatan 10 tahun Bom Bali I, Marty Natalegawa menyebut para teroris telah gagal. Akan tetapi, ucapan menteri yang mewakili Presiden Susilo Bambang Yudhoyono itu jelas perlu dikritik seiring dengan tertangkapnya

jaringan teroris baru oleh polisi. Memang, selama 10 tahun terakhir ini pemerintah sudah menangkap 700 tersangka teroris, 60 lebih ditembak mati, termasuk para gembongnya. Namun harus diakui, persoalan terorisme tidak mudah diurai, apalagi dituntaskan sampai ke akarnya. Bahkan, ibaratnya ketika satu teroris berhasil dimatikan oleh polisi, 1000 yang lain muncul. Indonesia seperti tidak pernah kehabisan stok teroris. Mereka terus ada di sekitar kita. Adanya jaringan baru menjadi bukti bahwa teroris belum gagal bahkan telah meraih kemenangan dari sisi lain, yakni kemenangan wacana. Memang ada yang menyebut, hari-hari ini, perang melawan para teroris sudah memasuki kawasan yang lebih substantif yakni tidak semata-mata konflik fisik, melainkan sudah memasuki kawasan konflik gagasan atau adu kekuatan untuk merebut hati dan pikiran. Itulah perang gagasan dan ideologi tentang terorisme dan *counter of terrorism* (Said, 2006: 24).

Simak saja munculnya ratusan situs di internet yang berisi ajakan untuk masuk surga lewat jalan menjadi pembom bunuh diri. Di sana, tertulis hal-hal seperti jika tidak mau menjalankan jalan terorisme, mereka yang membaca situs-situs itu akan dikutuk sepanjang hayatnya. Teknik membuat bom pun diajarkan dengan jelas. Sayangnya, kita yang bukan teroris, kerap hanya berapologi daripada mencoba memenangkan wacana kontra terorisme. Sungguh memprihatinkan bahwa pemikiran para teroris kini justru mendapat tempat di masyarakat. Ada banyak ajakan menjadi “martir” atau orang kita senang menyebut menjadi “pengantin bom” di surga, seperti kita perhatikan beberapa tahun terakhir di Indonesia berulang kali terjadi pemboman tempat-tempat umum oleh sekelompok orang yang diduga keras sebagai pelaku terorisme di Indonesia (Mulkhan, 2011: 204).

Contohnya, tindakan atau aksi bom bunuh diri yang dulu dinilai sebagai tindakan biadab dan terkutuk, kini diyakini sebagai tindak kepahlawanan demi membela agama (mati *syahid*). Coba simak pemakaman setiap teroris yang mati dan diliput media, selalu ada arak-arakan seolah si teroris yang mati dalam serangan bom bunuh diri adalah orang benar. Memperhatikan hal di atas, jelas ada

yang salah jika tindakan terorisme yang kekejamannya atas para korban di luar batas kemanusiaan justru mendapat dukungan dan pembenaran dari sebagian khalayak masyarakat. Ini jelas merupakan bentuk keberhasilan dari para konseptor terorisme di negeri ini. Media massa kita bahkan dengan sangat gegap gempita menyiarkan pemakaman yang oleh sebagian besar umat Islam sebagai teroris menjadi tontonan gratis rakyat Indonesia yang sangat bervariasi dalam memahami siapa sebenarnya teroris dan siapa sebenarnya “pahlawan Islam”. Sungguh merupakan pekerjaan yang tidak ringan untuk memberikan pemahaman pada publik mengenai isu radikalisme agama yang berhubungan dengan aksi terorisme.

Kita bahkan masih terus menyaksikan, para konseptor tersebut sampai sekarang terus bergentayangan dan tersembunyi di balik layar. Mereka mungkin sedang tertawa terkekeh karena masyarakat bisa dibujuk, direkrut dan sebagian kecil justru akhirnya bangga menjadi teroris serta rela menggadaikan jiwanya untuk ajaran terorisme. Para konseptor telah mampu merebut hati dan pikiran sebagian warga kita. Oleh karena itu, tidaklah cukup kita hanya berapologi. Pasalnya, para teroris jelas-jelas memakai dalil dan motif agama dalam aksi terornya. Mereka, yang termasuk pelaku bom bunuh diri, sudah sejak lama mengaitkan bom dengan agama. Mending Imam Samudera, pelaku peledakan bom Bali I, selalu menunjuk agama sebagai motif utama aksi terornya. Terdapat banyak kesaksian dari para mantan radikalisme yang sekarang kita kenal dengan sebutan teroris, bahwa aksi mereka sebenarnya merupakan aksi yang hanya menguntungkan kelompoknya namun mengatasnamakan umat (Huda, 2010: 35).

Kita dapat menyaksikan bagaimana argumentasi yang disampaikan para teroris sesudah Imam Samudra juga berisi argumentasi teologis yang membela tindakan pengeboman. Para teroris selalu menyalahkan bukan hanya agama lain, tapi juga penganut *mainstream* dalam agamanya (Islam). Mereka dianggap telah sesat karena berkolaborasi dengan Barat, terutama Amerika. Bom bunuh diri adalah tindakan yang sah menurut keyakinan para teroris, sebagaimana pernah dituturkan Imam Samudra. Jadi adalah kejahatan yang mengerikan ketika para

teroris sudah membajak agama dan menjadikan perjuangannya seolah-olah selaras dan tidak bertentangan dengan agama yang dianutnya. Bahkan tindakan kekerasan lewat bom dianggap sebagai bentuk perjuangan yang mulia. Kemuliaan dalam hidup dipertaruhkan dengan sebuah bom atau mati diujung senapan dianggap sebagai pahlawan Islam adalah hal yang sungguh mengerikan. Inilah tugas pendidikan Islam yang bisa dikatakan sangat berat memberikan perspektif lain tentang jihad dan pahlawan Islam itu seperti apa sebab pertarungan wacana Islam demikian terbuka.

Mark Juergensmeyer (2001) 230) mengajak untuk lebih menyelami pemikiran para pelaku bom bunuh diri. Dalam buku itu dipeberkan konsep *cosmic war*, yakni peperangan antara yang baik dan yang jahat. Para pelaku bom bunuh diri yakin bahwa apa yang dilakukannya adalah berjuang membela agama melawan dominasi jahat (dalam hal ini Amerika/Barat), sehingga cara perjuangan bom bunuh diri adalah sah. Sebuah perspektif tentang pahlawan dan pembela agama yang dikonstruksi dengan sangat mengerikan, sebab agama Islam diposisikan sebagai agama yang lebih cenderung pada kekerasan, bukan pada jalan damai. Padahal, Islam itu sendiri memiliki makna substansial sebagai agama yang damai, menyelamatkan dan menyejahterakan serta aman untuk semua makhluk hidup terutama manusia.

Di situlah kita sedang berhadapan dengan musuh besar agama-agama bernama teroris. Oleh sebab itu, untuk menghadapi musuh dibutuhkan sikap pengorbanan sebagai *shuhada* atau martir. Juergensmeyer menambahkan, “...*suffering imparts the nobility of martyrdom...the image of cosmic war forge failure – even death – into victory*”. Jadi mereka yang mati demi agama dan Tuhan dan membunuh musuh agama serta musuh Tuhan dianggap sebagai martir yang mati suci. Pintu surga pun terbuka. Apalagi para teroris menyebut Indonesia sudah dimasukkan dalam wilayah perang dengan kekuatan kolonialis (Amerika atau Barat) yang menindas umat Islam. Oleh karena itu, dalam konteks peperangan seringkali muncul konsepsi bahwa perang merupakan hal yang nyata

diharuskan untuk dilakukan sehingga semua cara dihalalkan. Bagi para teroris, perang itu sungguh-sungguh nyata.

Karena itulah, jika kita hendak mengurai benang kusut terorisme, kita jangan hanya bereaksi dengan menyatakan terorisme tidak terkait agama. Mempertahankan penalaran dikotomi bahwa agama selalu baik dan kekerasan hanyalah penyimpangan oleh segelintir orang jelas hanya sebuah *excuse* (alasan) atau hanya sekadar membuat alibi. Jangan lupa bahwa agama juga dihayati oleh manusia-manusia yang seringkali tidak suci dan lebih condong kepada kejahatan. Di sinilah agama seringkali bermata dua; mata satu adalah kebaikan, sementara mata satunya adalah kejahatan yang dihayati dan dilakukan oleh para penganutnya sendiri. Tidak usah berperilaku munafik menyatakan tidak ada dorongan kejahatan dari agama karena senyatanya ada banyak doktrin agama yang dipahami sebagai pendorong paling kuat atas kekerasan sehingga menjadi kekerasan berbasis agama. Itulah ambivalensi agama yang terjadi di tengah masyarakat (Appleby, 2004: 23).

Dengan mengakui adanya kaitan antara terorisme dengan agama, setidaknya para agamawan bisa memberi pencerahan dan melakukan moderasi terhadap umatnya. Penafsiran atau pemahaman keagamaan yang ekstrem dan radikal hanya akan menjebak penganut agama saling berperang. Penanggulangan aksi-aksi kekerasan, terror, dan radikalisme dinilai sangat penting untuk mengelola keamanan di tanah air. Salah satunya dengan menyusun Program Nasional Kontra Radikal Terorisme yang baru saja dibahas bersama Wakil Presiden Boediono dan beberapa menteri terkait. Perhatikan pernyataan Boediono ketika menanggapi masalah terorisme di Indonesia, “Yang perlu saya tegaskan, ini bukan reaksi atas kejadian yang terakhir di Depok atau Solo. Ini adalah program Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) yang sudah dirancang sejak beberapa waktu lalu”.

Program deradikalisasi ini dibentuk untuk menjangkau berbagai aspek kehidupan masyarakat. Tidak hanya polisi maupun aparat keamanan lainnya,

tetapi juga seluruh kementerian, lembaga negara dan *civil society*. Termasuk di antaranya seluruh perguruan tinggi, ulama dan tokoh masyarakat. Pemerintah minta masyarakat dan pemuka agama mendukung program deradikalisasi dalam upaya mencegah aksi terorisme yang dimotori oleh BNPT. Pemerintah juga berencana akan membuat cetak biru deradikalisasi. Menurut Boediono, program cetak biru deradikalisasi terorisme bukan program dadakan terkait aksi teroris yang marak belakangan terjadi. Ia mengatakan bahwa proyek cetak biru tersebut sudah dirancang beberapa waktu lalu. Menteri Koordinator Politik, Hukum dan Keamanan Djoko Suyanto mengatakan program tersebut tidak ditujukan kepada kelompok atau agama tertentu. Oleh karena itu, dia meminta peran serta masyarakat dalam upaya mengikis paham garis keras dalam beragama. Seperti pernyataan Djoko Suyanto sebagai berikut:

Upaya penindakan sudah ada jalan, bekerjasama dengan Polri, Densus dan lain sebagainya. Deputi Pencegahan dan Program Deradikalisasi inilah yang harus mengemuka di dalam kegiatan-kegiatan ke depan. Ini bukan hanya dikerjakan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, karena program ini juga harus melibatkan dan menjadi kepedulian lembaga dan kementerian lainnya, juga *civil society*; LSM, universitas, ulama, MUI dan lain sebagainya.

Perhatikan pula pernyataan Kepala BNPT, Ansyad Mbai, berikut,

“Mereka itu, para ulama dan masyarakat, adalah pelaksana program utama. Mereka sendiri yang tahu radikalisme itu apa. Apa yang mereka gunakan, doktrin agama apa yang mereka gunakan untuk mempengaruhi orang sampai jadi teroris. Ya, para ulama kita yang paling tahu dan mereka yang tahu untuk meluruskan itu. Bukan berarti ulama disuruh jadi intel dan melapor”.

Sebagai Kepala BNPT, Ansyad Mbai menyebutkan ulama adalah aktor utamanya untuk memberantas terorisme di Indonesia, bersama LSM dan masyarakat sipil lainnya (Kompas, 10 September 2012).

Hal yang dilakukan Lembaga Studi Islam dan Politik (LSIP) pada tahun 2013 dengan pendidik-pendidikan guru agama di Yogyakarta dan Kota Magelang untuk melakukan *training* dan diskusi rutin terkait tema fundamentalisme agama, radikalisme agama, dan multikulturalisme merupakan salah satu cara yang dapat diapresiasi untuk membantu pelaksanaan program pendidikan deradikalisasi agama khususnya di kalangan pendidik agama Islam dan Kristen yang ada di Yogyakarta dan Kota Magelang. Tentu masih banyak aktivitas yang dilakukan oleh lembaga lain dalam memberikan respons atas radikalisme agama yang belakangan menguat.

Dalam forum *Focus Group Discussion* (FGD) yang diselenggarakan di Dewan Pertimbangan Presiden (Wantimpres) pada tanggal 07 April 2011 penulis mengemukakan bahwa melakukan tindakan preventif terhadap gerakan radikalisme akan jauh lebih baik dari pada tindakan kuratif lainnya, misalnya memerangi atau menghakimi. Tindakan preventif atau pencegahan tentu menjadi metode atau cara yang baik di tengah usaha untuk membersihkan Indonesia dari kasus-kasus terorisme yang terus berkembang.

Akan tetapi, secara faktual bahwa terorisme yang diusung oleh kelompok Salafi Jihadi sudah menjadi kenyataan riil di masyarakat dengan berbagai tingkatan keterlibatannya. Ada yang terlibat setara dengan tokoh-tokoh besarnya seperti Amrozi, Imam Samudra, Umar Patek, Azahari dan sebagainya. Namun demikian juga ada yang masih berada satu tingkat atau dua tingkat di bawahnya. Terhadap kelompok yang seperti yang pertama ini, maka tentu tidak mudah untuk mengajak kembali dan bahkan tidak akan mungkin untuk memperoleh kesadaran baru. Hanya orang seperti Nasir Abbas saja yang bisa berubah setelah tentu saja memperoleh hidayah tentang tindakannya yang melawan *sunnatullah*, tentang kerukunan dan keharmonisan sosial tersebut (Qodir, 2012).

Namun, di sisi lain juga masih menyisakan kemungkinan bagi yang lain yang belum mencapai derajat sangat tinggi dalam kebencian dan kemarahannya terhadap Barat dengan segala tipu dayanya. Kita ketahui bahwa mereka yang tergolong sebagai kaum radikal adalah mereka yang sangat membenci Barat dan seluruh jaringannya. Barat dengan segala kebijakan dan strateginya tidak ada yang menguntungkan umat Islam, sehingga pantaslah jika keberadaannya kemudian diganggu dan dibom melalui gerakan terorisme. Terhadap yang belum mencapai derajat sebagaimana di atas, maka masih dimungkinkan untuk diajak kembali kepada jalan yang sesuai dengan tujuan mendirikan bangsa dan negara. Bahkan, juga kembali kepada Islam moderat. Meskipun tidak mudah akan tetapi masih ada kemungkinan untuk perubahan dimaksud.

Sebagaimana telah diungkapkan panjang lebar diatas bahwa jalan yang terbaik ke depan untuk mengusung deradikalisasi adalah dengan membangun deradikalisasi agama melalui lembaga pendidikan. Kiranya sangat diperlukan gerakan *review* kurikulum di berbagai tingkatan pendidikan untuk mengembangkan pengetahuan, sikap, dan tindakan anti radikalisme agama ini. Pendidikan agama di sekolah lebih banyak diisi dengan fiqh, terutama fiqh ibadah. Mulai dari SD hingga SMA bahkan Perguruan Tinggi (PT), maka yang diajarkan adalah persoalan *thaharah* sampai mengurus jenazah. Makanya, yang banyak diperbincangkan adalah bagaimana agar mereka menjadi taat beribadah, meskipun yang diperoleh terkadang hanya pada tataran pengetahuan beribadah dan bukan pengamalan beribadah.

Bukannya pendidikan agama terutama ajaran fikih tidak penting, tetapi juga sangat penting diajarkan aspek lain dari ajaran agama yang relevan dengan konteks sosial keamananan. Ketika gerakan terorisme mengusung jihad ofensif di dalam memahaminya, misalnya melalui *suicide bombing*, teror dengan kekerasan dan sebagainya, maka tentu harus diajarkan tentang makna jihad secara memadai. Yaitu terdapat pengertian jihad yang moderat yakni bekerja keras untuk mencapai tujuan yang sangat baik terutama untuk kemaslahatan umat. Sehingga janganlah

jihad tersebut dihapus dari mata ajaran karena konotasinya yang disalahartikan. Namun, justru harus ada upaya yang memadai untuk memberikan penjelasan secara memadai. Tentu saja juga harus ada seorang guru atau *ustadh* atau dosen yang bisa menjelaskan tentang makna jihad yang bernuansa *rahmatan lil alamin*. Makanya, para pendidikpun perlu diseleksi secara memadai agar tidak mengajarkan Islam atau agama apapun sesuai dengan konsepsi kaum radikal.

Itulah sebabnya diperlukan suatu strategi agar para pendidik tidak menjadi agen bagi pengembangan radikalisme agama. Oleh karena itu, tanggung jawab pimpinan pada setiap lembaga pendidikan adalah memastikan bahwa gerakan radikalisme tersebut tidak terdapat di lembaganya. Dengan cara seperti ini, maka gerakan radikalisme akan dapat diminimalisasikan di masa depan.

Program Deradikalisasi Baru

Dari pada kita hanya sibuk membuat alibi bahwa agama tidak terkait sama sekali dengan terorisme lebih baik terus berupaya memenangkan wacana bahwa terorisme itu jahat dan biadab. Namun, kita jangan sampai memusuhi umat beragama lain atas kian diterimanya terorisme yang memanfaatkan agama. Kita juga jangan keliru dan terjebak dengan menyalahkan agama (apapun) yang sudah ada sebelum adanya terorisme. Mari kita mencari jawaban. Mengapa dalam perang melawan terorisme, para teroris justru terkesan menang dalam perebutan hati dan pikiran sehingga mendapat simpati dan dukungan dari sebagian publik? Apakah pemerintah dan hukum kita tidak tegas dan banyak memberi peluang bagi suburnya paham radikalisme? Mengapa pula Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 tentang Tindak Pidana Terorisme hanya menjadi macan kertas?

Program deradikalisasi terorisme harus dievaluasi total. Perlu disusun konsep baru sehingga kelak tidak ada lagi orang muda kita yang bisa dibujuk atau dicuci otaknya untuk menjadi teroris. Program deradikalisasi ini harus digalakkan sejak dini kalau perlu sejak pendidikan dasar. Bukan hanya terfokus di Perguruan Tinggi sebagaimana berlangsung selama ini. Brosur atau sosialisasi program

deradikalisasi disediakan di ruang publik. Keluarga sebagai institusi dasar dan terkecil dalam sistem sosial perlu dilibatkan dalam program ini. Intinya, segala yang berpotensi menumbuhkan terorisme secara sosial, politik, ekonomi dan sebagainya harus diantisipasi. Oleh karena itu, dibutuhkan sinergi dari banyak pihak. Sebagaimana perang melawan kejahatan yang tiada mengenal kata akhir mungkin demikian juga dalam menghadapi terorisme ini. Indonesia memiliki banyak nilai toleransi yang berasal dari keragaman budaya. Bahkan, keragaman itu dinilai bisa menjadi contoh bagi negara lain. Oleh karena itu, dibutuhkan seorang pemimpin yang berani untuk dapat mengatasi isu-isu minoritas.

Perhatikan pernyataan Duta Besar Norwegia untuk Indonesia ketika memberikan ceramah yang diselenggarakan oleh CDCC di Jakarta: “Ketika minoritas diserang, ini akan menjadi tanggung jawab pemerintah. Sama seperti ketika rumah saya diserang dan saya harus melapor pada polisi, karena ini merupakan hak saya. Karena itu, dibutuhkan pemimpin yang berani untuk menyelesaikan masalah seperti ini,” kata Duta Besar Norwegia untuk Indonesia, Sig Traavik di kantor *Centre for Dialogue and Cooperation among Civilisations* (CDCC).⁴

Di Indonesia, dia menambahkan sangat banyak nilai toleransi yang bisa disaksikan secara langsung. Hal itu bisa dilihat dari banyaknya etnis, budaya, dan perbedaan agama. Semua itu bisa hidup dengan damai, bahkan Indonesia juga punya tradisi saling pengertian dan saling membantu. Traavik pun mengatakan, membina toleransi bukanlah hal yang menyenangkan bahkan dapat dikatakan sangat membosankan. Apalagi media lebih berminat membuat artikel mengenai konflik dibandingkan toleransi. Konflik dipandang media lebih menarik untuk diekspos. “Norwegia selalu dipandang oleh negara lain sebagai negara yang sangat menjunjung tinggi HAM. Namun, perjalanan Norwegia dalam membina toleransi beragama dan menjunjung tinggi HAM, membutuhkan proses yang panjang juga,” ujarnya. Salah satu pengalaman yang bisa dibagi oleh Norwegia

⁴CDCC Jakarta pada Hari Selasa pada Tanggal 16 April 2013 seperti dilansir www.shnews.com dan www.kompas.com.

kepada Indonesia adalah pemberdayaan perempuan di sektor ekonomi. Traavik mengakui bahwa perempuan telah menjadikan Norwegia menjadi negara yang kaya. Menurutnya, perempuan di Norwegia memiliki pendidikan dan pekerjaan yang baik. Negara itu juga memiliki taman kanak-kanak dan sekolah yang bagus.

Oleh karena itu, sejak kecil anak-anak Norwegia sudah dididik mengenai nilai kemanusiaan yang baik. “Orang tua mereka juga tidak perlu khawatir ketika menyekolahkan anaknya di pagi hari, lalu mereka bekerja di siang hari dan menjemput anaknya di sore hari,” ucapnya. Dia menambahkan, Norwegia juga tidak pernah ada kuota jumlah pejabat perempuan. Norwegia memandang perempuan memiliki keunggulan tersendiri dan mereka cukup berpengaruh pada ekonomi.

Simpulan

Setelah Perang Dingin, perhatian Barat tertuju ke Timur Tengah dengan membawa beberapa misi. *Pertama*, kepentingan ekonomi atau minyak. *Kedua*, Islam dan sistem budaya yang berbeda antara Timur Tengah dengan Barat. Bersamaan dengan itu keluar buku karya Samuel P. Huntington (1999) yang berjudul *The Clash of Civilization and The Remaking Politics*. Terbitnya buku ini seolah memberikan justifikasi adanya benturan budaya Timur dan Barat. Dalam buku ini disebutkan bahwa kontradiksi antara sistem budaya Timur dan Barat menjadi pemicu konflik yang terjadi di Timur tengah.

Ada dua jenis teror di dunia yaitu teror fisik dengan aksi *violence* dan teror non fisik atau *terror of mind*. Ada teror yang merupakan bagian dari perang, tetapi ada pula yang menjadi bagian dari aksi teror masyarakat sipil. Teror yang terjadi di Indonesia dalam kurun 10 tahun terakhir setelah era reformasi adalah teror bukan dalam kondisi perang fisik dengan menggunakan senjata, sekalipun aksi yang dilakukan kadang mempergunakan senjata, sebenarnya lebih pada teror sipil (*civil terrorism*) karena terjadi di negara damai. Sedang teror yang menjadi bagian dari perang, seperti antara Israel dan Palestina. Masih terkait adanya ancaman

peledakan bom di Indonesia belakangan ini yang membuktikan bahwa terorisme masih menjadi ancaman serius meskipun para pelaku teror telah banyak yang ditembak, ditangkap, dan dihukum.

Kini, mereka sudah berani terang-terangan melakukan serangan secara terbuka. Bahkan, masjid menjadi target serangan. Bom bunuh diri di masjid itu menjadi bukti otentik bahwa terorisme tidak ada kaitanya dengan agama Islam. Oleh karena itu, pihak-pihak yang selama ini mengaitkan aksi bom dengan agama agar berhenti memojokkan Islam. Semua sepakat, aksi terorisme seperti itu harus diberantasakan tetapi tidak bisa dilakukan oleh aparat kepolisian sendiri. Cara pengamanan dan tindakan represif saja tidak cukup karena serangan teroris di Indonesia berwatak ideologis.

Diakui atau tidak, penanganan terorisme selama ini masih mengacu pada kekuatan senjata. Sementara itu, peran masyarakat sipil dan intensitas dialog cenderung dipinggirkan dan bahkan diabaikan. Padahal, tidak dilibatkannya masyarakat sipil serta kurangnya dialog justru membuat pemberantasan terorisme tidak mengenai sasaran karena tidak mampu membasmi akar terorisme, terutama yang muncul akibat radikalisasi pemahaman agama. Metode pemberantasan terorisme di Indonesia masih sama dengan cara yang dilakukan oleh Amerika Serikat pada zaman George W. Bush, yaitu *pre-emptive action*. Dan, cara itu ternyata gagal. Bahkan, cara perang yang dilakukan Amerika itu justru membawa Amerika ke dalam kemerosotan. Cara seperti ini justru memunculkan terorisme baru karena menimbulkan dendam yang berkepanjangan. Jika cara semacam ini terus berlanjut, termasuk di Indonesia, maka militansi para teroris akan semakin bertambah. Akibatnya, mereka bisa semakin brutal dalam melakukan serangan. Sudah banyak para pelaku teror ditangkapkan, tetapi karena ideologinya masih tumbuh subur, teror bom terus terjadi di Indonesia. Tidak berhasilnya cara represif dalam membendung radikalisme dan terorisme ini sebenarnya sudah disadari oleh banyak pihak, termasuk oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Pada 2006, PBB telah mengeluarkan resolusi yang menyebutkan pentingnya peran kelompok

masyarakat sipil dalam memberantas terorisme dan radikalisme. Namun, implementasi resolusi itu juga masih lemah, termasuk di Indonesia.

Memperhatikan fenomena radikalisasi yang terjadi di dunia pendidikan (menengah atas dan pendidikan tinggi), hal yang harus dilakukan oleh lembaga dan para pendidik adalah bagaimana memberikan pemahaman yang komprehensif tentang berbagai macam agama, sekurang-kurangnya memberikan pemahaman pada para siswa dan mahasiswa bahwa keragaman agama yang ada di muka bumi, termasuk di Indonesia, bukanlah sebuah kesalahan atau pun dosa asal, tetapi itulah realitas sosiologis. Kita hanya diberi tugas menyampaikan *risalah*, apakah yang kita anggap ‘salah’ atau “menyimpang” tersebut bersedia atau tidak akan ajakan kita merupakan hal yang bukan kewajiban kita.

Sebagai Muslim tentu kita berharap setiap muslim secara sesungguhnya berupaya mengamalkan ajaran-ajaran pokok dan *sunnah* Nabi Muhammad saw, tetapi semuanya merupakan sebuah proses beriman bukan sekali jadi. Kita harus yakin bahwa dakwah yang disampaikan kepada masyarakat dengan metode yang “galak” dan memaksa hanya akan menjauhkan mereka dari agama bukan semakin mendekatkan mereka yang masih belum mentaati semua ajaran Tuhan dan Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, kita patut memperhatikan hasil penelitian Carl Ungerer dari Australia Strategic Policy Institute menyimpulkan bahwa dari tiga terpidana terorisme Indonesia yang diwawancarai dalam risetnya, 30 persen tidak mempan dengan program deradikalisasi. Mereka tetap akan melanjutkan jihad globalnya melawan negara-negara Barat dan pihak-pihak yang dianggap sebagai pihak alienasinya.

Sebagai ormas yang moderat, Nahdlatul Ulama (NU) memberikan perhatian lebih terhadap masalah terorisme di Indonesia. Dalam berbagai kesempatan, NU telah aktif mengampanyekan Islam yang moderat dan anti terorisme, baik dalam forum-forum nasional maupun internasional. Kesadaran menangkal terorisme itu harus dimulai dari kelompok yang paling kecil dalam masyarakat, yaitu keluarga.

Untuk mengakhiri tulisan ini, maka dalam pandangan penulis, ada beberapa aspek dan pendekatan yang perlu dipertimbangkan dalam menangkal terorisme secara menyeluruh. *Pertama*, aspek ideologis. Karena akar terorisme adalah pemahaman ideologi yang salah, maka perhatian aparat tidak boleh hanya tertuju pada bentuk terornya saja. *Kedua*, aspek regulasi. Untuk memberantas terorisme tentu perlu aturan yang cukup agar aparat bisa bergerak di lapangan dengan langkah-langkah yang terukur. Jangan sampai langkah yang dilakukan aparat justru dinilai melanggar hak asasi manusia (HAM). *Ketiga*, aspek *political will*. Dalam hal ini, kepala negara perlu tegas mengambil sikap dalam menangani terorisme yang terus mengancam. Kepala negara bisa menggerakkan semua elemen bangsa Indonesia dalam rangka melakukan penanganan terorisme secara terpadu. Terpadu artinya tidak bisa hanya mengandalkan aparat keamanan seperti polisi, tetapi sekaligus melibatkan dunia pendidikan dari tingkat menengah sampai perguruan tinggi; sebab seperti kita ketahui belakangan aktivitas teroris dan radikalisasi yang berbasis agama bergerak di institusi pendidikan, baik lembaga pendidikan berlatar belakang keagamaan maupun tidak.

Pendekatan yang dapat dilakukan yang pertama yaitu secara dialogis. Dialog merupakan jalan yang tepat untuk mengantisipasi radikalisasi dan efektif untuk mengubah cara berpikir seseorang agar tidak radikal. *Kedua*, pendekatan kewilayahan. Karena para teroris di Indonesia bergerak di 'bawah tanah', maka penanganan terorisme tidak bisa ditempuh di 'atas tanah'. Di sinilah pendekatan intelijen sangat diperlukan. *Ketiga*, pendekatan keamanan dan represi (*security and repressive approach*). Tugas negara, terutama kepolisian, adalah menciptakan rasa aman di masyarakat dari ancaman terorisme. Kerjasama aparat keamanan dan masyarakat dalam praktik memberantas teroris yang selama ini tampak kurang berjalan dengan baik perlu mendapatkan perhatian serius. Demikian pula, institusi pendidikan harus dilibatkan dalam penanganan radikalisasi yang sering mengarah pada aktivitas teroris karena dorongan ideologi dan politik kelompok tertentu yang kecewa dengan kondisi yang berkembang di lingkungan sekitarnya.

Daftar Pustaka

- An-Na'im, Abdullah Ahmed. 2001. *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LKiS.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. 2009. *Islam dan Negara Sekuler*. Bandung: Mizan.
- Appleby, R Scott. 2004. *The Ambivalency of the Sacred*. USA: Philadelphia Press.
- Bellah N, Robert. 2003. *Beyond Belief: Gagasan tentang Civil Religion di Amerika*. Jakarta: Paramadina.
- Berger, Peter L., dan Thomas Luckman. 1987. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Kajian Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Beyer, Peter. 2002. *Religion and Globalization*. New York: Sage Publications.
- Casanova, Jose. 2007. *Agama Publik: Agama di Era Modern*. Malang: Resist dan UMM Press.
- Chirzin, Muhammad. 2005. *Belajar dari Kisah- Kisah Para Sahabat*. Yogyakarta: Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah.
- El-Fadhl, Khaled Abou. 2004. *Atas Nama Tuhan*. Jakarta: Serambi.
- Esack, Farid. 2001. *Al Quran, Pluralism and Liberalism*. USA: Pinguin Books.
- Gurr, Ted Robert. 1969. *Why Men Rebel*. USA: Bookswell.
- Heryanto, Ariel. 2007. *State Terrism and Democracy in Indonesia*. Singapura: ISEAS.
- Huda, Muhammad Nurul. 2010. *Aku Mantan Teroris*. Bandung: Mizan.
- Huntington, Samuel P. 1999. *The Clash of Civilization and the Remaking Politics*. USA, California, MIT Messachuset.
- Juergensmeyer, Mark. 2009. *Religion, Globalization and Civil Society*. Toronto: Sage Publications.

- Juergensmeyer, Mark. 2000. *Teror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. California, USA: Maryland.
- Laporan Badan Pusat Statistik (BPS) Tahun 2010.
- Manheim, Karl, *Sosiologi Pengetahuan: Pertautan Pengetahuan dan Politik*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Martha, David. 2002. *Psychology of Religion*. London: Oxford University Press.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2011. *Pengantin Bom dan Radikalisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Filosofi.
- Nimer, Mohammad Abu. 2010. *Nir Kekerasan dan Bina Damai dalam Islam: Teori dan Praktek*. Bandung: Alfabet dan Paramadina.
- Qodir, Zuly. 2004. *Syari'ah Demokratik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Qodir, Zuly. 2013. "Kesalahpahaman Multikulturalisme", *Kompas*. Terbit pada Tanggal 26 Februari.
- Qodir, Zuly. 2012. "Respons Pendidikan terhadap Terorisme", *Makalah Diskusi Ahli*, Diseminarkan di Yogyakarta pada Tanggal 9 September.
- Said, Edward W. 2006. *The Mind of Terrorism*. USA: Philadelpia.
- Singh, Bilveer. 2007. *Talibanization and Extremisme in Southeast Asia*. Singapura: ISEAS.
- Smart, Ninian. 2002. *One God and Others Name in the World*. USA: Temple University Press.
- Stompka, Pior. 2009. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Kencana.
- Republika Terbit Tanggal 24 September 2011.
- Wahid, Abdurrahman dan Mohammad Guntur Romli. 2009. *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institute. Jakarta: Yayasan Bhineka Tunggal Ika dan Ma'arif Institute.

Wahid, Abdurrahman. 2001. *Islam Nir Kekerasan* Yogyakarta: LKiS.

Wawancara Informal dengan Irfan S Awwas di Universitas Islam Indonesia
Yogyakarta pada Tanggal 20 Februari 2013.

www.shnews.com dan www.kompas.com/18/4/2013.

BAB V

RADIKALISASI ISLAM KAMPUS DI YOGYAKARTA

Bab ini hendak membahas secara khusus tentang perkembangan radikalisme yang terjadi di kampus-kampus perguruan tinggi di Yogyakarta. Sebagai elaborasi lapangan yang memberikan gambaran bahwa di Yogyakarta perkembangan radikalisme sebenarnya tetap tumbuh subur sekalipun berkarakter sedikit berbeda dengan di daerah lain. Karakteristik radikalisme di kampus Yogyakarta tidak mempergunakan metode kekerasan fisik, tetapi mempergunakan metode penguatan gagasan yang ditujukan untuk melakukan perlawanan atas rezim wacana dan mainstream wacana yang berkembang.

Dalam kurun waktu sepuluh tahun belakangan ini atau tepatnya setelah bergulirnya reformasi pada tahun 1998 yang berimbas pada jatuhnya rezim Orde Baru, muncul kecenderungan menguatnya aktivitas keagamaan di sejumlah kampus di berbagai daerah. Meski fenomena demikian sudah terjadi jauh sebelum reformasi bergulir, namun geliatnya lebih terlihat gamblang dan sistematis dalam kurun waktu sepuluh tahun belakangan. Di Yogyakarta misalkan, banyak kampus-besar kerap menggelar kegiatan keagamaan seperti *halaqah*, pengajian, kursus Islam dan sebagainya. Bahkan, bila memasuki bulan Ramadhan, kegiatan keagamaan di sejumlah kampus itu semakin menunjukkan aktivitas keagamaan yang cukup semarak dan meriah.

Fenomena pergeseran dan menguatnya gerakan keagamaan di kampus jelas sangat menarik untuk dikaji setidaknya dalam beberapa alasan. *Pertama*, gejala kebangkitan Islam di kampus ini cukup kentara dibanding dengan gerakan keagamaan lain dan hal ini terjadi di banyak kampus di Indonesia tidak terkecuali di Yogyakarta. Gejala kebangkitan ini ditandai misalnya, oleh perubahan revolusioner dalam gaya hidup mahasiswa. Contohnya, kebanyakan mahasiswi yang terlibat dalam kegiatan keagamaan di kampus mengenakan jilbab dan menggunakannya sebagai pakaian muslimah. Memakai atribut keislaman (Arab) yang dialamatkan dengan atribut Islam sangat tampak dilakukan mahasiswa.

Kedua, kebangkitan keislaman di kalangan mahasiswa dimulai dari kampus-kampus bukan saja kampus “sekuler” semacam UGM dan UNY, tetapi sekaligus di kampus Islam seperti UIN, UII dan UMY. Sebuah fenomena yang dapat dikatakan sebagai anti tesis atas ungkapan bahwa keislaman kampus marak di kampus “sekuler”. Kampus Islam semacam IAIN (sekarang berubah menjadi UIN, Universitas Muhammadiyah dan UII menjadi salah satu tempat yang bersemarak tentang Islam kampus yang belakangan muncul. *Ketiga*, aktivitas keislaman yang diselenggarakan bukanlah temporer tetapi termasuk ke dalam kegiatan yang dimasukkan ke dalam program kemahasiswaan termasuk penyelenggaraan Kuliah Akidah dan Keislaman di kampus. *Keempat*, Aktivitas mereka telah melahirkan ide-ide baru yang mereka praktekkan dalam upaya menerapkan konsep-konsep Islam tentang masalah tertentu yang tidak dilakukan sebelumnya seperti gagasan khilafah (Jamal dalam Afadlal dkk, 2005).

Faktor lain yang tak kalah penting dari menguatnya keislaman mahasiswa di kampus adalah saat ini kampus sudah didukung oleh berbagai fasilitas keagamaan yang saat ini sudah semakin lengkap tersedia. Bila beberapa tahun yang lalu, diperkirakan sekitar tahun delapan puluhan, sejumlah kampus di Jogjakarta kecuali kampus Islam, masih belum dilengkapi masjid, maka kini hampir di semua kampus sudah berdiri masjid atau setidaknya mushalla. Oleh karena itu, dengan berdirinya masjid di kampus ini, maka aktivitas keagamaan kini menjadi semakin meningkat dan semarak. Begitu pula dengan aktivis masjid kampus kini juga semakin banyak

Pada satu sisi, menguatnya aktivitas keagamaan di sejumlah kampus melalui Lembaga Dakwah Kampus (LDK) itu sangat positif dan perlu didukung oleh semua

pihak. Hal ini karena kegiatan ini telah mempengaruhi kesadaran keagamaan mahasiswa di luar kampus. Selanjutnya, dilihat dari segi cakupan penyebaran dari waktu ke waktu juga mengalami kemajuan yang luar biasa. Jika di awal-awal reformasi mereka hanya menjangkau basis kampus dan urban. Akan tetapi, akhirnya ini justru masjid-masjid di perkotaan sudah banyak yang dikuasainya dengan membawa suasana keislaman yang disinyalir lebih taat, serta mengandalkan kecanggihan manajemen berdakwah, berorganisasi serta aktivitas lainnya (Zada, 2007). Melalui berbagai kegiatan di masjid-masjid, mereka menyebut dirinya "remaja masjid" dan ini sangat positif. Namun pada sisi yang lain, menguatnya aktivitas tersebut semakin hari semakin menunjukkan kecenderungan yang mengarah pada apa yang dikenal sebagai "eksklusivisme keagamaan bahkan "radikalisme islam" sebuah istilah yang masih penuh dengan perdebatan, namun secara akademik cukup meyakinkan sebagai embrio gagasan keagamaan yang kurang toleran dan terbuka.

Kesan eksklusivisme mereka menurut Muhibbullah (2006) merupakan keniscayaan sebagai implikasi proses sosial yang dilaluinya. Interaksi para aktivis masjid kampus relatif intensif, melalui berbagai kegiatan yang juga cenderung diminati bersama karena dirumuskan atas dasar kebutuhan bersama pula. Oleh karena itu, kegiatan apapun yang mereka lakukan hampir selalu berlangsung hingga proses internalisasi, yang ini jarang terjadi pada kegiatan-kegiatan jama'ah masjid pada umumnya. Proses internalisasi inilah yang memungkinkan dapat membentuk watak atau kepribadian yang revolusioner, sehingga terkesan "eksklusif".

Fenomena eksklusivisme keislaman ini sebenarnya sangat memprihatinkan mengingat masjid kampus yang juga menjadi aset umat dan bangsa ini semestinya mampu melahirkan insan-insan yang cerdas, kreatif, toleran, berprinsip berani hidup tetapi tak takut mati, cinta umat dan bangsa pada kenyataannya berkecenderungan melahirkan insan-insan yang rigid, kaku, mengagungkan kematian, intoleran dan berpotensi memecah belah umat dan bangsa. Oleh karenanya sudah saatnya perhatian diberikan pada pembinaan masjid kampus (Sasmono, 2006).

Berpijak dari paparan di atas penelitian terhadap fenomena menguatnya Islam eksklusif di masjid-masjid kampus di Yogyakarta menarik untuk dikaji secara

lebih mendalam. Melalui penelitian ini setidaknya bisa menjawab berbagai hal yang menyangkut sebab-sebab yang mempengaruhi menguatnya Islam eksklusif, problematika keumatan yang menjadi konsen mereka, mengetahui bentuk-bentuk program sampai materi pembelajarannya dan diharapkan juga ditemukan jawaban, sejauh mana masjid kampus dijadikan ajang konsolidasi dalam rangka penguatan Islam eksklusif. Dari sana juga akan diketahui model keislaman yang dikembangkan oleh masjid kampus di Yogyakarta sebagai kota pendidikan dan kota yang toleran (*Jogja city of tolerance*) yang menjadi ikon Yogyakarta itu sendiri.

Lima kampus dijadikan sampel dalam penelitian ini dengan alasan di antara tiga adalah kampus negeri yakni UGM, UNY dan UIN, sebagai sebagai kampus yang memiliki hubungan langsung dengan negara (dalam hal ini departemen pendidikan dan departemen agama Republik Indonesia), sedangkan dua kampus lainnya adalah UMY dan UII sebagai kampus yang berbasiskan keislaman dan tidak secara langsung di bawah negara karena sebagai kampus swasta. Kampus UGM dan UNY dipilih juga dengan alasan untuk mewakili kampus negeri yang bersifat umum dengan kegiatan keislaman di dua kampus terhitung cukup intensif. Sedangkan tiga kampus lainnya yakni UIN, UII, dan UMY adalah kampus dengan label keislaman yang kental dengan ajaran keagamaan yang sejak semula semestinya memiliki corak keislamannya sendiri.

Membahas Islam Radikal di Indonesia

Sejauh penelusuran yang telah dilakukan oleh tim peneliti, kajian mengenai gerakan Islam eksklusif dengan fokus kajian di masjid kampus relatif masih langka. Lazimnya dunia pendidikan terlebih di perguruan tinggi di mana nilai-nilai toleransi, keterbukaan, dan pluralisme menjadi wacana keseharian bagi mahasiswa, fenomena menguatnya Islam eksklusif yang jelas mengabaikan ketiga nilai tersebut menjadi fenomena menarik. Terlebih gerakan tersebut lahir dari aktivitas keagamaan yang diselenggarakan oleh para mahasiswa.

Sejauh ini, memang upaya pemetaan yang sistematis berkaitan dengan fenomena kehadiran gerakan keagamaan baru yang secara umum dapat dibedakan dari gerakan keagamaan yang telah tumbuh mapan seperti Muhammadiyah dan Nahdlatu Ulama (NU) sudah banyak dilakukan (Aziz, 2006). Bahkan dapat dikatakan

pasca runtuhnya gedung *World Trade Centre* (WTC) pada tahun 2001, kajian-kajian keislaman tentang gerakan keagamaan baru dalam hal ini Islam radikal banyak dikaji baik oleh pakar maupun para peneliti dari berbagai disiplin ilmu dan pendekatan.

Buku yang ditulis Haidar Nashir dengan judul *Manifestasi Gerakan Tarbiyah; Bagaimana Sikap Muhammadiyah?* misalkan sempat mengulas tentang gerakan dakwah di masjid-masjid kampus, namun buku tersebut hanya terkait dengan dinamika gerakan Tarbiyah dari mulai awal berdirinya sampai pergeseran orientasi. Menurut Nashir (2007: v), gerakan Tarbiyah pada awalnya sekitar tahun 1970-an dan tahun 1980-an merupakan gerakan dakwah kampus di ITB, IPB, UI, UGM dan lain-lain. Kemudian menjadi sebuah gerakan yang mengerucut dan menamakan diri sebagai Tarbiyah dan akhirnya pada tahun 1998 ketika terjadi babak baru reformasi di antara aktivisnya mendirikan Partai Keadilan (PK) yang berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS) pada tahun 2004.

Namun sekali lagi meski menyinggung permasalahan gerakan dakwah di masjid kampus, namun pembahasannya lebih menekankan pada perspektif historis dari fenomena gerakan Tarbiyah. Selain itu kajian Nashir lebih ditekankan pada fenomena gerakan Tarbiyah yang di belakang hari melahirkan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang dalam perjalanannya (dianggap) merongrong Muhammadiyah secara organisatoris. Buku dengan tebal 72 halaman yang semula merupakan makalah ini tidak menyinggung lebih jauh, misalkan fenomena dakwah kampus yang belakangan menjadi suatu gerakan Islam yang cenderung eksklusif seperti yang menjadi fokus dalam penelitian ini melainkan lebih pada pendekatan politis bagaimana gerakan PKS dalam tataran aktualisasi merongrong Organisasi Muhammadiyah.

Selanjutnya, buku dengan judul *Islam dan Radikalisme di Indonesia* yang ditulis oleh Afadlal dkk misalkan, dengan pendekatan *sosio-politik* serta penggalian data yang diambil dari kepustakaan dan penelitian lapangan melalui metode wawancara mendalam terhadap para tokoh baik dari kelompok radikal maupun kelompok fundamentalis non-radikal, yang nisbi maupun yang moderat. Penulisnya mencoba memotret dan mengkaji tentang pemahaman dan pandangan kelompok

Islam radikal serta berbagai gerakan politik yang dilakukan radikalisme Islam di Indonesia kaitannya dalam memperjuangkan berdirinya syariat Islam.

Dalam karyanya Afadlal menemukan fakta bahwa munculnya gerakan radikalisme di Indonesia terkait erat atau dipicu oleh persoalan domestik di samping oleh konstelasi politik internasional yang dinilai telah memojokkan kehidupan sosial politik umat Islam. Berbagai kemelut domestik yang melanda umat Islam seperti pembantaian kyai dengan berkedok dukun santet, sampai tragedi Poso (1998), tragedi Ambon (1999) dimana umat Islam menjadi korban menurutnya adalah bukti dari penyebab munculnya fenomena radikalisme di Indonesia.

Sri Yunanto (2003) dalam bukunya *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara*, juga secara fokus mengkaji tentang gerakan Islam militan. Dibandingkan kajian tentang gerakan Islam serupa yang lebih cenderung menekankan kepada dimensi sosiologis dan teologis, buku ini lebih memberikan penekanan kepada dimensi politik dan keamanan. Untuk dimensi politik yang dikaji dalam buku ini misalkan dapat dicermati dalam kasus-kasus seperti penekanan terhadap gerakan menekan kebijakan implementasi syariat Islam, pemberantasan kemungkaran, isu-isu tentang negara Islam, keterkaitan dengan politik militer dan profil organisasi. Sedangkan dimensi keamanan dapat dilihat misalnya dalam kasus keterlibatan kelompok ini dalam konflik di beberapa daerah di Indonesia dan Asia Tenggara dan keterkaitannya dengan isu-isu terorisme.

Genealogi Islam Radikal di Indonesia, ditulis oleh M. Zaki Mubarak, (2008) buku memberikan telaah yang cukup komprehensif atas beberapa kelompok yang disebut oleh penulisnya sebagai "Islam Radikal" di Indonesia, segala bentuk sepak terjang dan tujuan yang dikehendaki oleh kelompok Islam Radikal tersebut. Buku ini memberikan gambar yang cukup gamblang terkait kelompok-kelompok Islam radikal di Indonesia seperti Forum Pembela Islam, Majelis Mujahiddin, Laskar Jihad dan KISDI (Komite Indonesian untuk Soddaritas Dunia Islam). Buku tidak membahas dinamika Islam kampus yang menjadi fokus studi yang hendak saya lakukan.

Benih-Benih Islam Radikal di Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo, M. Rigwan al Makasary dan Ahmad Gaus AF, (2010) memberikan penjelasan yang sangay

"keras" tentang munculnya fenomena bibit-bibit radikalisme di masjid-masjid di Jakarta dan Solo. Penelitian yang dilakukan memberikan "gambar" darimana datangnya bibit radikalisme di masjid dan dalam kerangka semacam apa radikalisme tersebut terformulasikan. Dengan mengambil beberapa masjid di Jakarta dan Solo terdapat benang merah yang dapat ditarik di sana, bahwa radikalisme masjid tumbuh karena hendak merespon masalah kontemporer: globalisasi di kalangan masjid yang disinyalir datang dari Barat, bukan Islam.

Beberapa pustaka tersebut memiliki banyak kesamaan kajian terutama pandangan-pandangan kelompok Islam radikal tentang negara Islam, terorisme serta dengan penggunaan pendekatan politik dalam menganalisis fenomena berbagai konflik atau kerusuhan di Indonesia. Akan tetapi dalam sisi lainnya, kedua pustaka ini juga, secara mendasar berseberangan terutama dalam melihat sebab-sebab munculnya gerakan Islam radikal. Pustaka pertama melihat bahwa munculnya gerakan radikalisme di Indonesia terkait erat dan dipicu oleh persoalan domestik di samping oleh konstelasi politik internasional terutama antara barat dan timur tengah yang dinilai telah memojokkan atau bahkan memojokkan kehidupan sosial politik umat Islam.

Adapun pustaka lainnya tidak pernah melihat sebab-sebab itu. Jika dalam pustaka pertama melihat hubungan Islam dan Barat dari sudut yang hitam, Pustaka kedua melihat hubungan keduanya tidak selalu buruk. Ada masa-masa keemasan ketika terjadinya "perkawinan" antara filsafat Barat dengan filsafat Islam yang kemudian melahirkan ilmu pengetahuan modern. Tumbuhnya gerakan Islam radikal (militan), setidaknya secara umum lebih disebabkan oleh beberapa aspek yaitu, aspek teologi, aspek politik, aspek budaya dan aspek pendidikan. Aspek teologi disebabkan tiga hal; ajaran Islam sangat resisten terhadap perbedaan pandangan tentang "skulerisasi".

Fakta yang menunjukkan hal itu adalah bahwa Islam tidak pernah mengalami reformasi seperti yang dialami protestan yang membawa agama ini kepada pemisahan antara yang suci (*profan*) dan yang sekuler. Termasuk pemisahan antara wilayah politik dan agama. Dalam konteks Barat, Islam tidak mengenal pemisahan gereja dan negara. Agama dalam pengertian Islam meliputi keseluruhan aspek kehidupan termasuk aspek kenegaraan Islamism atau fundamentalism

merupakan bagian dari reaksi kekhawatiran terhadap terhambatnya Islamisasi dalam wilayah politik.

Jika dikaji lebih jauh kedua karya di atas sedikit banyak sesungguhnya mengacu pada apa yang dinamakan teori sekte-gereja sebagaimana diformulasikan oleh Weber dan Troelsch. Setidaknya kedua pemikiran di atas sama-sama berangkat dari gagasan yang sama mengenai deprivasi (rasa rugi atau tidak beruntung yang dirasakan oleh seseorang) Akan tetapi yang membedakan keduanya bahwa dalam teori "sekte gereja" deprivasi terbatas hanya secara ekonomis.

Dari pemetaan di atas, dengan semangat yang sama penelitian ini berusaha mengungkap fenomena munculnya kecenderungan baru yaitu terjadinya proses penguatan gerakan Islam eksklusif secara sistematis di masjid-masjid kampus. Kecenderungan tersebut setidaknya menurut sepengetahuan penulis, penelitian pada aspek ini relatif baru. Seperti kedua model karya di atas, penelitian ini juga mengapresiasi bahwa adanya berbagai faktor penyebab yang melatari lahirnya satu aliran. Berbeda dengan kedua karya di atas yang ruang lingkup kajiannya meluas; mencakup berbagai varian-varian dalam gerakan radikalisme, penelitian ini akan difokuskan pada gerakan keagamaan yang berada di masjid-masjid kampus.

Selanjutnya, jika teori sekte-gereja melihat bahwa deprivasi dalam aspek ekonomi sebagai faktor penyebab tumbuhnya radikalisme, penelitian ini justru tidak memandang faktor tersebut sebagai penyebab dominannya, melainkan pada aspek *dogmatis-teologis*. Hal ini dapat dilihat dari penyikapan mereka terhadap hal-hal yang berhubungan dengan dogma lebih bersifat ketat, interpretasi terhadap teks yang tekstual dan kaku. Indikasi lain yang menguatkan faktor *dogmatis-teologis* yang menjadi faktor dominan bisa dicermati dari latar belakang dari individu-individu yang tergabung di dalamnya, baik dari aktivis masjid kampus maupun jamaahnya yang berasal dari kalangan mahasiswa (yang) dari sisi ekonomi sesungguhnya tidak dalam posisi marjinal.

Teorisasi Gerakan Islam

Dunia kampus bukanlah sebuah wilayah yang berdiri sendiri dan terisolir dari masyarakat luas. Kehidupan kampus sebagaimana pula kehidupan perkantoran tetap menjadi bagian dari kehidupan masyarakat di mana berbagai interaksi antara

keduanya terjadi tanpa mengalami hambatan. Oleh karenanya fenomena keberadaan Islam eksklusif yang cenderung menguat tampaknya sebagai konsekuensi logisnya.

Umat Islam Indonesia dihadapkan pada kehadiran sejumlah gerakan keagamaan baru yang secara umum berbeda dengan gerakan keagamaan yang telah mapan seperti Muhammadiyah dan Nahdlatu Ulama. Gerakan ini memiliki banyak penyebutan bisa Islam fundamentalis, Islam radikal, Islam militan dan Islam eksklusif. Meski berbeda penyebutannya, namun sesungguhnya memiliki kesamaan ciri-ciri yaitu sama-sama dogmatik, kaku dalam penafsiran teks-teks suci, radikalisasi pandangan, sikap dan tindakan mereka di masyarakat sehingga mudah mengkafirkan kelompok lain yang tidak seialiran.

Pertanyaan yang muncul dari fenomena di atas adalah apa penyebab utama yang memunculkan aliran baru di dalam keberagaman masyarakat? Teori sekte gereja sebagaimana diformulasikan oleh Weber dan Troeltsch yang selanjutnya mengalami penyempurnaan di tangan Richard Niebuhr, melalui perumusannya tentang hubungan yang dinamis antara sekte dan gereja tidak mampu menjawab. Sebagai sebuah teori, sekte gereja sebenarnya lahir dari berbagai skisma (*schism*) yang terjadi dalam sejarah gereja. Skisma sendiri oleh Stark didefinisikan sebagai *the splitting of an organisation into two or more groups* (Sasmita, 2006).

Mengacu pada teori ini, kecenderungan kompromi gereja terhadap hal-hal duniawi, sesuatu yang di dalam sekte biasanya menjadi sumber ketegangan, setelah menyebabkan sebagian anggota gereja merasa bahwa gereja mereka tidak lagi patuh kepada tradisi-tradisi keagamaannya sendiri. Seiring perjalanan waktu kelompok-kelompok ini berkembang menjadi sekte dan secara pelan menyerupai gereja. Postulasi baru teori sekte gereja juga memandang sekte-sekte baru "menarik" anggotanya terutama dari mereka yang secara ekonomis dirugikan (*deprived*) atau dalam istilah Niebuhr disebut kelompok-kelompok masyarakat tunawarisan (*disinherited classes of society*).

Jadi kehadiran kelompok baru tidak hanya karena penyempalan, melainkan juga karena kekacauan sosial, sehingga dapat dikatakan bahwa penyempalan teologis mereka menutupi dan menyembunyikan protes sosial. Akan tetapi bagi Glock dan Stark, sekte-sekte gereja hanya berguna bagi sebagian kasus. Teori ini

hanya mampu menyentuh persoalan perbedaan tipe-tipe aliran keagamaan dan bukan digunakan untuk menemukan kondisi-kondisi yang melandasi kehadiran aliran-aliran tersebut. Oleh karenanya pada banyak kasus teori ini sudah tidak lagi memadai lagi sebagai teori umum dalam mengetahui asal-usul aliran keagamaan.

Berpijak dari paparan di atas dan guna memenuhi kebutuhan, penelitian ini akan berangkat dari kerangka teoritik yang digunakan oleh Glock dan Stark. Jika dalam melihat asal-usul aliran-aliran baru, teori sekte gereja deprivasi terbatas hanya sebatas permasalahan ekonomis, maka kedua pakar tersebut mencoba memperluas deprivasi menjadi lima jenis. Kelima jenis tersebut adalah *pertama*, deprivasi ekonomis; suatu keterbatasan atau hilangnya akses terhadap sumber-sumber ekonomi dan kebutuhan hidup yang kemudian melahirkan sekte, *kedua*, deprivasi sosial; adanya perasaan tidak lagi adil akibat perbedaan penghargaan berdasarkan perbedaan status.

Ketiga, deprivasi organistik; rasa kurang beruntung akibat kelainan fisik seperti gangguan syaraf yang menyebabkan gerakan penyembuhan, *keempat*, deprivasi etis; yang lebih filosofis, seperti konflik antara cita-cita yang dimiliki oleh gerakan/aliran dengan yang dimiliki masyarakat pada umumnya yang melahirkan gerakan reformasi, *kelima*; deprivasi psikis; ketika seseorang tidak lagi percaya kepada semua sistem nilai yang ada guna memahami hidupnya dan mencari-cari sendiri makna terdalam dan tujuan tertinggi dari hidupnya yang menimbulkan gerakan mistik (*cult*).

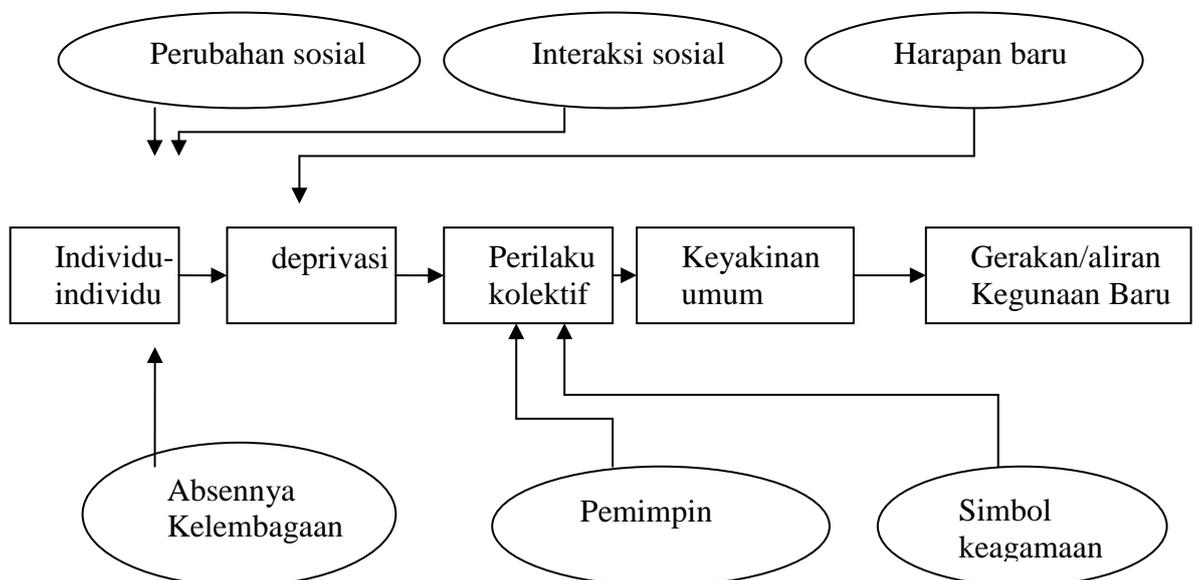
Dalam merumuskan kelima deprivasi ini Glock dan Stark mengingatkan bahwa deprivasi jenis apapun tetap harus dirasakan secara kolektif oleh setiap individu di dalam kelompok keagamaan agar aliran tersebut dapat berdiri kokoh. Menurutnya, tidak ada satu lembaga pun yang mampu mengatasi deprivasi tersebut kecuali kelompoknya. Tanpa bermaksud mengabaikan kelemahan yang terdapat teori di atas, penelitian mengenai masjid kampus dan fenomena menguatnya Islam eksklusif di daerah istimewa Yogyakarta, akan menggunakan kerangka teoretik kedua sosiolog di atas sebagai pisau analisisnya.

Meskipun demikian, khususnya dalam konteks Islam teori tersebut tampaknya tetap perlu dilakukan penyesuaian di sana-sini sebab dalam kasus Islam deprivasi bukanlah satu-satunya privemover bagi tumbuhnya aliran-aliran

keagamaan baru. Tradisi kebebasan memahami agama yang dibangun al-Quran sendiri, seperti dikemukakan Ahmad Amin (dalam Aziz, 2006) memberi andil yang tidak kecil bagi lahirnya aliran baru. Oleh karena itu, deprivasi akan ditempatkan dalam konteks yang menyeluruh mengenai kelahiran suatu aliran keagamaan baru.

Adapun konteks tersebut meliputi: perubahan sosial yang dialami individu, deprivasi yang dirasakan bersama melalui proses interaksi sosial antar mereka, absennya kelembagaan dianggap mampu mengatasi deprivasi, tumbuhnya harapan baru yang akan diberikan ajaran keagamaan baru untuk mengatasi deprivasi, lahirnya pemimpin yang diyakini mampu memimpin kelembagaan baru guna mewujudkan harapan, serta transformasi perilaku kolektif menjadi keyakinan umum yang dituntun oleh simbol-simbol keagamaan. Secara skematik, konteks deprivasi tersebut dapat dilihat sebagai berikut.

Skema Perkembangan Gerakan/Aliran Keagamaan



Islam Kampus dalam Perubahan Politik Nasional

Islam Kampus Memahami Politik Nasional

Masjid Kampus UGM adalah sebuah fenomena. Dia berada di kampus yang sudah tua dan memiliki fakultas ilmu sosial dan ilmu politik dari strata satu sampai tiga terdapat pengkajian politik. Tetapi agak aneh untuk aktivis masjid kampusnya. Mereka cenderung alergi, sekalipun sebenarnya mereka berpolitik. Bahkan politik praktis karena menjadi pendukung setiap Hizbut Tahrir Indonesia atau Pendukung Partai Keadilan Sejahtera, terutama mereka yang berafiliasi dengan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Demikian kata mereka: "Politik sesungguhnya suatu hal yang baik namun karena kepentingan manusia, kelompok organisasi politik, maka politik telah dikotori". Namun ketika penulis mempertanyakan hal ini kepada ketua takmir Masjid kampus lagi-lagi dikatakan bahwa masjid tidak berkompentensi untuk menanggapi hal ini.

Persoalan politik adalah di luar dari tanggung jawab dan tugas masjid. Masjid tidak untuk mengurus politik. Masjid kampus mengurus masalah ibadah. Padahal, pada suatu ketika dikatakan bahwa antara Islam dan politik tidak boleh dipisahkan. Di sinilah kontradiksi dari pengeloa Masjid Kampus UGM sudah mulai tampak jelas. Sangat berbeda dengan Masjid Kampus UIN. Hal ini berbeda dengan yang dijumpai di UIN. Dalam hal politik, Takmir Masjid Kampus UIN katakana sekarang telah terjadi kerusakan moral-etika politisi. Terkait dengan persoalan politik bangsa menurut ketua takmir masjid UIN mengatakan bahwa telah terjadi dekadensi moral penguasa politik. Panggung politik telah diramaikan dengan kepentingan pribadi bila dibandingkan dengan semangat perjuangan mensejahterakan rakyat. Oleh karena itu, masjid kampus UIN tidak alergi untuk membahas masalah-masalah politik dalam kajiannya, bahkan seringkali khutbah Jumat juga mengarah pada isu-isu politik nasional yang sedang berkembang dan dibicarakan banyak orang.

Hal semacam itu, menurut takmir masjid UIN merupakan hal yang penting dan merupakan salah satu tanggung jawab masjid kampus agar mahasiswa dan dosen memahami kondisi politik nasional. Mahasiswa dan dosen tidak buta akan situasi politik nasional, sehingga dapat dan berani bersikap dalam menentukan pilihan politiknya. Membahas politik nasional di masjid bukanlah hal yang haram,

bahkan sudah seharusnya dilakukan agar jamaah memahami apa yang sedang terjadi di nasional bahkan internasional.

Namun, ia sangat optimis jika Indonesia dan masa depan politik di Indonesia akan membaik jika pemerintah memiliki moral yang baik. Dan, perlu adanya pencerdasan politik di Indonesia yang di semangati oleh moral dan etika yang baik suatu perubahan paradigma berpolitik dengan reformasi orientasi dari kepentingan pribadi ke upaya mensejahterakan rakyat.

Islam Kampus Merespon Dialog Antar Agama, Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme

Berbicara tentang dialog antar agama menurut Ketua takmir “apa yang mau di dialogkan? Perbedaan itu ada dan itu realitas yang tidak dapat dipungkiri oleh siapapun juga. Namun tidaklah harus bahwa yang berbeda itu didialogkan. Biarlah masing-masing agama berjalan dalam koridornya, dengan semangat kenabian sesuai dengan iman yang diyakni. Ketika penulis ditanya tentang apa yang menjadi alasan untuk tidak perlu adanya dialog antar agama, beliau mengatakan bahwa sesungguhnya masjid kampus adalah kumpulan orang-orang berpengetahuan dan beriman serta bertakwa jadi sudah memiliki kesadaran bahwa tiap agama memiliki kebenaran sendiri-sendiri. Dan, jika Islam selalu bersandar pada al-Quran dan hadis niscaya tidak ada masalah.

Hal ini sangat berbeda dengan pengalaman yang dijumpai ketika melakukan wawancara dengan ketua takmir UIN. Beliau mengatakan bahwa dialog antar agama itu sangat penting dan bertujuan untuk membangun relasi, harmonisasi bahkan ia menegaskan bahwa dialog antar agama termasuk dalam wilayah muamalat yang harus terus dipupuk dan ditingkatkan kontinuitasnya. Beliau memberikan pendasaran tektual pula yang diangkat dari surat Al Kafirun ayat 1-6. Menurutnya, persoalan keyakinan dan ketakwaan tidak saja berkorelasi dengan Tuhan, tetapi juga dengan masyarakat.

Ketika ditanyakan tentang pluralisme Ketua takmir UGM menganggap bahwa Istilah tersebut itu tidak benar bahkan ia tidak setuju dengan menggunakan istilah tersebut jika dihubungkan dengan agama. Ia menegaskan bahwa pluralisme

itu merupakan istilah asing dari barat yang tidak perlu diadopsi. Bahkan al-Quran tidak pernah menyebut istilah tersebut. Al-Quran hanya menyebutkan bersuku-suku bangsa bukan dalam konteks pluralisme namun dalam konteks saling menghormati. Menurutnya, ada kesalahan interpretasi terhadap ayat-ayat al-Quran terkait dengan ayat-ayat tertentu seperti Al Hujurat 49 ayat 13 (konsep *litaarafu*).

Hal ini sangat kontras dengan pendapat ketua takmir Masjid UIN. Menurut beliau, keberagama atau plural sesungguhnya merupakan suatu fakta sosial. Al-Quran sendiri telah menegaskan itu dalam Surat al-Hujurat 49:13 dan hadis menyebutkan bahwa umatku akan terpecah menjadi golongan-golongan dan hanya satu masuk surga. Menurutnya, harus disikapi dengan kaca mata yang lebih dewasa. Ini berarti bahwa dialog itu sangat penting dalam kerangka membangun jaringan kerja sama, menanamkan rasa toleransi di antara pemeluk agama untuk melihat realitas sosial yang melanda bangsa.

Terlepas dari persoalan pluralisme ketua takmir UIN juga menjelaskan bahwa sekularisme itu memang ada dan tidak dapat dipungkiri. Kemajuan IPTEK merupakan suatu keberhasilan dan itu baik. Namun pada dimensi yang lain juga menjadi bahaya bagi pertumbuhan iman dan ketakwaan umat. Suatu sikap bijak yang diutarakan adalah sebaiknya agama harus dipisahkan dari politik dan Negara. Dengan demikian Masjid sebagai symbol keagamaan tidak harus merekomendasikan umat untuk berpolitik, tetapi reaktif dalam menyikapi setiap fenomena politik. Agama tampil dengan suara kenabian untuk melakukan tindakan kritis dan sekaligus memberikan solusi lewat pencerahan, dakwa, ceramah diskusi, dalam memperjuangkan nilai etika dan moralitas. Begitupun juga dengan paham liberalisme tidak bias diterapkan dalam konteks masyarakat dengan alasan bahwa masyarakat umum menganggapnya tabuh. Namun menurutnya liberal jika dipahami dalam konteks perjuangan hak-hak manusia tidak bermasalah. Dia ada, tetapi implisit. Di sini membutuhkan suatu sikap aktif positif dan kritis atau dengan kata lain progresif yang bisa merespons, mengakomodir, sekaligus menyeleksi.

Untuk aktivitas Islam kampus di perguruan tinggi di luar takmir menurut kedua penguru takmir dari UGM maupun UIN ditegaskan bahwa sampai saat ini sepengetahuan mereka tidak ada. Namun bukan berarti tidak ada sama sekali. Namun jika itu ada maka sifatnya illegal. Begitu juga dengan masalah posisi Islam

kampus di antara Islam yang lain ditegaskan bahwa itu tidak ada sama sekali. Idealisnya dalam urusan agama tidak perlu adanya stratifikasi, hegemoni, yang menjurus pada perpecahan. Islam hanya satu yakni yang memiliki al-Quran dan hadis dalam Islam tidak perlu ada perbedaan ini dan itu karena bersumber hanya pada ajaran Nabi Muhammad.

Aktivis Masjid Kampus

Melalui observasi dan wawancara peneliti dapat mengetahui bahwa UMY dalam kebijakan kampusnya mewajibkan para mahasiswa baru untuk mengikuti kajian Islam yang dikordinir oleh LPPI dengan merekrut para pembimbing dari mahasiswa tingkat atas untuk mendampingi mahasiswa baru. Dengan tujuan membekali nilai-nilai ke-Islaman mahasiswa diwajibkan untuk melakukan kajian Islam selama 10 kali pertemuan dengan intensitas masing-masing pertemuan 2 jam. Dalam setiap kajiannya mahasiswa dibagi menjadi kelompok kecil 7-10 orang untuk diajak untuk berdiskusi dan membahas isu-isu ke-Islaman seperti sejarah Islam, isu terorisme di Indonesia, isu sekulerisme, pluralisme dan liberalisme juga diperbincangkan.

Dalam praktik observasi di masjid UMY, peneliti menemukan adanya praktik diskusi agama Islam yang diselenggarakan oleh LPPI yang telah diceritakan oleh Kamal sebelumnya. Farida adalah nama mahasiswi angkatan 2007 yang bertindak sebagai fasilitator dalam diskusi agama pada kesempatan yang ditemui saat itu. Dalam diskusi berkelompok tersebut Farida menjelaskan bahwa tema-tema dalam setiap diskusi telah ditentukan oleh LPPI dan setiap fasilitator berhak menyampaikan dengan metode diskusi interaktif dan tanya jawab. Untuk lokasi diskusi biasanya dilakukan di dalam masjid kampus, namun tidak jarang juga untuk menghindari kebosanan diskusi dapat dilakukan di dalam kelas, taman maupun tempat yang memungkinkan lainnya untuk berdiskusi sepanjang lokasinya tetap di dalam lingkungan kampus. Begitu pula dengan waktunya sangat fleksibel, diskusi dapat dilakukan pada pagi hari, siang ataupun sore hari berdasarkan kesepakatan para peserta setiap kelompok.

Agenda dakwah Masjid Kampus

Perbincangan antara Saya dengan Kamal dan Farida kemudian cukup memberikan informasi dan gambaran bagaimana bentuk-bentuk kegiatan/aktivitas yang dilakukan lembaga masjid kampus dalam hal ini masjid UMY dibawah LPPI UMY. Bagaimana mentransferkan ideologi Islam yang mereka yakini. Islam yang 'lurus' dan 'kaffah' mereka sebut sebagai Islam yang mengikuti nilai-nilai Islam yang toleran namun juga penuh dengan agenda dalam aktivitas beragama sehari-hari. Islam (baca: Muhammadiyah) sebagai ideologi harus diyakini, dipelihara sekaligus disebarkan melalui praktek sosial dengan masyarakat.

Agenda untuk meng-Islamkan orang lain dalam perbincangan tersebut sebenarnya yang paling membuat Saya tertarik. *Statement* yang diucapkan Kamal dan Farida sesungguhnya dapat menjadi cerminan bagaimana umat Islam [Muhammadiyah] melihat perbedaan agama, melihat yang di 'luar' mereka sekaligus melihat diri mereka sendiri. Ternyata meskipun rata-rata mereka semua memiliki teman yang berlainan agama, dengan saling memberi toleransi untuk menjalankan agamanya masing-masing, namun di benak hati, mereka masih tetap ingin berusaha mengajak teman yang berlainan agama untuk ikut memeluk agama Islam. Hal ini yang disebut oleh Raimundo Pannikar sebagai sebuah bentuk toleransi malas (*lazy tolerance*). Sebuah bentuk toleransi yang hanya tampak dibibir, akan tetapi batinnya tidak mengamini (membenarkan dan setuju) semangat toleransi lahiriah. Artinya, berislam tetapi dengan standar ganda. Islamlah yang paling sempurna, sedangkan agama lain disalahkan. Jawaban-jawaban yang sama juga muncul dari peserta diskusi pendampingan agama Islam.

Sebagai organisasi masyarakat yang besar, mapan, dan *mainstream* dalam kalangan umat Islam di Indonesia, Muhammadiyah ternyata terlihat kurang terbuka dengan keberagaman agama dan keyakinan yang tumbuh di Indonesia. Setidaknya ini dapat tergambar melalui masjid yang ada di UMY. Sebagai tempat untuk melakukan konsolidasi dan penguatan ideologi Islam khususnya kepada mahasiswa UMY, nilai-nilai yang ditransferkan lebih mengedepankan nilai-nilai Islam (Muhammadiyah) yang eksklusif. Mereka (baca mahasiswa, red) dididik untuk memahami agama Islam sebagai bagian dari agama yang eksklusif. Meski rata-rata menjawab boleh berteman dengan agama lain tapi agenda membuat orang lain tertarik dan masuk Islam menjadi agenda yang ada di dalam hati mereka.

Prasangka-prasangka dan *labelling* atas nilai-nilai Barat yang heterogen juga terlihat ditentang dalam ideologi Islam yang disebarakan dalam masjid UMY. Sebaliknya, nilai-nilai menganggap umat Islam adalah penentu kehidupan beragama di Indonesia, *center* dari tata sosial di Indonesia justru nilai-nilai yang disebarakan.

Dugaan atas adanya eksklusivisme di masjid kampus kemudian dapat lebih dibuktikan dengan perbincangan Saya dengan Farida siang hari itu yang beralih pada tema liberalisme. Farida menjelaskan pada kesempatan kali itu bahwa banyak umat Islam yang setuju tentang liberalisme, padahal menurut Farida liberalisme merupakan paham kebebasan yang bersumber pada nilai-nilai 'Barat' sehingga selayaknya umat Islam tidak boleh mengikuti paham itu.

Nilai-nilai Liberalisme sering diartikan oleh umat Islam secara harafiah bahwa bebas berarti tanpa aturan, lebih khusus tanpa adanya aturan agama. Sehingga sangat tidak baik bila umat Islam mengikuti nilai-nilai liberalisme karena sama artinya dengan melupakan Tuhan dalam kehidupan sehari-hari. Tentu saja sebagai fasilitator dalam diskusi pendampingan agama Islam Farida dapat leluasa mentransferkan nilai-nilai tersebut kepada mahasiswa baru. Di sinilah yang menjadi kunci bagaimana penyebaran ideologi Islam kepada mahasiswa yang masih sangat muda dan awam dapat ditransferkan nilai-nilai Islam sesuai keyakinan Islam [Muhammadiyah] (baca: LPPI).

Masa Depan Islam Kampus

Soal dakwah Islam di masa depan masjid kampus UMY bisa dikatakan memberikan perhatian yang serius. Hal ini dapat dilihat dari aktivitas yang dierjakan. Masjid kampus UMY membuat mentoring untuk mahasiswa kelas dibawahnya dengan kajian-kajian keislaman seperti fikih, akhlak dan akidah. Selain juga isu-isu kontemporer. Selain itu, melalui LPPI, masjid Kampus UMY mengordinir baca tulis al-Quran yang menjadi syarat untuk kelulusan mahasiswa UMY. Khusus untuk mahasiswa fakultas agama Islam, LPPI dengan Fakultas Agama Islam mengorganisir dakwah kampus dengan menerjunkan mahasiswa-mahasiswa fakultas agama Islam ke desa-desa yang dijadikan binaan Masjid Kampus UMY. Desa seperti Tamantirto, Boyong, Kalasan dan Tepus Gunungkidul merupakan desa binaan masjid kampus UMY dan Fakultas Agama Islam.

Tentang bagaimana format dakwah masa depan, masjid kampus UMY tampaknya memberikan kerangka agar para da'i atau muballig membekali dengan ilmu pengetahuan agama Islam yang cukup memadai, pengetahuan alat elektronik, seperti internet, computer, dan alat lainnya sehingga dalam dakwah akan menarik tidak hanya dengan ceramah tetapi dengan vidualisasi.

Dakwah tidak hanya melulu membahas masalah ibadah, fikih dan akidah tetapi sekalipun sedikit memperkenalkan pada jamaah agar mengetahui sarana elektronik, manfaat dan mudaratnya serta masalah-masalah yang sedang aktual sehingga dakwah tidak menjemukan tetapi menyenangkan. Dalam hal dakwah harus ada inovasi-inovasi, itulah tajdid Muhammadiyah.

Kesimpulan

Dari penelitian yang telah dilakukan pada lima masjid kampus Yogyakarta (UGM, UNY, UIN, UII dan UMY) dapat diberikan beberapa catatan sebagai kesimpulan. *Pertama*, dalam hal visi dan misi sebenarnya memiliki kesamaan yakni hendak mengahdirkan Islam di tengah kampus dan masyarakat yang tengah berubah dalam hal politik, ekonomi, budaya dan sosial. Hanya saja masing-masing kampus memiliki karakteristik masing-masing tergantung aktivisnya dan takmirnya. Masjid kampus UGM dan UNY cenderung berafiliasi pada HTI dan Ikhwanul Muslimin. Sementara masjid kampus UII cenderung berafiliasi pada Masyumi dan Persis. Masjid Kampus UIN memerikan kebebasan pada jamaahnya sekalipun sebagian besar aktivis dan pengurusnya berlatar belakang NU. Sedangkan Masjid kampus UMY berafiliasi langsung dengan Muhammadiyah.

Kedua, Pemahaman keislaman mahasiswa dan dosen di masjid Kampus tertentu memengaruhi aktivitas masjid kampus sebagaimana terjadi di lima masjid kampus di Yogyakarta. Dalam memahami Islam terdapat varian-varian yang bisa dikatakan varian moderat (Kampus UIN), varian Ikhwanul Muslimin masjid kampus UGM dan UNY, varian Islam formalis –Syariah masjid UII karena dekat dengan Masyumi dan Persis, sedangkan varian lainnya adalah puritan-Wahabi sekalipun tidak dikatakan secara eksplisit yakni Masjid UMY. Karena masjid kampus UMY adalah "kepanjangan tangan" Muhammadiyah atau Majlis Tarjih.

Ketiga, Perubahan-perubahan yang terjadi dalam masjid kampus adalah sejak tahun 1998, era Reformasi berlangsung. Sebelumnya masjid kampus lebih moderat dan banyak berkiprah dalam masalah ritual dan pengajian-pengajian Ramadhan seperti Ramadhan di Kampus. Sejak reformasi berlangsung masjid kampus juga turut dalam perebutan politik kampus dan memengaruhi politik nasional. Masjid UGM yang dulu sangat terbuka dari mana saja aktivisnya sekarang tertutup hanya dari HTI dan KAMMI. Masjid UNY, HTI dan PKS, Masjid Kampus UIN dulu PMII sekarang IMM, KAMMI dan HMI. Masjid UMY demikian pula, dari HMI, KAMMI da IMM sekalipun dominan IMM.

Keempat, Hal yang paling menarik adalah bahwa aktivis masjid kampus bukan dari fakultas-fakultas keislaman, atau fakultas agama dan lintas budaya. Masjid Kampus UGM aktivisnya banyak dari Teknik, Kedokteran, Farmasi dan Biologi. Masjid UII dari Kedokteran, Teknik dan Farmasi. Masjid UNY dari FMIPA dan Teknik. Masjid UMY dari Kedokteran, teknik dan Hukum.

Kelima, Masalah-masalah yang direspon adalah masaah politik, ekonomi, budaya dan sosial. Masing-masing memberikan penekanan, seperti politik nasional, pluralisme, sekularisme, dan liberalisme untuk kampus UMY. Masalah politik nasional dan teknologi masjid kampus UII. Masalah politik internasional dan transnasional Islam atau PAN Islamisme masjid Kampus UGM dan UNY. Masjid Kampus UGM dan UNY tampak sekali berafiliasi dengan gerakan Islam Transnasional yang belakangan marak di Indonesia. Masalah kebebasan beragama, masalah politik nasional di masjid Kampus UIN Sunan Kalijaga.

Keenam, Masa depan Islam Kampus sebenarnya dapat dikatakan sebagai fenomena yang berkelanjutan dari sebelumnya, karena masa sebelumnya tidak berani muncul maka setelah reformasi mereka muncul dengan menawarkan alternatif keislaman sebagai alternatif umat Islam Indonesia secara keseluruhan. Diantara masjid kampus ternyata memiliki jaringan yang hampir sama dalam merespons masalah nasional dan internasional, kacuali masjid UIN Sunan Kalijaga yang tampak mandiri.

Daftar Pustaka

Al Makasari, Ridwan. 2009. *Masjid: Studi Kasus Jakarta dan Solo*. Jakarta: UIN Jakarta.

- Beyer, Peter. 2009. *Religion, Culture and Globalization*. London: Sage Publications.
- Beyer, Peter. 2008. *Religion and Society*. London: Sage Publications.
- Budhy Munawar-Rachman. 2001. *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina.
- Hasan, Norhaidi. 2007. *Laskar Jihad*. Jakarta: LP3ES.
- Hefner, Robert. 2004. *Civil Islam*. Princenton: Princenton University Press.
- Mubarok. M. Zaki. 2008. *Genealogi Islam Radikal di Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Panikar, Raimundo. 1996. *Dialog Intrareligius*. Yogyakarta: Kanisius.
- Tibi, Bassam. 2001. *Ancaman Fundamentalism*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Turmudi, Endang. 2004. *Islam Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.
- Turmudi, Endang. 2002. *Gerakan salafi Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: Rajawali.
- Stark and Glock. 2002. *The Religious Commitment in Communities*. USA: Mc. Millan.
- S. Yunanto. 2002. *Islam Militan di Indonesia dan Asia Tenggara*. Jakarta: Ridep Institute.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal*. Bandung: Teraju.

BAB VI

RADIKALISASI ATAS KAUM MINORITAS TOWANI TOLOTANG DI SULAWESI SELATAN

Bab ini hendak memberikan deskripsi etnografis dan politik atas kelompok warga negara minoritas yang terdapat di Sulawesi Selatan, yakni para penganut keyakinan Towani Tolotang yang sampai sekarang masih eksis di sana bahkan dalam percaturan politik nasional kontemporer, Towani Tolotang mendapatkan berkah karena memiliki wakilnya dalam legislatif. Komunitas Towani Tolotang tampaknya memainkan politik akomodatif dan memanfaatkan apa yang menjadi kehendak rezim politik dari kalangan muslim dan Hindu, di mana keduanya berebut untuk saling mengakui dan memasukan dalam tradisi agamanya: Islam atau Hindu. Sebagai warga

negara, komunitas Towani Tolotang mempunyai berbagai strategi yang membuatnya dapat bertahan dalam pergolakan dan pertarungan pelbagai macam kepentingan; seperti kepentingan politik, ekonomi dan sekaligus komodifikasi etnisitas dan agama yang marak di daerah karena pemekaran (desentralisasi). Artikel ini didasarkan pada riset lapangan dan kepustakaan selama setahun berhubungan dengan politik warga negara yang terdesak oleh banyaknya perlakuan diskriminatif.

Pendahuluan

Indonesia sebagai negara tidak berdasarkan pada agama memberikan hak pada penduduknya untuk menganut salah satu keyakinan dan mengamalkannya. Demikian ringkasan bunyi pasal 28 UUD 1945 tentang hak warga negara untuk beriman atas apa yang diyakininya. Namun demikian, dasar konstitusional ini dilapangan seringkali mendapatkan fakta yang berbeda. Terdapat sebagian warga Negara yang bereyakinan atau pun beragama tidak sebagaimana yang tertuang dalam keputusan negara, yakni mengikuti enam dari agama yang ada, Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Kongucu mendapatkan kenyataan yang berbeda dari bunyi normative pasal 28 UUD 1945 tersebut.

Menilik pada catatan sejarah maupun etnografi, Indonesia jelas dikenal sebagai Negara yang multi etnik, suku, agama, keturunan (yang pada era Orde Baru dikenal dengan idiom SARA). Sayangnya multi SARA yang terdapat di Indonesia tidak seperti kenyataan yang terjadi di lapangan. Kajian Denis Lombart, sejarawan Prancis yang menulis tentang Indonesia dan sejarah Jawa, memberikan penjelasan bahwa di tanah yang pernah mengalami penjajahan bangsa-bangsa Eropa (*the others*) terdapat demikian banyak tumbuh dan berkembang suku-

suku, etnis dan agama-agama. Khusus Agama-agama waktu itu sering dikatakan sebagai *indegeous religions* yang jumlahnya tidak kurang dari 100 biji, hidup dan memiliki penganut di negeri berpulau-pulau tersebut. Bangsa Eropa yang mengatakan dirinya sebagai keturunan *the others* menuliskan bahwa secara etnografis pulau yang sekarang dikenal sebagai kepulauan nusantara benar-benar memiliki tradisi, bahasa, penduduk, agama dan budaya yang sangat beragam (Lombard, 1997).

Catatan etnografis lainnya menyebutkan, Indonesia sudah sejak lama memiliki keragaman etnis, agama, bahasa, dan budaya spesifik. Jumlah tidak sedikit disinyalir mencapai 300 ribu kelompok. Bagi kolonial Belanda, keragaman yang demikian itu telah dijadikan sebagai modal untuk melakukan segregasi sosial dan menerapkan sentralisasi birokrasi pemerintahan, sehingga mudah untuk mengontrol semua kekuatan yang ada di dalam masyarakat. Belanda memahami benar betapa besarnya kekuatan atau modal sosial yang terdapat di negara jajahannya, sehingga perlu menerapkan politik birokrasi yang ketat agar mudah mendikte dan mengurangi otoritas kelompok-kelompok yang tersebar di seluruh kepulauan nusantara. Belanda menerapkan politik birokrasi sebagai modal untuk penguasaan ekonomi nusantara sehingga gampang mengurasnya sampai titik penghabisan dari pulau Sumatera, Sulawesi sampai Ambon-Timor (Philpot, 2000).

Memperhatikan keragaman seperti itu, Soekarno, seorang yang memang oleh Benedict Anderson disebut sebagai “manusia cerdas” dan oleh sebagian orang Indonesia sebagai sebagai seorang messiah, kemudian memakai istilah yang telah lama dipakai oleh Kitab Sutasoma, karangan Empu Tantular, Bhinneka Tunggal, bukan

Kesatuan dan Penyatuan Indonesia, sebagaimana dilakukan zaman Orde Baru dengan politik integrasi dan disintegrasi bagi mereka yang tidak “mendegar” apa yang dikatakan rezim politik. Soekarno memberikan apresiasi positif atas keragaman yang ada di Nusantara, sementara Soeharto memberikan pemaksaan atas keragaman yang terdapat di nusantara. Di situlah perbedaan yang mencolok terjadi antara politik akomodatif Soekarno dengan politik represif Soeharto atas bangsanya sendiri.

Kemajemukan di Indonesia, sebenarnya belum berubah dari zaman Kolonial sampai sekarang. Hal itu sebagaimana dikatakan JS Furnivall, seorang ahli ekonomi politik Indonesia yang pernah menulis tingkatan-tingkatan kebangsaan yang ada di Indonesia dalam perspektif ekonomi politik dan juga etnisitas. Furnivall menulis tentang keragaman Indonesia demikian:

“it is the strict sense of medley for they mix but do not combine. Each group hold by its own religion, by its own culture, own ideas, and own ways. As individual they meet but only on the market place in buying and selling. There is plural societies with deferences sections of the community living side by side but in the same political unit” (Furnivall, 1965).

Memperhatikan apa yang dikatakan antropolog ekonomi Furnivall di atas kita sebagai bangsa memang telah sejak lama majemuk. Hanya saja, pengakuan dan pengelolaan atas kemajemukan bangsa ini “gagal” dilakukan oleh rezim politik yang berkuasa. Karena kegagalan mengelola dan mengakui kemajemukan yang menjadi factual di Indonesia, maka yang terjadi di lapangan seringkali adalah pertengkaran, perlawanan, bahkan pemberontakan yang dilakukan

oleh komunitas etnis, komunitas agama maupun komunitas budaya yang hidup dan berkembang dalam lapisan-lapisan masyarakat Indonesia. Pluralisme gagal dijadikan basis sosial rezim politik untuk bersikap sebagaimana dikehendaki oleh konstitusi kita. Pluralisme bahkan diharamkan.

Rezim kekuasaan bahkan cenderung menerapkan politik harmonisasi dengan sedikit meniadakan kelompok-kelompok minoritas kecuali minoritas yang dipandang memiliki ikatan emosional dan hendak dijadikan sebagai basis dukungan dalam menjalankan roda politik dan kekuasaan yang sedang dikerjakan. Kaum minoritas yang jumlah ribuan sebagaimana dikatakan Simon Philpot di atas tidak diberi ruang yang sepadan, tetapi yang minoritas benar-benar menjadi minoritas dan berada dalam kendali politik *peacefull coercive* yang terapkan dengan nyaris sempurna oleh rezim Orde Baru. Artikel ini hendak memberikan deskripsi etnografis dan politik atas kelompok minoritas yang terdapat di Sulawesi Selatan, yakni para penganut keyakinan Towani Tolotang yang sampai sekarang masih eksis di sana bahkan dalam percaturan politik nasional kontemporer.

Posisi Islam Indonesia atas Agama Lokal

Indonesia, sebuah negara yang tidak menjadi negara Islam (Islamic state), tetapi penduduknya tidak kurang dari 88, 6 % menganut Islam. Sebuah jumlah yang fantastik dari jumlah penduduk yang mencapai 223 juta jiwa (tahun 2005), periksa kajian Aris Ananta tentang penduduk Indonesia dan etnisitas. Sedangkan sekarang ini penduduk Indonesia mencapai 237, 4 juta jiwa. Sebuah negara yang kemudian disebut sebagai *Islamic Society*. Indonesia, sekalipun dalam

konstitusinya tidak membolehkan seseorang untuk tidak beragama (berkeyakinan), namun menurut sebuah survei yang dilakukan tahun 2000, di Indonesia tetap ada sebagian kecil mencapai 2,9 % orang yang menyatakan tidak berkeyakinan alias ateis. Benar bahwa ateis tidak dikenal di Indonesia karena konstitusinya tidak mengatur tentang hal itu, tetapi realitasnya terdapat komunitas yang tidak mengakui salah satu agama pun, sehingga mereka dekat dengan kaum nihilistik (James, 2009).

Umat Islam seringkali menempatkan keyakinan (keimanan) sebagai standard untuk menilai apakah sebuah kelompok masyarakat itu beragama atau tidak diukur dengan soal keyakianannya terhadap Tuhan. Jika terdapat masyarakat yang menyatakan beriman tetapi dianggap tidak keyakinan terhadap Tuhan maka akan dikelompokkan pada bagian dari masyarakat yang tidak beriman (alias sesat). Bahkan, jika terdapat masyarakat yang berbeda dalam meyakini ajaran tentang rukun iman dan rukun Islam pun akan diyakini sebagai masyarakat yang sesat. Contoh dalam hal ini sudah sangat banyak, seperti komunitas Ashidiqiyah, Jamaah Islamiyah, jamaah salamullah dan Ahmadiyah dikategorikan sebagai jamaah komunitas yang sesat dengan pelbagai alasan yang disampaikan oleh komunitas Islam mainstream di Indonesia.

Di Indonesia sendiri sebenarnya secara sosiologis maupun antropologis terdapat banyak varian Islam (Islam yang warna warni). Islam Indonesia bukanlah Islam yang tunggal, tetapi yang dominan adalah jamaah Islam yang dinyatakan oleh para sejarawan sebagai Islam bermazhab syafi'iyah, ahlusunnah waljamaah, yang dimensi fikihnya demikian kuat ketimbang dimensi sufistik. Bahkan dalam

beberapa hal dimensi sufisme dalam Islam Indonesia seringkali dianggap sebagai jamaah Islam yang kurang disenangi, sebab dimensi sufisme sebenarnya bisa dikatakan sebagai komunitas Islam yang berseberangan atau berbeda dengan dimensi Islam syariah yang serba formal, sementara Islam sufisme lebih dekat dengan Islam yang substansialism. Islam syariah adalah corak Islam eksoterik, yang lebih kuat dalam dimensi formalisme ketimbang dimensi substansial sebagai bagian penting dari ajaran Islam. Sisi Islam sufisme ini sering pula dianggap Islam yang sinkretik dan kurang murni (kurang syariat), sehingga mengacaukan Islam syariah atau mengacaukan Islam murni yang bercorak wahabis.

Dengan kondisi Islam dominan semacam itu, menjadi jelaslah posisi Islam lokal yang dibawa dan dikembangkan oleh beberapa aktor Muslim seperti di Sunda, Jawa, Sulawesi, Dayak, dan beberapa wilayah di Indonesia. Islam yang bersifat lokal sehingga kita seirng kenal dengan sebutan Islam lokal ternyata bertabrakan dan dianggap sesat oleh Islam berdimensi syariat yang berhubungan dengan formalisme Islam. Islam lokal dianggap sebagai Islam yang sinkretik dan tidak murni sehingga perlu diluruskan dan dibenarkan. Sementara Islam syariat dianggap sebagai Islam yang sesuai dengan ajaran kitab suci dan para nabi. Umat Islam akhirnya tidak bisa lagi secara kritis menempatkan Islam lokal dan Islam metropolitan yang cenderung formalisme sebagai varian Islam yang secara sosiologi antropologi telah berkembang di Nusantara sejak berabad-abad lamanya sebelum Indonesia merdeka dan para penyebar Islam dari Persia maupun Timur Tengah lainnya tiba di Indonesia pada abad ke tujuh atau pun abad 13 M.

Mendasarkan pada kenyataan seperti itu, Islam jelas sangat penting dan strategis di Indonesia. Ketika wajah Islam yang muncul dari Indonesia adalah kekerasan sebagaimana dalam lima tahun terakhir, karena banyaknya terorisme yang disinyalir dilakukan oleh orang (umat Islam) maka Islam menjadi tercoreng dan Islam berubah wajah menjadi kekerasan dan terorisme. Islam dan Terorisme jelas bukan satu hal yang sama, sebab secara normatif Islam tidak mengajarkan untuk menjadi teroris.

Perspektif Teoritik dan Kepustakaan

Dalam menjelaskan komunitas Towani Tolotang, tulisan ini mempergunakan perspektif “dari masyarakat penganut kepercayaan” bukan dari luar. Oleh karena itu, terdapat kemungkinan pembelaan atau keberpihakan atas kaum minoritas Towani Tolotang yang dikaji. Pembelaan atas komunitas Towani Tolotang dimaksudkan sebagai bentuk pengurangan atau pembuktian atas pelbagai persoalan yang dihadapi oleh komunitas Towani Tolotang itu sendiri, di samping adanya unsure akomodasi dan siasat yang dilakukan oleh komunitas Towani Tolotang yang selama ini telah mengalami pelbagai macam bentuk diskriminasi politik maupun hukum di Indonesia, khususnya oleh komunitas mayoritas yakni Islam Bugis (Suawesi Selatan). Dari sana, diharapkan tergambar kaum minoritas dihadapan kaum mayoritas Muslim Bugis dan MUI.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga keagamaan yang menjadi representasi atau mengaku merepresentasikan Islam Indonesia, menempatkan kelompok-kelompok agama lokal seringkali dalam posisi terpojok dan terpinggir. Bahkan, sikap dan tindakan MUI seringkali menempatkan kelompok-kelompok agama lokal dalam posisi yang tidak manusiawi. Agama

lokal posisinya diharamkan, yang arti sebenarnya adalah dilarang untuk hidup di Indonesia, sebab dianggap sekalipun agama lokal itu mengaku Islam atau percaya pada Tuhan, sebenarnya menyimpang alias sesat. Oleh karena itu, agama-agama lokal yang ada di Indonesia, posisinya adalah HARAM dan SESAT karenanya “harus dibina” untuk KEMBALI pada Jalan Yang Benar, tentu saja menurut versi MUI. Maksud berdirinya MUI untuk menampung aspirasi umat Islam Indonesia dalam hal peristiwa-peristiwa keislaman karena itu harus benar-benar mengurus persoalan keislaman umat bukan persoalan orang lain atau orang yang dituduh sesat. Towani Tolotang yang menjadi kajian dalam tulisan ini diposisikan sebagai minoritas yang harus mendapatkan “perhatian” dalam hal ini dilakukan pembinaan untuk menjadi muslim atau menjadi Hindu sekalian, sekalipun Towani Tolotang sebenarnya enggan menjadi keduanya.

Fatwa MUI tentang pluralisme, sekularisme dan liberalisme haram adalah buah yang paling sempurna dari sikap dan tindakan MUI yang cenderung defensive dan koersif atas keberadaan agama-agama lokal yang jelas tidak masuk dalam kultur agama-agama besar seperti yang enam diakui di Indonesia. Beberapa etnis kecil dengan menganut agama lokal (*indegeous religion*) di nusantara demikian banyak. Namun demikian, seringkali tidak diketahui secara detail oleh pihak ormas keagamaan termasuk MUI sendiri sebab keberadaannya biasanya di pedalaman nusantara. Agama-agama lokal, merupakan kekayaan yang dimiliki Indonesia dengan keragamannya. MUI dan ormas-ormas keislaman lainnya seringkali menjadikan agama-agama lokal sebagai sasaran “kemarahan” mereka sehingga sering terjadi tindakan main hakim sendiri seperti merusak fasilitas yang menjadi milik mereka, membubarkan secara paksa, bahkan mengusir dengan paksa. Padahal, hal seperti itu tidak diajarkan oleh normatif Islam,

sebab Islam tidak membolehkan melakukan pengusiran, kekerasan apalagi perusakan atas milik orang lain kecuali orang yang dituduh “sesat” itu melakukan pengusiran, kekerasan dan pembunuhan kepada pihak Islam (orang yang sama-sama beriman kepada Tuhan).

Komunitas Towani Tolotang misalnya yang menjadi fokus dalam tulisan ini sebenarnya juga tidak demikian populer di kalangan masyarakat Indonesia kecuali beberapa orang saja yang memang mempunyai perhatian pada agama-agama lokal sebagai antropolog atau peneliti sosial humaniora. Jika tidak memiliki perhatian khusus maka keberadaan Towani Tolotang nyaris sama dengan Sedulur Sikep di Blora, Sunda Wiwitan di Cigugur, Kaharingan di pedalaman Kalimantan, komunitas Parmalim di Sumatera Utara, komunitas an Nadzhir yang menyelenggarakan haji di gunung Bawakaraeng Sulawesi Selatan merupakan realitas yang masih “asing” dalam literatur hukum resmi Indonesia, apalagi dalam literatur lembaga-lembaga keagamaan semacam MUI. Tentu masih demikian banyak komunitas lokal yang terdapat di Indonesia sebab karena mereka datang dan dianut oleh masyarakat sebelum agama-agama resmi negara terutama yang lima datang kepada mereka. Hal seperti itulah yang mesti menjadi perhatian MUI dan ormas Islam di Indonesia, sebab keberadaan MUI dan ormas-ormas Islam datang jauh setelah agama-agama lokal berada dan dianut oleh masyarakat terutama di daerah pedalaman dan beberapa daerah di Indonesia.

Ketika membahas komunitas “terasing” tersebut, seringkali yang muncul adalah pelbagai macam “hukuman” atas mereka. Mereka dianggap sesat, dianggap mengganggu ketentraman umum, dianggap melanggar ajaran (norma) agama yang dianut oleh mayoritas. Sayangnya kaum mayoritas sedikit kurang memberikan empati kepada mereka dan tidak memberikan apresiasi positif sehingga

keberadaan komunitas yang disebut “terasing” ini malahan dijadikan musuh kaum mayoritas. Kondisi seperti itu terjadi pada komunitas Sedulur Sikep di Blora, Kaharingan, dan tentu saja Towani Tolotang yang menjadi kajian saya dalam tulisan ini. Masyarakat mayoritas dan negara bersikap koersif atas Towani Tolotang karena dianggap keluar dari norma Islam. Hal yang dapat dikerjakan sebenarnya menata dan memberikan pemahaman tentang keragaman agama. Agama di Indonesia tidaklah tunggal, tinggal dari perspektif mana kita akan melihatnya. Jika kita bersikeras memperlihatkan Islam dalam perspektif benar salah, lokalitas Islam dan metropolitas Islam maka yang akan terus berkembang adalah pembelahan antara Islam sesat atau Islam sinkretik versus Islam Murni alias Islam Syariat. Secara sederhana kita akan menemukan sisi Islam sinkretik versus Islam syariat.

Tulisan hasil penelitian Atho Mudzhar (1985), mantan Rektor IAIN Yogyakarta, adalah salah satu hasil penelitian yang memberikan gambar tentang komunitas Towani Tolotang, yang memberikan gambaran bahwa antara masyarakat Islam Bugis dengan komunitas Towani Tolotang demikian jelas eksplosif. Orang Islam Bugis merasa bahwa Towani Tolotang bukan merupakan bagian dari Islam sebab banyak hal yang dipraktekkan merupakan tradisi Hindu bahkan lokal yang tidak terdapat referensinya. Tulisan tersebut banyak menjelaskan tentang bagaimana komunitas Towani Tolotang berinteraksi dan beradaptasi dengan perubahan sosial, dan akomodatif serta resistensi dengan negara dan masyarakat Islam Bugis. Atho Mudzhar kurang memberikan penjelasan soal problem-problem kultural dan sekaligus struktural ketika Towani Tolotang hendak dimasukkan dalam salah satu agama resmi negara.

Atho Mudzhar juga secara khusus melakukan penelitian tentang Towani Tolotang dalam kaitannya dengan posisi negara yang menempatkan pelbagai macam konflik sosial terjadi antara Towani Tolotang dengan masyarakat sekitar. Mudzhar menyatakan bahwa masyarakat Towani Tolotang di Sidenreng Rappang dan Amparita sering terjadi konflik dengan masyarakat Bugis yang identik dengan Islam. Towani Tolotang juga berhubungan langsung dengan posisi negara yang hendak memasukkan Towani Tolotang kepada salah satu agama resmi negara (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha) dengan pelbagai regulasi dan tindakan represif serta diskriminasi atas komunitas Towani Tolotang. Namun Atho Mudzar (2002) kurang memberikan perhatian terhadap keberlangsungan Towani Tolotang sampai sekarang serta dampak dari pelbagai macam bentuk regulasi yang dibuat negara.

Sebuah kajian yang dilakukan Nasir Baki (1990) tentang Towani Tolotang menjelaskan bahwa ormas-ormas Islam seperti Muhammadiyah yang berpaham Wahabisme, tidak dapat menerima keberadaan Towani Tolotang sebab banyak hal yang dipraktikkan oleh komunitas Towani Tolotang dianggap menyimpang dari akidah Islam kaum modernis. Towani Tolotang, jika tetap pada posisinya seperti sekarang sebaiknya menjadi Hindu saja bukan Islam sebab mengotori Islam dalam hal ibadah dan akidah. Sementara Islam NU di Bugis tidak demikian ganas terhadap komunitas Towani Tolotang yang berada di pegunungan dekat Danau di Sidenreng Rappang tersebut. NU tampaknya lebih akomodatif atas keberadaan Towani Tolotang ketimbang Muhammadiyah yang ada di Sulawesi Selatan. Pendek kata, Towani Tolotang di mata ormas Islam modernis merupakan komunitas yang tidak Islam sehingga jika hendak menjadi Islam harus meninggalkan hal-hal yang dianggap oleh ormas Islam

modernis sebagai bidah, khirafat dan syirik seperti pemujaan batu, pohon, menanam mayat dan melemparkan mayat melalui daun jendela bukan pintu ketika hendak dikuburkan. Nasir Baki menjelaskan bahwa komunitas Towani Tolotang tidak dianggap Islam oleh orang Bugis (Makasar).

Penelitian Ibnu Qayim (2004) tentang agama-agama lokal, seperti Religi masyarakat Tolotang dan Patuntung, pormalim, Saminisme dan Sunda Wiwitan, memberikan penjelasan bahwa Negara sebenarnya berada dalam posisinya mengatur secara formal posisi agama-agama lokal yang terdapat di beberapa daerah di Indonesia. Agama-agama lokal dalam pandangan Ibnu Qayim merupakan agama yang berada dalam bayang-bayang dominasi kebijakan negara dan agama-agama formal yang lima di Indonesia. Kebijakan negara yang menuntut adanya formalisasi agama secara tidak langsung telah meminggirkan posisi agama lokal, sekaligus tidak mengakui keberadaan agama lokal. Agama lokal tidak bisa bebas untuk mengekspresikan keyakinannya dan aktivitas yang menjadi bagian dari ritualnya. Dalam kajiannya, dia katakan bahwa agama-agama lokal mengalami berbagai macam tindakan diskriminatif oleh negara dan agama-agama resmi dengan mengharuskan mengikuti tradisi agama resmi negara dan mengikuti kebijakan negara yang diformalisasikan. Posisi agama lokal seperti Towani dan sejenisnya benar-benar berada dalam kondisi tertekan oleh dua intitusi: institusi besar bernama negara dan institusi keagamaan bernama agama resmi.

Terkait kepemimpinan Towani Tolotang secara agak detail dikaji oleh Muslimin (1996). Muslimin menjelaskan bahwa posisi *Uwa* (seorang tokoh yang dianggap memiliki ketokohan) posisinya demikian tinggi sehingga setiap anggota masyarakat Towani Tolotang

hendak menyelenggarakan hajat termasuk melakukan penanaman padi atau pertanian lainnya selalu meminta petuah kepada *Uwa* tersebut. Peran *Uwa* demikian dominan dalam masyarakat Towani Tolotang, sekalipun dikatakan oleh Muslimin sebagian kecil dari masyarakat Towani Tolotang sedikit mengalami kegagalan dalam masalah perekonomian. *Uwata* merupakan sosok yang dimintai pelbagai hal berhubungan dengan “nasib” komunitas Towani Tolotang, sekalipun dalam beberapa kasus bersifat sangat pribadi.

Penelitian Syamsul Maarif (2001), menyinggung komunitas Towani Tolotang diperbandingkan dengan komunitas Ammatoa di Sulawesi Selatan. Di sana, Maarif menjelaskan bahwa posisi Towani Tolotang sebenarnya sama dengan komunitas Ammatoa yang berada dalam posisi didiskriminasi oleh negara dengan pelbagai peraturan yang dibuat oleh negara. Beberapa regulasi yang dibuat membuat posisi agama-agama lokal tidak dapat bergerak bebas untuk mengekspresikan keyakinannya, ritual dan tindakan-tindakan yang menjadi bagian dari keyakinannya selama ini. Komunitas agama-agama lokal benar-benar menjadi terdesak karena regulasi yang dikeluarkan negara, sehingga mendiskriminasikan mereka sebagai komunitas agama yang keberadaannya sangat jelas di masyarakat. Maarif mendeskripsikan persoalan-persoalan agama lokal seperti Ammatoa dan Towani di hadapan peraturan negara yang tidak lain adalah sebagai metode untuk meminggirkan peran-peran politik dan sosial dan meminggirkan mereka dari agama lokal menjadi agama resmi negara.

Dengan paparan teoretik tentang minoritas dalam perspektif negara dan posisi Towani Tolotang dari masyarakat (dari dalam) maka jelaslah di situ posisi Towani Tolotang ternyata sebagai agama lokal telah mendapatkan respons yang besar oleh para peneliti,

namun kurang mendapatkan respons positif oleh ormas Islam, seperti MUI, Muhammadiyah dan tentu saja kelompok Islam Wahabi yang berideologi pemurnian ajaran Islam dari hal-hal yang dianggap syirik, bid'ah dan *khurafat*. Sementara NU lebih bisa menerima komunitas Towani Tolotang apalagi Hindu Dharma Indonesia mengakui bahwa Towani Tolotang adalah bagian dari Hindu Dharma Indonesia. Hal yang dapat dilihat disana sebenarnya adalah pertarungan antar ormas keagamaan Islam dengan di luar Islam untuk pengakuan dan perebutan komunitas Towani Tolotang di Bugis Sidenreng Rappang. Kehadiran Towani Tolotang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam yang mereka kaum wahabi pahami, sehingga kaum Wahabi dan kaum modernis lainnya merasa harus mengislamkan kaum Towani Tolotang di Sulawesi Selatan agar sesuai dengan paham Islam yang diyakini oleh mayoritas atau mazhab Islam Wahabi yang berkembang di Indonesia. Sementara NU tidak demikian mempersoalkan keberadaan Towani Tolotang, sebab beberapa hal yang dilakukan oleh komunitas Towani Tolotang dianggap hal biasa saja hanya berbeda metodenya. Towani Tolotang tidak dianggap sesat dan *infidel (kafir)*.

Varian Islam Indonesia

Islam Indonesia sungguh menarik untuk diperhatikan dari periode ke periode rezim politik yang berkuasa. Di sana, kita dapatkan demikian multi varian tentang "wajah Islam Indonesia". John L Esposito seorang pengamat Islam asal Georgetown Amerika Serikat memberikan apresiasi atas Islam Indonesia dalam bentuk "Islam warna-warni" yang kesemuanya adalah dalam rangka menuju Tuhan yang satu. Banyaknya varian Islam Indonesia harus dilihat dalam kerangka keragaman (kejamakan) yang saling melengkapi dan kekayaan Indonesia. Islam Indonesia sangat jelas sekali berbeda

dengan Islam di Timur Tengah, Sahara Afrika atau pun di Negara-negara Asia Tenggara lainnya sekalipun memiliki rumpun mazhab yang disinyalir sama yakni Ahlu Sunnah waljamaah alias Syafii dan Hambali selain tentu saja adalah mazhab Maliki dan Hanafiah (Elposito, 2001).

Di Indonesia, bahkan berkembang Islam dalam mazhab sufisme seperti mazhab Al Junaid dan al Ghazali yang sangat populer di Jawa. Sementara mazhab sufisme al Maturidiyah dan sufimse lokal juga berkembang di Indonesia, seperti Rifaiyah di Pematang, bahkan Gorontalo, serta Sadzaliyah di Jepara dan Rembang. Mazahab sufisme yang lain berkembang pula di nusantara yakni Naqsabandiyah dan Qadariyah selain Jabariyah yang menjadi paham sufisme mayoritas di Indonesia. Sufisme Islam bahkan oleh sebagian orang dipercaya sebagai eksponen Islam yang memberikan warna moderat dalam Islam Indonesia, di samping mengembangkan dakwah pada kalangan masyarakat sehingga muncul tradisi “Wali Songo” di tanah Jawa dan para sufi di Sumatera, Sulawesi, dan Kalimantan seperti Hamzah Fansuri, Syekh Yusuf dan Syekh Al Banjari dari Banjar Kalimantan Selatan (Bruinessen, 1997; Abdullah, 1987).

Dalam perkembangan mutakhir kita juga mendapati Islam yang sangat variatif lagi, seperti disampaikan sejarawan Kuntowijoyo, bahwa Islam Indonesia itu juga mengandung pola keislaman yang beragam seperti Islam Tanpa Masjid, Islam Petani (messiah Islam), Islam politik dan Islam substansial. Penjelasan Kuntowijoyo (1996) memberikan peta Islam Indonesia yang beragam dalam perspektif sejarah dan gerakan sosial keagamaan. Selain Kuntowijoyo, Bahtiar Efendi dan Fahri Ali juga pernah membedakan Islam Indonesia dalam beberapa kategori, Islam modernis, Islam formalis, Islam neo-modernis, dan Islam tradisional. Penjelasan Bahtiar dan Fachri

berkisar pada tararan politik dan sosial intelegensi umat Islam dalam merespons masalah modernitas dan kontemporer (Anwar, 1998).

Sementara itu, dalam perkembangan mutakhir juga Zuly Qodir (2012) pernah melakukan kajian tentang format Islam Indonesia yang berbeda dengan format Islam Indonesia sebelumnya. Penulis memberikan gambaran adanya pelbagai macam varian Islam Indonesia dalam tensi yang diantara mereka saling berebut ruang publik. Islam Indonesia muncul dalam format, Islam revivalis (Islam politik), Islam neo-modernis, Islam neo-Tradisionalis, Islam Progresif, Islam sufisme atau Popular Islam. Semuanya merupakan bentuk Islam yang saling berkontestasi untuk memenangkan pertarungan ruang public di Indonesia. Di antara mereka saling melakukan panwaran program, melakukan rekrutmen kader/jamaah, sampai dengan melakukan ideologisasi dari kampung-kampung hingga kampus-kampus.

Keragaman Islam Indonesia juga dikaji oleh Abdullah Ahmed an-Naim (2009). Ahli Hukum Islam asal Sudan ini memberikan penjelasan yang sangat menarik sekalipun tidak panjang lebar tentang kondisi Islam Indonesia yang dia katakan sebagai kondisi Islam yang sangat menghormati pluralism dan sangat liberal. Oleh karena itu, an-Naim berani menyatakan bahwa perkembangan Islam di dunia sebenarnya akan tergantung dengan peta dan perkembangan Islam di Indonesia. Jika Islam Indonesia bergeser dari pendulum pluralis, inklusif, serta liberal menuju konservatif, radikal, dan revivalisme akan kondisi Islam dunia akan tampak seperti di Indonesia. Hal ini karena Islam Indonesia jumlah terbesar di muka bumi, dan berkembang sangat fantastik. Islam Indonesia beragam, tetapi dianut oleh tidak kurang dari 88 % penduduk Indonesia. Jumlah yang demikian besar dari penduduk Islam Indonesia, merupakan kondisi

riil yang akan memberikan pengaruh pada perkembangan Islam di dunia sekaligus memberikan citra apakah Islam positif ataukah negatif dapat lahir dari Indonesia.

Berdasarkan pada survei kepustakaan tentang varian Islam Indonesia, tentu saja kita dapat memberikan kesimpulan bahwa Islam Indonesia memang tidak tunggal. Islam Indonesia adalah multi wajah, tidak hanya Islam syariah yang sekarang menjadi bagian dari diskursus Islam Indonesia. Islam substansialis yang menjadi rujukan sebagian umat Islam Indonesia kalangan kelas menengah Muslim Indonesia. Serta Islam sufisme kota yang belakangan menjadi trend dalam kultur Islam urban atau sufisme perkotaan. Ketiganya saling berebut ruang publik untuk saling menjual eksistensinya. Akan tetapi, tampaknya islam syariah yang paling keras berjualan di masyarakat Islam sehingga tampak Islam syariah menguasai Indonesia. Padahal sebenarnya tidak juga, karena hasil survei lembaga-lembaga survei seperti Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat menyatakan bahwa Islam Indonesia yang setuju Negara Islam hanya mencapai 34%, sementara yang setuju dengan Pancasila mencapai 88%. Artinya, Islam syariah yang seringkali mengklaim mendapatkan pendukung dari mayoritas penduduk Islam Indonesia tidak dapat dibenarkan begitu saja. Bahwa umat Islam sepakat dengan pemberlakuan syariah atau menjalankan syariah mencapai 87 % merupakan hal yang tidak tertolak, tetapi tidak berarti umat Islam setuju dengan Negara Islam Indonesia yang dikatakan sebagai alternatif negara sekuler (Jahroni dan Turmudi, 2001).

Hanya dalam perkembang selanjutnya di Indonesia kontemporer, tampaknya paham atau mazhab Islam yang bisa dikatakan “membumi” dengan kultur Islam Indonesia, sebagaimana dikehendaki oleh Abdurrahman Wahid dengan sebutan Islam Pribumi

atau Islam Nusantara kurang berkembang. Dalam khazanah Islam Indonesia tampaknya yang dominan berkembang karena kuatnya pengaruh gerakan Islam yang saya sebut sebagai Islam Murni alias Wahabisme Islam maka sampai saat ini yang berkembang dalam wacana dan pengkabaran media adalah mazhab Islam syariah atau Islam formalis selain Islam revivalis dalam bentuknya pendirian partai-partai politik Islam. Islam Nusantara atau Islam Pribumi kurang mendapatkan ruang publikasi dan pengakuan MUI. MUI sebagai institusi yang merasa memiliki hak untuk “membuat definisi agama Islam” dan merasa mendapatkan mandat umat Islam, menempatkan Islam dalam konstruksi MUI. Dengan demikian, bagaimana posisi Towani Tolotang diantara banyaknya Islam yang berkembang di Indonesia seperti itu. Apakah Towani Tolotang kemudian masuk dalam salah satu kelompok Islam Indonesia, ataukah tetap berada dalam kultur mereka? Inilah yang akan menjadi fokus berikutnya dari tulisan ini tentang Towani Tolotang.

Kaum Minoritas Muslim Towani Tolotang

Etnografi Towani Tolotang cukup memberikan arti penting untuk komunitas ini di Sulawesi Selatan dan Indonesia pada umumnya. Perhatikan data demografis dan sosial Towani Tolotang yang ada di Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan, yang merupakan provinsi dengan karakteristik Islam Bugis kuat bahkan belakangan oleh sebagian dianggap sebagai radikal. Di sana lahir Islam yang berkeras untuk menegakkan perda-perda syariah yang diusung oleh Komite Persiapan Persiapan Penegakan Syariah Islam di Sulawesi Selatan (KPPSI) yang telah berhasil mengeluarkan perda mengenai wajib baca tulis al-Quran untuk pegawai negeri yang hendak naik jabatan di lingkungan Pemda Bulukumba, Perda Zakat di Bulukumba

dan Perda Minuman Keras dan Pelacuran di Kota Makassar (Khoiron, 2007).

Etnografi Towani Tolotang dapat digambarkan dengan sederhana demikian. Towani Tolotang sebagian besar tinggal di Kabupaten Sidenreng Pappang, Sulawesi Selatan. Mereka tinggal bersama masyarakat di Amparita. Jaraknya mencapai 231 km dari Kota Makassar. Jika perjalanan mempergunakan angkutan darat (mobil pribadi/sewa) akan menghabiskan waktu 4,5 jam dengan membayar lima puluh ribu untuk bersama-sama dengan penumpang umum. Tetapi jika menyewa maka harganya mencapai tiga ratus lima puluh sampai empat ratus ribu rupiah sampai di Sidenreng Rappang di mana komunitas Towani Tolotang berada. Untuk sampai di Amparita masih menggunakan angkutan tambahan atau lanjutan yakni naik angkutan umum *pete-pete* atau naik ojek dengan membayar lima belas sampai dua lima ribu tergantung penawaran penumpang, lima belas menit sampailah kita di Amparita yang cukup padat dengan pemukiman penduduk rumah panggung berjajar sepanjang jalan dan pemukiman penduduk.

Sebagai daerah yang merupakan pusat perkotaan, Amparita tidak mengalami persoalan dalam hal infrastruktur seperti jalan raya, jalan apsal, listrik, saluran pesawat telpon, bahkan belakangan telepon seluler (HP), air bersih maupun angkutan umum. Semuanya tersedia dengan cukup memadai. Namun harus disebutkan segera, jika musim kemarau, Amparita juga merupakan kota yang sangat panas dan kering, bahkan berdebu yang cukup tebal. Tebu beterbangan mengguyur rumah-rumah dan fasilitas publik lainnya di Amparita karena pepohonan sangat jarang dijumpai di Amparitas, kecuali

bangunan rumah-rumah yang berjejer padat di sepanjang jalan dan pemukiman masyarakat. Fasilitas jalan yang ada di Amparita tampak sering rusak karena kendaraan yang berseliweran. Bahkan di gang-gang perkampungan penduduk sehingga jalan cepat rusak, tetapi kualitas aspalnya nomor tiga bahkan nomor empat atau malahan nomor lima.

Mata pencaharian masyarakat Amparita ada beragam. Sebagian menjadi penangkap ikan di danau yang banyak ikannya. Ikan air tawar danau Sidenreng yang merupakan berkah bagi masyarakat Amparita dan sekitarnya. Namun sebagian besar penduduk Amparita memilih bertani karena memang kondisi topografinya memungkinkan. Dataran rendah yang memanjang dengan sedikit bukit merupakan lahan pertanian yang cukup subur dan karena itu menjanjikan untuk masyarakat bertani. Luas areal pertanian mencapai 478, 10 hektar, lebih luas dari pekarangan masyarakat yang hanya mencapai 37, 10 hektar. Masyarakat Amparita dalam bertani pun telah akrab dengan alat-alat modern seperti traktor ketimbang membajak dengan sapi atau kerbau. Dengan begitu sebenarnya masyarakat Amparita merupakan masyarakat yang adaptif dengan modernitas sebagai bentuk lain dari penjajahan daerah pertanian revolusi hijau.

Orang Towani Tolotang beretnis Bugis. Mereka memakai pakaian seperti orang Bugis pada umumnya tidak berbeda. Perbedaan yang tampak adalah ketika komunitas Towani Tolotang mendatangi tempat ibadah untuk melakukan ritual di hadapa *uwata* (pemimpin komunitas untuk memimpin ritual) terdapat perbedaan yang mencolok dengan komunitas Bugis lainnya yang bukan komunitas

Towai Tolotang. Komunitas Towani Tolotang secara bersama-sama menjalankan ritual dengan *uwata* hanya setahun sekali yakni pada bulan Januari. Di luar itu, tidak ada ritual yang dijalankan bersama-sama. Ritual hanya sendiri sendiri. Hal lain yang dapat membedakan adalah ketika terjadi kematian komunitas Towani Tolotang seringkali mayatnya dikeluarkan melalui jendela atau lobang dinding yang bukan pintu keluar.

Dalam hal perkawinan terdapat sedikit perbedaan dengan komunitas Bugis lainnya. Jika komunitas Bugis Islam tidak mempergunakan praktik-praktik tradisi di luar Islam murni, maka komunitas Towani Tolotang tetap mempraktekkan tradisi di luar Islam murni sehingga sering dianggap sebagai berpraktik dengan tradisi Hinduisme yang kemudian diidentikan dengan istilah Islam sinkretik. Perdebatan soal praktik ritual Islam Murni dan Islam Sinkretik telah banyak mendapatkan perhatian para penulis Islam, seperti Azyumardi Azra, Bambang Pranowo, Taufik Abdullah, Moeslim Abdurrahman dan Kuntowijoyo ketika mengamati Islam Indonesia pada umumnya. Praktik perkawinan bukan hanya bersandar pada tradisi Islam tetapi sekaligus tradisi masa lalu Bugis sebelum Islam. Dan sampai sekarang masih dilangsungkan oleh sebagian besar komunitas Towani Tolotang di Amparita Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan Makassar.

Politik Minoritas Towani Tolotang

Sampai tahun 2007, komunitas Towani Tolotang di Amparita 7.559 (60%) dari jumlah penduduk yang ada. Penduduk Muslim berjumlah 4.720 jiwa (37,36%) dari total penduduk 12.279 jiwa (BPS Kecamatan Tello Limpoe, 2007). Komunitas Towani Tolotang secara

garis besar dibagi dalam dua kategori besar: Towani Tolotang yang kemudian oleh Atho Mudzar disebut sebagai Towani saja karena enggan melakukan konversi dari Towani yang dianggap tidak muslim dan Towani Benteng yakni Towani yang bersedia melakukan konversi yang semula disebut Hindu tetapi sekaligus juga tidak bersedia disebut sebagai Muslim. Mereka inilah yang kita sebut sebagai Towani Benteng; karena kemudian tidak bertahan dalam benteng mereka yakni Towani Tolotang (Mudzhar, 2002). Sementara itu Hasse J (2012) menyebutnya Islam Tolotang karena berubah menjadi Muslim.

Komunitas Towani Tolotang berasal dari Wajo dan Luwu daerah dekat dari Sidenreng Rappang. Setelah terjadi pertengkaran antara Raja Wajo dan Luwu maka orang-orang sebagian lari ke Sidenreng Rappang, di daerah Selatan maka kemudian mereka disebut sebagai “orang Selatan” dan dipanggil dengan sebutan Tolotang (Hasse, 2012). Mereka menyebutkan dirinya dan ajarannya dengan Towani Tolotang demikian menurut Matulada (1982). Mereka diperkirakan datang ke Sidenreng Rappang tahun 1666, sebab Islam di sana disebarkan pada tahun 1606 (Mudzhar, 2002).

Kita perhatikan rukun agama yang dianut komunitas Towani Tolotang. *Pertama*, Tiada Tuhan yang patut disembah kecuali *Dewata Seuwae*. Sembahyang atau permohonan melalui leluhur. Sembahyang dilakukan pada waktu pagi dan sore serta saat panen tiba. *Kedua*, melakukan kewajiban kepada nenek moyang (*attomatoangeng*) yakni melakukan segala sesuatu yang diwariskan oleh para leluhur mereka. Seperti ritual kematian, sehingga si mayat dipersiapkan kasur, bantal, tempat tidur dan hidangan dilakukan sampai sekarang. *Ketiga*, *malilu sipakainge*, rukun melaksanakan amar maruf nahi

munkar. Misalnya jika lupa saling mengingatkan dan jika salah saling memaafkan. *Keempat, marrelau* (berdoa). Berdoa yang dilakukan komunitas Towani Tolotang adalah berkumpul di Perriyameng dekat kuburan leluhur melalui media *uluwatu*. Memperhatikan rukun iman yang dianut Towani Tolotang, teradapat perbedaan dan persamaan dengan agama lain. Persamaannya adalah adanya ajaran tentang Tuhan, tentang amal saleh, dan doa. Perbedaannya adalah dalam hal perantara doa dengan *uluwatu*, upacara kematian, dan persembahan pada leluhur.

Agama dan negara, kita lihat di Indonesia merupakan hal yang cukup penting, terutama agama mayoritas (dianut mayoritas dalam hal ini Islam) sehingga dalam pergulatan politik Islam selalu menempati posisi yang signifikan bahkan agama dan negara di Indonesia posisinya bisa saling memanfaatkan sekaligus menelakung sebagaimana dikatakan oleh Milton Yinger (2001), bahwa agama di Indonesia sering dipergunakan dalam kepentingan kekuasaan politik rezim yang berkuasa sekaligus sebagai bentuk oposisi atas rezim agar mendapatkan pengaruh dan posisi.

Agama-agama resmi (saya mempergunakan istilah ini untuk mengatakan adanya agama yang tidak diakui negara) seperti agama-agama lokal Towani Tolotang, Parmalim, dan sejenisnya dalam posisi tidak kuat. Sementara agama resmi di Indonesia sangat kuat dalam dua sisi, mendapatkan posisi pengakuan sekaligus dalam posisi dikontrol negara (rezim kekuasaan). Agama resmi dikurung ketat, dikurung dalam berbagai macam peraturan yang mengikatnya sebagai pedoman sekaligus dibutuhkan saat saat tertentu dan dibela ketika

berhadapan dengan agama non resmi sebagaimana disampaikan Karel Steenbrink (Abidin, 2011).

Towani Tolotang “selamat” saat Raja Wajo melakukan gerakan islamisasi. Towani Tolotang membangkang sehingga diusir dari Wajo yang akhirnya menempatkan mereka di Sidenreng Rappang sekarang ini. Towani Tolotang memilih Hindu sebagai agamanya bukan Islam dengan pelbagai konsekuensinya. Tahun 1966, Bupati Sidenreng Rappang mengeluarkan SK bahwa Towani Tolotang bukanlah Hindu, bahkan bukan agama, sehingga segala bentuk praktik keagamaannya harus dihilangkan dan tidak boleh dilakukan oleh masyarakat. Towani Tolotang agar memilih Hindu atau Islam sebagai agamanya bukan dalam tradisi seperti sekarang (Mudzhar, 2002).

Pada tahun 1966, Towani Tolotang oleh SK Menteri Agama dan SK Kejaksaan memuat perintah agar membubarkan agama Towani Tolotang. Memperhatikan kenyataan semacam itu, tokoh-tokoh Towani Tolotang kemudian menyatakan untuk sementara waktu Towani Tolotang di bawah naungan Islam, sambil menunggu kondisi politik dan keputusan Pemerintah Pusat. Jika tetap dilarang maka Towani Tolotang memilih ISLAM sebagai induknya. Setelah sebagian tokoh Islam mengakui Towani Tolotang sebagai Islam, beberapa tokoh Hindu melalui Bimas Agama Hindu Pusat, mengatakan bahwa Towani Tolotang merupakan bagian dari agama Hindu. Rebutan pun tidak dapat dielakan antara Bimas Islam dan Bimas Hindu tentang Towani Tolotang. Menarik apa yang menjadi pertarungan antara Bimas Hindu dan Bimas Islam dalam hal Towani Tolotang, sebab keduanya merupakan institusi negara yang resmi dalam mengurus agama-

agama di Indonesia dan aliran-aliran yang terdapat di dalamnya (Hasse, 2012).

Rebutan antara Bimas Islam dan Bimas Hindu dapat kita lihat dalam tiga hal. Pertama, keinginan elite Islam untuk menarik Towani Tolotang dalam Islam karena adanya ketetapan dari petinggi Kabupaten Sidenreng bahwa tidak boleh ada komunitas lain selain muslim di Sidenreng Rappang. Kedua, adanya keinginan elite muslim untuk mensterilkan daerah Sidenreng Rappang dari komunitas bukan muslim. Dan ketiga berhubungan dengan kepentingan politik jangka panjang mengingat jumlah pengikut Towani Tolotang yang jumlahnya cukup besar. Golkar adalah partai yang sejak awal memberikan perhatian pada komunitas Towani Tolotang untuk memperoleh dukungan politik dalam setiap Pemilu berlangsung (Hasse, 2012).

Merespons perdebatan dan tarik menarik kekuasaan tentang Towani Tolotang, para aktor dan elit Towani Tolotang pun bersiasat dalam tarian kekuasaan tersebut. Elit Towani Tolotang memilih mendapat naungan dari Golkar, dengan membuat permohonan kepada Partai Golkar. Dengan masuk menjadi bagian dari Golkar maka Towani Tolotang telah menjadi bagian dari negara dan Towani Tolotang mengintegrasikan diri dengan Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia termasuk Sidenreng Rappang yang dengan keras melarang adanya komunitas lain di luar Muslim.

Memperhatikan kondisi semacam itu, Towani Tolotang kemudian menampilkan sikap akomodatif dan inklusif atas perkembangan dan realitas yang terdapat di Sidenreng Rappang. Akomodatif Towani Tolotang adalah dengan menerima masuknya

unsur unsure kebudayaan luar dalam kehidupan sehari-hari, seperti pemakaian alat-alat modern, dan sarana komunikasi. Sikap inklusif Towani Tolotang misalnya dalam pergaulan dengan komunitas luar Towani Tolotang terutama muslim, dan Hindu. Dalam hal sekolah, dan pergaulan tidak ada perbedaan. Namun masih ada pula sikap eksklusif Towani Tolotang yakni tidak diperbolehkannya orang luar terlibat atau menghadiri upacara tahunan mereka pada ritual Sipulung. Untuk menghormati komunitas non Towani mereka menggelar acara *massempe* upacara untuk umum yang non Towani.

Penutup

MEMPERHATIKAN apa yang terjadi di Indonesia sepanjang sejarahnya (demikian bisa dikatakan), perlakuan rezim politik kepada komunitas keagamaan yang tidak mainstream (tidak banyak dianut) oleh warga masyarakat sekalipun tetap memiliki kriteria keagamaan jika mengikuti pendekatan sosiologis, seperti komunitas Towani Tolotang yang didiskusikan di dalam makalah ini, memiliki beberapa catatan penting yang harus disampaikan. Hal ini mengingat bahwa Indonesia atau nusantara merupakan negara yang sejak awalnya adalah pluralistik dari segi SARA, hanya dalam beberapa dekade dikerdilkan karena kepentingan ekonomi politik dan historis Indonesia. Politik pemberangusan dan pemaksaan atas kelompok minoritas menjadi suatu yang sudah dikatakan lazim adanya.

Dikarenakan Indonesia telah melakukan ratifikasi atas deklarasi Hak Asasi Manusia, termasuk deklarasi Kairo, maka sudah semestinya Indonesia berupaya untuk mentaati dan menjadi negara yang tidak melanggar konstitusi nasional maupun konsytitusi internasional. Oleh sebab itu, jika selama ini masih terjadi

diskriminasi atas komunitas minoritas seperti terjadi atas komunitas Towani Tolotang, hal itu sudah harus dihentikan sebab bangsa ini akan menjadi sorotan dunia internasional sebagai pelanggar Hak Asasi Manusia, termasuk hak warga negara untuk beriman dan beragama menurut keyakinannya yang dipercaya dan berkembang selama ini.

Sekurang-kurangnya tiga agenda penting harus dilakukan oleh rezim kekuasaan yang tengah berkuasa dan mungkin juga rezim politik yang berkuasa berikutnya. Ketiganya adalah, *pertama*, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang telah diproklamirkan oleh para *founding fathers*, dengan tanpa mempergunakan asas agama tertentu, sekalipun Islam sebagai mayoritas, tetapi tidak mempergunakan Islam sebagai dasar Negara, merupakan sebuah kesepakatan politik dan komitmen politik bangsa Indonesia yang harus dijaga kehadirannya. Bahwa NKRI masih dalam proses menuju negara yang sejahtera, adil, dan benar-benar menjadi *state* yang mandiri merupakan hal yang masih *state building in process* sehingga karakteristik pluralistic yang ada di Indonesia benar-benar terwujud dengan baik.

Negara harus memberikan control dan sekaligus ruang atas aspirasi warga Negara untuk menyampaikan kehendaknya, seperti mengeskpresikan kultur lokal dan religius lokal yang dimiliki masyarakat. Akan tetapi, negara sekaligus memberikan “peringatan keras” atas kelompok warga Negara yang hendak mengganti dasar negara atau asas kenegaraan dengan agama tertentu. Hal ini harus dilakukan karena jika negara abai atau melakukan politik pembiaran (*omnision*) maka negara secara tidak langsung telah melakukan

pelanggaran atas Hak Asasi Manusia itu sendiri sebab akan terjadi pelanggaran HAM yang lebih besar yang dilakukan oleh kelompok tertentu atas kelompok yang lain.

Benar bahwa sekarang merupakan era desentralisasi, tetapi negara tidak bisa membiarkan tindakan-tindakan koersif atas kelompok lain atas nama HAM atau atas nama desentralisasi. Negara harus benar-benar bisa menempatkan sebagai fasilitator sekaligus dinamisator dan eksekutor dalam kasus-kasus yang melanggar Hak Asasi Manusia karena hal itu akan membahayakan robohnya keragaman yang menjadi sejarah berdirinya Indonesia. Gagasan-gagasan tentang perbedaan memang harus terus dijaga dan disemaikan, tetapi bukan gagasan untuk mengganti Dasar Negara dan Asas Kenegaraan yang telah menjadi kesepakatan dan keputusan para pendiri bangsa ini sebagai kesepakatan yang benar-benar mengayomi seluruh unsure yang ada dalam NKRI. Itulah *gentlemen agreement* yang telah dilakukan para pendiri bangsa ini yang harus dijaga dan dilestarikan keberadaannya.

Negara tidak boleh membiarkan aksi-aksi dan tindakan anarkis yang dilakukan oleh sekelompok masyarakat atas nama umat tertentu untuk menindas kelompok (komunitas lain) yang jelas-jelas sama-sama berjuang dalam memerdekakan bangsa ini dari kolonial dengan mengorbankan jiwa, raga dan harta mereka dalam kadar yang tentu saja beragam. Umat Islam yang mayoritas boleh jadi yang terbesar dalam berkorban membela dan memperjuangkan kemerdekaan, tetapi tidak berarti umat Islam boleh bertindak semena-mena kepada komunitas lain yang turut berjuang sekalipun mungkin dianggap tidak sebagaimana dilakukan umat Islam. Umat Islam sebagai umat

maayoritas bahkan sudah semestinya memberikan contoh kepada umat lain atas sikap kenegarawannya sebagaimana dilakukan oleh para *founding fathers* seperti Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasyim, Kasman Singodimedjo, Abi Kusno, Agus Salim, dan seterusnya termasuk Soekarno, Hatta dan Moh Yamin. Negara harus menghentikan aksi-aksi yang bersifat kontra produktif atas proses pembangunan bangsa menuju kemandirian dan kesejahteraan masyarakat.

Kedua, mengikuti hal yang pertama, maka negara harus berani menegakkan hukum secara tegas dan konsiten sehingga negara tidak dipandang tidak memiliki sikap tagas dalam membela HAM dan menegakkan hukum di Indonesia. Benar bahwa di Indonesia terdapat hukum adat, hukum agama dan hukum positif, tetapi negara sudah semestinya berpijak pada konstitusi nasional (hukum positif) yang bersifat progresif, bukan hanya berdasarkan fakta-fakta dan pembuktian di lapangan, tetapi karena pertimbangan moralitas, etika, nurani dan rasionalitas sehingga jika terdapat kelompok yang dengan semangat menggebu-gebu hendak membubarkan komunitas yang oleh mereka dianggap sesat dan tidak sesuai agama mainstream maka negara harus segera bertindak dalam koridor hukum positif produktif sehingga tidak terjadi pelanggaran hukum yang terus berkembang di masyarakat.

Negara harus berani melakukan perlawanan yang sesungguhnya atas kelompok masyarakat yang selama ini merasa “paling berhak hidup di Indonesia” dan menggap *liyan* sebagai komplementer belaka, harus segera dihentikan. Inilah peran Negara hukum yang bisa diandalkna untuk sebuah Negara pluralistic. Negara

tidak boleh larut dalam euporia politik desentralisasi dan keterbukaan (demokratisasi) tetapi minus penegakan hukum positif yang progresif. Negara harus benar-benar memberikan pengakuan atas kelompok masyarakat yang sering dianggap “sesat” tidak beradab, bahkan seakan-akan tidak boleh hidup di Indonesia dengan cara menegakkan hukum positif yang progresif bahwa perlakuan atas kelompok minoritas adalah melanggar konstitusi nasional yang telah disepakati oleh para pendiri bangsa. Hukum dan aturan-aturan yang ada tidak boleh tumpang-tindih dan tidak sejalan antara satu dengan lainnya sehingga menjadi celah yang dimanfaatkan oleh para penumpang gelap reformasi Indonesia.

Ketiga, negara harus melakukan intervensi atas pelanggaran HAM yang terjadi atas kaum minoritas di tanah air. Jika negara enggan bahkan takut melakukan intervensi atas para pelanggar HAM maka sejatinya Negara tidak memiliki sikap politik dan niat baik untuk menegakkan hukum dan pelbagai regulasi yang telah dibuat di Indonesia. Negara tidak boleh “lari dari tanggung jawab” untuk memberantas kelompok-kelompok yang seringkali menyatakan representasi kaum mayoritas di Indonesia, sebab mereka paling banyak bersuara dan lantang di jalan. Negara harus benar-benar berani bertindak tegas untuk menindak para pelanggar HAM termasuk pembubaran komunitas minoritas yang ada di Indonesia. Negara tidak boleh tunduk dengan kekuatan kelompok kecil yang sering mengancam dan memanipulasi aktivitasnya dengan aktivitas keagamaan, padahal apa yang dilakukan merupakan aktivitas politik dan ekonomis.

Sebagai penterjemahan atas hukum dan regulasi yang ada, negara harus berani membuat aturan-aturan yang sifatnya ad hoc ketika memang dibutuhkan untuk menertibkan dan mengelola keragaman Indonesia agar Indonesia tidak menjadi negara yang penuh dengan kekerasan. Indonesia seringkali diidentikan menjadi negara kekerasan alias juara dunia kekerasan. Isu keadilan dan kesetaraan harus menjadi pijakan negara untuk bertindak dalam kerangka hukum dan penegakan keadilan untuk kemajuan bersama dan keberlangsungan seluruh warga negara, sekalipun mereka adalah kelompok minoritas.

Kelompok minoritas tidak berarti harus dihilangkan dan dilebur dengan kelompok yang lebih besar karena mereka memiliki pedoman dan keyakinannya sendiri yang sudah semestinya dihormati sebagaimana konstitusi Indonesia dalam pasal 28 UUD 1945 tentang hak warga negara dalam berkeyakinan dan beragam. Dalam konteks Indonesia mutakhir dan reformasi, hal yang tetap perlu dipertahankan dan dipertimbangkan adalah agar komunitas-komunitas minoritas tetap hidup dan bertahan dalam keyakinannya. Hal ini sebagaimana yang pernah dikemukakan oleh Benedict Anderson (2002) ketika menulis mengenai komunitas minoritas di Indonesia:

“Dalam kebanyakan kasus sebenarnya keinginan mereka hanya sederhana saja, yakni mereka ingin dibiarkan semata sendiri, atau biarkan mereka kelompok minoritas dibiarkan untuk melakukan penyesuaian diri secara pelan-pelan terhadap dunia luar. Dan hal yang paling penting lagi buat mereka adalah Negara tidak melakukan penindasan atas mereka dan membiarkan mereka ditindas oleh kelompok yang lebih besar.

Mereka juga komunitas yang memiliki hak hidup di nusantara”.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. 1987. *Islam dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: LP3ES.
- Anderson, Benedict. 2002. *Komunitas Komunitas Terbayangkan*. Yogyakarta: Insist.
- Anwar, M. Syafii. 1998. *Peta Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia dibawah Rezim Orde Baru*. Jakarta: Paramaidna.
- Bagir, Zaenal Abidin. 2011. *Politik Kewargaan*. Bandung: Mizan-CRCS UGM.
- Budiman, Hikmat (ed). 2007. *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalism di Indonesia*. Jakarta: Interksi dan Tifa Indonesia.
- Effendy, Bahtiar dan Fahri Ali. 1986. *Merambah Jalan Baru Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Furnival, JS. *Indonesian Economic Society*, USA, 1978
- Helen James, *Civil Society Religion and a Global Governance*, 2009
- Heru Prasetyo, Lintas Batas Towani Tolotang dan Artikulasi Towani Tolotang, dalam *Jajang Jahroni, dan Endang Turmudi, Radikalisme Islam di Indonesia, PPIM dan LIPI, 2001*
- Juba, Hase, 2012, *Keberadaan Towani Tolotang di Kabupaten Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan*, UGM.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Mizan, Bandung, 1996
- Maarif, Syamsul, *Religious Freedom in Indonesia, Islamization of Amatoa of Sulawesi*, UGM, 2003

- Martin van Bruneisen, *Pesantren dan Kitab Kuning*, 1997,
Naqsabandiyah Qadariyah di Indonesia, Mizan, Bandung, 1996;
- Mudhar, Atho, *Pendekatan dalam Studi Islam*, Pustaka Pelajar
,Yogyakarta, 2002
- Mudhar, Atho, *Masjid dan Bakul Keramat*, Pustaka Pelajar, 1985
- Nasir Baki, *Towani Tolotang dalam Masyarakat Sidenreng Rappang
dan Amparita, Sulawesi Selatan*, 1990
- Nur Khoiron, *Hak Minoritas dalam Dilema Negara Bangsa*, Yayasan
Tifa, 2007
- Lombart, Denis, *Silang Nusa Jawa, jilid, 2*, Gramedia, 2001
- L. Esposito, John, *Islam Warna Warni*, Paramaidna, Jakarta 2001
- Qodir, Zuly. 2012. "Format Islam Indonesia Kontemporer", dalam Ulil
Abshar Abdalla dan Luthfi As Syauknai. *Pembaruan Pemikiran
Islam di Indonesia*. Jakarta: LSAF.
- Qayim, Ibnu. 2004. *Religi dan Pandangan Hidup: kajian tentang
masyarakat Penganut Religi Tolotang dan Pantuntung,
Sipelebegu (Parmalim), Saminisme, dan Agama Jawa Sunda
Wiwitan*. Jakarta: Yayasan Tifa Jakarta.
- Philpot, Simon. 2002. *Menjadi Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.

BAB VII

RADIKALISASI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM

Bab ini hendak memaparkan tentang kesalahpahaman multikulturalisme yang seringkali disebabkan karena tidak adanya rujukan yang memadai yang dipakai dalam membahas tentang multikulturalisme. Dampaknya adalah melihat multikulturalisme sebagai hal yang sangat negative, dan menyesatkan. Padahal dari tulisan dalam bab ini dapat dikemukakan bahwa multikulturalisme tidak pernah mengajarkan adanya pendangkalan keimanan apalagi menyuruh orang berpindah agama. Bahkan yang terjadi dalam multikulturalisme adalah setiap orang harus menjadi

penganut agama yang saleh dan sebaik mungkin, tidak boleh *sebrono* dalam beragama sebab setiap agama yang dianut memiliki keunikan masing-masing. Tidak benar dikatakan bahwa multikulturalisme mengajarkan bahwa semua agama itu sama saja. Selain itu, dalam kajian bab ini hendak dilakukan pula penjelasan mengenai kasus program deradikalisasi melalui pengembangan pendidikan multicultural yang terjadi di sekolah swasta di Jogjakarta dan Magelang. Tulisan dalam bab ini mendasarkan pada kajian literature, observasi lapangan dan wawancara mendalam terhadap beberapa penerima program desiminasi wacana pluralisme dan multikulturalisme di sekolah swasta (Muhammadiyah).

Pendahuluan

Pluralisme agama dan multikulturalisme, di negeri ini, merupakan realitas empirik yang tidak bisa dipungkiri. Pluralisme, karena itu, sejak dulu dikenal sebagai potensi berbangsa dan bernegara, sehingga *founding fathers* menetapkan Negara ini bukan menjadi negara agama atau negara sekuler. Pilihannya berada tepat di tengah-tengah antara keduanya. Persoalannya adalah, siapa yang memperkenalkan, dan memaknai selanjutnya, sehingga kenyataan pluralisme menjadi ruwet, bak memendam dendam kesumat yang tidak ada hentinya. Dilapangan kehidupan telah terjadi banyak pihak tidak bisa dengan mudah mengekspresikan multikulturalisme merupakan kenyataan yang tidak bisa ditolak (Parekh, 2007).

Jika kita tilik secara bahasa, pluralism telah dengan jelas menunjuk pada makna lebih dari satu, beragam dan hal itu mengandung makna tentang kepelbagaian. Oleh sebab itu, pluralism merupakan kepelbagaian dalam hal etnisitas, religiositas, organisasi dan seterusnya. Tidak ada penyeragaman dan pemaksaan di dalamnya. Penyeragaman dan pemaksaan merupakan lawan dari pluralism yang sebenar-benarnya. Siapa pun di negeri ini dilarang melakukan tindakan yang melanggar prinsip pluralism yang telah diturunkan Tuhan kepada umat manusia Indonesia

pada khususnya. Kemurahan Tuhan atas bangsa ini dengan sangat jelas dengan dihadirkannya pluralism untuk negeri yang hadir dari Merauke sampai Sabang. Sementara itu, multikulturalisme lebih menunjuk pada keragaman budaya, termasuk budaya politik dan kultural. Pengakuan menjadi kata kunci dari apa yang dinamakan pluralisme maupun multikulturalisme. Disanalah kemudian kita kenal istilah *recognition the others*.

Oleh karena itu, dalam kaitannya dengan Indonesia, maka pilihan *founding fathers* bisa dibilang cukup tepat, untuk tidak mengatakan mutlak adanya. Apa yang bakal terjadi, seandainya negeri ini dimerdekakan dengan bentuk negara agama, atau negara total sekuler? Bisa jadi perpecahan, ancaman disintegrasi bangsa, dan semacamnya telah bermunculan sejak awal republik ini ada. Tetapi pilihan tersebut bisa saja berubah, seiring perkembangan dan tuntutan zaman dengan munculnya pergulatan fundamental tentang ideologi politik kontemporer di negara-negara maju dan berkembang seperti Indonesia. Hanya saja pilihan atas berbagai macam ideology tidak boleh serta merta merubah dasar Negara jika hanya berdasarkan kehendak sementara pihak (baik mayoritas atau pun minoritas). Pilihan perubahan ideology jika hendak dilakukan harus secara demokratis dan secara konstitusional, sebab negara ini telah didirikan secara konstitusional. Oleh karena itu, cara-cara inkonstitusional tidak bisa dibenarkan. Pilihan untuk menjadi negara non-agama ketika itu memang memberikan dasar-dasar yang kuat bagi bangsa ini untuk bersikap toleran, menghargai kepelbagaian dan menjunjung tinggi perbedaan itu. Sedangkan pilihan untuk tidak menjadi negara sekuler, jelas membuktikan bahwa negeri ini rakyatnya bisa dibilang *religious society*, masyarakat yang bertuhan, bukan anti-Tuhan (Maarif, 1987).

Kecermatan dan kecerdasan *founding fathers* merumuskan dengan apik apa yang menjadi kebutuhan bersama seperti itu ternyata dibabat habis oleh lahirnya sebuah rezim otoriter yang berkuasa selama kurang lebih 32

tahun. Ruang publik yang seharusnya tercipta sehingga tiap-tiap orang dapat dengan bebas mengekspresikan keyakinannya ternyata dikangkangi dengan pelbagai macam peraturan yang lebih bersifat menindas, membelenggu, dalam bahasa yang sering dikatakan “menertibkan” masyarakat, sehingga kebebasan yang hakiki dari multikulturalisme dan hak setiap warga Negara nyaris tidak ada sama sekali. Orang beragama dan beriman harus mengikuti pola rezim yang berkuasa. Pilihan untuk beragama di luar “agama negara”, menjadi pilihan yang mustahil terjadi. Kekuatan Negara memaksakan kehendak pada warganya merupakan kekuatan yang didasarkan pada kekuasaan otoritatif negara dengan dukungan kekuatan politik kekuasaan yang nyaris tidak tersentuh oleh warga Negara. Oleh karena itu, jika terdapat warga negara yang hendak melakukan pilihan bebas atas agama menjadi sulit. Pilihan semacam ini hanya akan menempatkan seseorang pada lembah kesengsaraan, kenistaan yang telah dibuat oleh rezim. Pendek kata, bebas memilih agama dan mengekspresikan keimanan, keyakinan, dan sikap politiknya, di luar kehendak negara secara tidak langsung telah “menempatkan” diri dalam “lubang kubur” yang digali sendiri (Nashir, 2008).

Dari pergulatan yang amat menyesakkan itu, wajar bila dalam masyarakat kita tumbuh subur sikap intoleran, parokial, dan gethoisme. Antara sesama penganut agama nyaris setiap hari sarat dengan pertikaian, permusuhan, bahkan pembunuhan. Dan ironisnya, agama senantiasa dibawa-bawa sebagai pembenarnya. Agama akhirnya tak pernah *imun* dari konflik yang berkepanjangan demi kepentingan masing-masing penganutnya. Oleh sebab itu, bolehlah dikatakan bahwa rezim Orde Baru memang berhasil dalam menjadikan agama sebagai ideologi massa, bukan sebagai agen transformasi masyarakat. Dalam konteks semacam itu, menghadirkan Islam sangat penting dalam perdebatan ideologi negara karena jumlah penduduknya mayoritas ketimbang agama lainnya. Penduduk Muslim Indonesia sering ditarik kesana kemari untuk kepentingan ideologi negara oleh berbagai kelompok sehingga transformasi sosial masyarakat

muslim berjalan lambat bahkan dalam beberapa aspek berhenti sama sekali sehingga kebodohan dan keterbelakangan terjadi.

Dengan situasi seperti itu, agama yang diharapkan memiliki peran strategis dalam merespons masalah-masalah sosial-kemanusiaan yang terjadi di masyarakat akhirnya mandul. Agama tak lebih dari jargon-jargon kosong yang membius masyarakat, karena pada kenyataannya agama adalah kepanjangan tangan para penguasa yang bertindak sesuka hati, tanpa memperhatikan kebutuhan riil masyarakatnya. Rezim Orde Baru telah berhasil dengan sempurna menciptakan masyarakat agamis yang kerdil, tidak memiliki wawasan ke depan dan berkarakter membela yang lemah, tertindas, serta membutuhkan bantuan. Bahkan dengan kasar boleh kita bilang, rezim Orde Baru telah membikin agama ini menjadi penebar mimpi buruk sang pembela dan pembawa keadilan. Agama di bawah rezim Orde Baru, telah berhasil menciptakan para pengkhianat di negeri sendiri. Agama telah gagal menciptakan manusia-manusia bermoral-etik. Agama telah berhasil dengan sempurna menumbuhkan manusia-manusia rakus. Manusia manipulatif dan otoriter telah dilahirkan dari Rahim Indonesia. Manusia Indonesia yang memiliki kerakusan akan kekuasaan, dan manipulasi religius. Landasan untuk saling bersaudara, berdialog, dan bekerja sama terputus. Wahana bertemu untuk membahas masalah-masalah bersama secara terbuka, jujur dan transparan menjadi sangat mahal harganya (Hefner, 2000).

Keadaan semacam itu, di samping memang didikan rezim Orde Baru, dan ternyata juga dikukuhkan oleh pendidikan di sekolah-sekolah, terutama pendidikan agama yang membekali para siswa dan mahasiswa dengan mental yang amat kerdil serta berpikiran negatif terhadap orang lain. Pendidikan di sekolah; dari pendidikan sejarah, geografi, Pancasila (sekarang kewarganegaraan), menciptakan siswa maupun mahasiswa hanya berpikiran searah, tidak mampu dan memungkinkan munculnya alternatif-alternatif yang lebih baik, apalagi progresif. Apalagi jika kita menengok pendidikan agama. Nasibnya malah lebih jelek lagi dari pendidikan non-

agama. Terdapat banyak kritik disampaikan atas penyelenggaraan pendidikan agama di sekolah tingkat SMP, SMA dan Perguruan Tinggi yang bersifat indoktrinatif, tidak berkualitas serta mendorong masyarakat agar kritis (sumartana, 2000).

Pendidikan agama di sekolah-sekolah adalah pendidikan agama yang bersifat ideologis-otoriter. Tidak ada nuansa dialog di sana. Perdebatan masalah-masalah penting dari agama-agama tidak pernah dikemukakan secara transparan demi mendapatkan titik-titik pertemuan bersama. Pendidikan agama diajarkan secara literer, dan formalistik, sehingga wawasan pluralisme yang menjadi realitas masyarakat kita tidak tampak sama sekali. Pelajaran agama yang mencoba menumbuhkan kritisisme dan apresiasi atas agamanya sendiri atau agama orang lain bahkan bisa dikategorikan menyesatkan. Konstruksi pendidikan agama adalah konstruksi rezim yang secara kaku telah berhasil dirumuskan oleh rezim otoriter Orde Baru tersebut. Oleh karena itu, mengharap sumbangan dari pendidikan agama yang secara jelas mendorong tumbuhnya sikap pluralis dapat kita bilang sebagai ilusi belaka, atau malahan mimpi di siang bolong (Abdullah, 2002).

Demikian pendidikan agama dikembangkan selama rezim Orde Baru berkuasa. Tidak mendidik dan mencerahkan masyarakat, sebaliknya menumbuhkan kekerdilan dan bangsa yang culas. Di sinilah, kemudian penting kita "gugat" pendidikan agama model lama tersebut, untuk kemudian dirumuskan semacam kerangka baru, dalam zaman baru yang penuh dengan pelbagai tantangan kontemporer sehingga pendidikan agama memang masih penting dibicarakan di negeri pluralis ini. Bukan saja plural dalam hal agama, tetapi plural dalam segala bidang termasuk kelas social dan etnisitas. Dalam konteks pendidikan agama seperti itulah, Muhammadiyah yang memiliki amal usaha dalam bidang pendidikan di seluruh Indonesia, layak untuk dijadikan sebagai salah satu "*pilot project*"

persemaian wacana pluralisme keagamaan. Muhammadiyah diketahui sebagai ormas Islam terbesar kedua setelah NU dalam hal jumlah penganut, bukan amal usaha, yang telah turut serta mempengaruhi corak dan warna keagamaan umat Islam di Indonesia sangat strategis.

Sebagai bagian dari upaya menyebarluaskan (desiminasi) wacana pluralisme, maka perlu dilakukan program yang mendorong percepatan wacana tersebut di tingkatan sekolah-sekolah Muhammadiyah di daerah Istimewa Yogyakarta, khususnya SMP dan SMA/K Muhammadiyah Kabupaten Gunungkidul Yogyakarta yang menjadi *pilot project* berikutnya setelah program yang sama di SMP-SMA/K Muhammadiyah Magelang dan Gunungkidul Gunungkidul berakhir menggembirakan. Pilihan pada tingkatan SMP dan SMA/K Muhammadiyah didasarkan pada alasan, bahwa secara strategis pada level inilah sebetulnya yang sangat efektif dalam penanaman nilai-nilai Islam, karena kebanyakan sekolah-sekolah Muhammadiyah tergolong sekolah unggulan dengan siswa berjumlah sangat banyak. Dengan demikian, paling memiliki jumlah jamaah untuk menjadi ujung tombak persemaian nilai-nilai Islam yang pluralis, inklusif, dan toleran pada usia dini. Dan nilai-nilai ini akan mudah terwujud ketika pemahaman ke-Islamannya pun bersifat toleran, pluralis, dan inklusif berdasarkan materi Pendidikan al-Islam yang berbasis pluralis. Demikian sebaliknya, siswa-siswa tersebut akan bersikap eksklusif dan intoleran ketika pemahaman ke-Islamannya memang bersifat dan disetting tidak menghargai dan menghormati pluralisme. Selain itu, alasan lainnya mengapa SMP dan SMA/K Muhammadiyah Kabupaten Gunungkidul Yogyakarta dijadikan basis persemaian pluralisme adalah bahwa sekolah-sekolah Muhammadiyah tersebut dianggap kurang inklusif dan toleran. Hal itu, salah satunya mengindikasikan bahwa ada yang salah dengan pemahaman keagamaan

mereka, sehingga perlu adanya pemahaman baru keagamaan yang lebih pluralis, inklusif, dan toleran.⁵

Berdasarkan latar belakang semacam itu, maka kajian dalam tulisan bab ini hendak difokuskan dengan memulainya pada penggunaan istilah multikulturalisme yang pemakaiannya dalam beberapa kesempatan dibarengkan dengan istilah pluralism, yang memiliki implikasi negative pada masyarakat luas, sekalipun dua istilah ini sebenarnya sangat berbeda dalam maknanya. Sebagian menggunakan istilah pluralism untuk menjelaskan konteks keagamaan terutama di Negara-negara maju di Eropa dan Amerika, sementara istilah multikulturalisme dipergunakan untuk menjelaskan persoalan-persoalan yang erat berhubungan dengan sosial budaya, sehingga resistensinya relative lebih kecil dibandingkan dengan istilah pluralsime. Sebagian lagi (khususnya kalangan antropolog) menggunakan istilah multikulturalisme untuk menjelaskan masyarakat yang menjadi tujuan migrasi dan pertukaran budaya dengan negara-negara atau dari negara-negara lain, bukan seperti Indonesia. Sebagian antropolog lebih menyukai istilah keragaman budaya ketimbang multikulturalisme di Indonesia. Debat semacam ini secara tajam pernah dikemukakan oleh Will Kymlica (2004).

Secara khusus kajian dalam tulisan ini berdasarkan penjelasan dari perspektif Islam, yakni kebiasaan atau pun keterangan-keterangan yang disampaikan oleh para cendekiawan muslim yang menafsirkan tentang teks Islam, baik al-Quran, hadis, pernyataan-pernyataan sahabat, dan tradisi yang berkembang dalam khazanah Islam. Oleh karena itu, sangat mungkin pula terjadi perbedaan pemahaman atas teks yang dipergunakan sebagai dasar otentik dalam tulisan ini dengan penafsiran yang dilakukan oleh beberapa pihak. Di situlah salah satu bukti keragaman kultur dan keragaman

⁵Program *Deseminasi Wacana Pluralisme dan Multikulturalisme Pendidikan Agama di Sekolah Swasta di Kabupaten Gunungkidul dan Magelang*, Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah-Yayasan Tifa Jakarta 209-2010

pemaknaan karena keragaman latar belakang penulisnya, sejarahnya, dan seterusnya yang diharapkan pula memberikan penjelasan secara tersembunyi dan tersurat atas kajian yang sedang dilakukan di sini.

Namun begitu, keragaman dalam perbedaan penafsiran dalam kajian bab ini tidak akan menjadi fokus dalam tulisan, hanya dipergunakan untuk menunjukkan betapa beragamnya perspektif teoritik dan pemahaman tentang satu teks yang dipergunakan oleh seorang penulis ketika menafsirkannya. Dengan penjelasan seperti ini diharapkan dapat memberikan gambaran ringkas bahwa kajian di sini lebih menekankan adanya pemaknaan atas teks, bukan perbedaan atas makna teks yang hendak disampaikan. Hal yang perlu disebutkan dalam bab ini adalah bukan perdebatan tentang teori pluralism maupun multikulturalisme, tetapi lebih merupakan eksplorasi, elaborasi serta eksplanasi atas praksis pluralism dan multikulturalisme, sehingga perbedaan makna atas teks tersebut juga dapat disebutkan sebagai kekayaan atas khazanah Islam dan kebudayaan Islam itu sendiri dalam hal penafsiran suatu istilah, termasuk yang kontroversial sekalipun di Indonesia. Penulis percaya bahwa perdebatan tentang pluralism dan multikulturalisme akan terus berlangsung dikalangan akademisi, aktivis lembaga swadaya masyarakat sampai dengan aktivis organisasi sosial keagamaan yang ada di Indonesia. Oleh karena itu, penulis dalam bab ini tidak akan mengemukakan berbagai perdebatan yang berlangsung tersebut. Perdebatan tersebut diharapkan melahirkan tradisi diskursif yang terus berlangsung.

Kajian dalam tulisan ini mendasarkan pada kajian literature, wawancara mendalam serta observasi yang dilakukan penulis selama satu tahun mendampingi pengembangan (desiminasi program) wacana pluralism dan multiculturalism di sekolah Muhammadiyah di Kabupaten Gunungkidul dan Kabupaten Magelang, khususnya terkait dengan keragaman kultural dan pendapat yang berkembang di kalangan pendidik Pendidikan Agama Islam. Dua kabupaten ini menjadi wilayah yang dijadikan kasus dalam kajian ini

merupakan wilayah yang sangat kontroversial dalam banyak aspek, termasuk masalah pemahaman ke-Islaman, yang satu mewakili wilayah perdesaan yang agak jauh dari pusat kota sementara yang satunya berada di pusat perkotaan Kabupaten Magelang. Oleh karena itu, keduanya merupakan wilayah yang dapat dijadikan contoh ketika membahas multikulturalisme dalam konteks Indonesia. Desa-Kota dalam kajian ruang publik memang tidak terlalu relevan, namun pemetaan Desa-Kota diharapkan memberikan gambar tentang kultur.

Multikultural sebagai Perspektif

Multikulturalisme merupakan istilah yang paling merepresentasikan gambaran tentang Indonesia. Tidak ada ungkapan yang paling tepat untuk memberikan deskripsi tentang kondisi realitas Indonesia selain dengan menyebutkan sebagai Negara yang plural dalam maknanya yang sesungguhnya. Oleh karena itu, meminjam ungkapan para penulis muslim seperti Farid Esack, Abdul Aziz Sachedina maupun Syed Hasyim Ali bahwa multikulturalisme merupakan hal yang telah ditunjukkan oleh Islam sejak awal merupakan hal yang tidak bisa ditolak keberadaannya. Multikulturalisme sudah menjadi *sunatullah*, kehendak Tuhan yang *given*, sehingga menentangnya sama dengan menentang Tuhan yang telah berkehendak dengan ciptaan-Nya.

Perhatikan pernyataan Farid Esack (1997), tentang multikulturalism: “multikulturalisme merupakan kondisi seseorang yang dapat menerima (penerimaan) dan mengakui (pengakuan) tentang keberlainan dan keragaman. Multikulturalisme melampaui toleransi atas keberlainan, sebab multikulturalisme hadir di dalam diri yang tulus dan dalam tindakan terhadap pihak lain yang berlainan”. Demikian pula pernyataan Syed Hasyim Ali (1999: 49) menyebutkan bahwa multikulturalisme adalah “kondisi masyarakat di mana kelompok kebudayaan, keagamaan, dan etnis hidup berdampingan dalam sebuah

bangsa (negara). Multikulturalisme juga berarti bahwa realitas itu terdiri dari banyak substansi yang mendasar. Multikulturalisme juga merupakan keyakinan bahwa tidak ada sistem penjasar (pemahaman) tunggal atau pandangan tentang realitas yang dapat menjelaskan seluruh realitas kehidupan”. Dari sana jelas menunjukkan bahwa multikulturalisme tidak bermasalah dengan keyakinan keagamaan yang hakiki.

Perhatikan pula pernyataan Abdul Aziz Sachedina (2001: 34), dalam tulisannya tentang pluralisme. Di situ Sachedina tentang multikulturalisme berujar, bahwa “pluralisme merupakan istilah atau kata ringkas untuk menyebutkan suatu tatanan dunia baru dimana perbedaan budaya, sistem kepercayaan dan nilai-nilai membangkitkan kegairahan pelbagai ungkapan manusia yang tak kunjung habis sekaligus mengilhami pemecahan konflik yang tak kunjung terdamaikan”.

Memperhatikan dari ungkapan tiga cendekiawan muslim diatas, maka hal-hal yang dikhawatirkan oleh umat agama-agama terkait dengan persoalan-persoalan keagamaan yang menyimpang, keagamaan yang minimal, keagamaan yang mencair dan seterusnya tidak tampak di dalam penjelasan substansial tentang multikulturalisme, namun kadang muncul di beberapa pandangan dan diskusi liar yang terjadi di forum-forum akademik selain dalam forum-forum pengajian bahwa multikulturalisme merupakan wahana menuju pendangkalan keimanan seseorang dalam beragama dan menuju pada persatuan agama-agama sehingga agama-agama seakan-akan tidak ada bedanya. Hal seperti ini tentu harus direspons dengan seksama dan berhati-hati sebab jika salah merespons yang terus kemudian akan terjadi bukanlah diskusi yang lebih produktif tetapi kesalahpahaman yang terus berulang, dan berkembang di masyarakat luas.

Penjelasan tiga cendekiawan Muslim di atas, dapat dijadikan sandaran bahwa multikulturalisme sama sekali tidak bertentangan dengan Islam. Multikulturalisme merupakan kondisi objektif di lapangan yang

mengharuskan umat Muslim dan umat agama yang lain saling memahami, menghormati dan menjaganya. Kondisi objektif tersebut dapat diciptakan dan diantara sesama umat beragama harus secara tegas menolak serta mencegah jika terdapat kelompok orang yang hendak menghancurkan kondisi objektif multikulturalisme. Inilah sebuah sikap multikultur yang akan turut mewarnai kehidupan multikultur di Indonesia sehingga dapat berjalan dengan baik. Dengan demikian jelas kiranya bahwa kesalahpahaman tentang multikulturalisme seringkali muncul karena lahirnya ketidaktahuan mengenai konseptualisasi yang selama ini berkembang dikalangan masyarakat maupun kalangan akademisi.

Oleh karena itu, sebenarnya tidak perlu ada kekhawatiran terhadap multikulturalisme, sebab tidak ada hal yang perlu dikhawatirkan terkait keimanan dan agama seseorang. Kondisi multikultur, mengikuti teori yang dikembangkan dalam Islam oleh para cendekiawan di atas, tidak terdapat sama sekali kehendak untuk menjadikan agama yang kita anut lebur dalam agama-agama. Bahkan, yang terdapat di dalam konseptualisasi multikulturalisme adalah menjaga agar kondisi objektif multikulturalisme terus terjaga dan tidak boleh dihancurkan oleh siapapun. Kekhawatiran yang berlebihan tentang multikulturalisme adalah kekhawatiran yang dapat dikatakan tidak berdasar fakta objektif di lapangan. Kekhawatiran-kekhawatiran yang muncul seringkali hanya pandangan-pandangan miopik yang kurang memiliki landasan teoretik tentang fakta lapangan yang terjadi. Pandangan miopik tersebut juga mengindikasikan adanya kekerdilan dalam beragama, selain sebagai bentuk pengingkaran atas kehendak Tuhan atas umatnya yang beragam. Apakah kita hendak menjadikan agama sebagai belenggu kemanusiaan, sebagai penindas sesama umat manusia atau kita akan menjadi agama sebagai pembebas umat manusia karena membela keadilan dan keragaman, semuanya terletak pada para penganutnya, sebab Tuhan telah menurunkan agama untuk manusia bukan untuk Tuhan sendiri.

Berdasarkan penjelasan tiga cendekiawan muslim tersebut di atas, maka secara sederhana dapat dikatakan tulisan dalam bab ini mencoba memberikan penjelasan mengenai praktik-praktik multikultur dan pluralistik di masyarakat Islam melalui pendidikan agama Islam. Pendidikan Islam dipandang penting karena merupakan salah satu pendidikan yang diharapkan mampu membentuk perilaku dan sikap para peserta didik di Indonesia yang multikultur dan multireligius. Pendidikan agama yang apresiatif terhadap perbedaan agama dan perbedaan kultur akan memberikan dampak pada peserta didik menjadi manusia yang bersedia menghargai perbedaan dan menjadikan perbedaan sebagai bagian dari dalam kehidupannya. Hal ini yang menjadikan perspektif multikultur dan pluralisme dalam pendidikan agama harus dijadikan landasan para pendidik dan pengelola pendidikan agama (Islam) di seluruh Indonesia, sebab umat Islam Indonesia merupakan umat yang jumlah mayoritas dan sumbangannya diharapkan juga maksimal dalam pengembangan perspektif multikultur dan pluralisme.

Metode Desiminasi Multikulturalisme

Sebagai langkah mengembangkan (desiminasi) pemahaman multikulturalisme yang menjadi gagasan anak-anak muda Muhammadiyah, yang semula tergabung dalam Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), wilayah Yogyakarta, dikerjakan aktivitas desiminasi tema pluralisme. Namun, karena istilah ini mendapatkan resistensi dari sebagian pendidik dari kalangan Muhammadiyah, maka pemakaian istilah pluralisme diganti menjadi desiminasi pendidikan berperspektif keragaman (multikulturalisme). Penggantian istilah ini akhirnya memudahkan aktivitas yang dilakukan oleh kawan-kawan dari Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah di Yogyakarta ketika berhadapan dengan para pendidik di Daerah Istimewa Yogyakarta maupun Kabupaten Magelang Jawa Tengah.

Hal yang menarik sebenarnya dimulai pada persoalan istilah pluralism menjadi multikulturalisme di sekolah-sekolah swasta itu sendiri. Hal ini disebabkan karena pemakaian istilah pluralisme ternyata mengandung makna yang sangat *pejorative*, seperti pendangkalan iman seseorang (siswa) pada ajaran agamanya, merelatifkan pemahaman agama yang selama ini menjadi keyakinan mutlak dan tunggal, dan menghilangkan paham kebenaran akan agama yang sudah dianut selama ini. Makna *pejorative* ini persis berada pada pemakaian istilah yang selama ini disalahpahami seperti telah dijelaskan dibagian sebelumnya dari tulisan ini. Bahwa terdapat perbedaan antara istilah pluralism dan multikulturalisme merupakan hal yang tidak bisa dipungkiri. Sebab dua istilah tersebut memiliki latar belakang yang sedikit berbeda; yakni persoalan politik pengakuan untuk istilah multikulturalisme, sementara istilah pluralisme cenderung pada persoalan keragaman keyakinan agama-agama. Dimensi yang mempersamakan adalah adanya keragaman di dalamnya dan penghormatan yang harus dilakukan di dalamnya untuk tidak saling menidakan, tetapi mengakui.

Namun pada akhir perjalanannya, seiring waktu yang terus berlalu, kesalahpahaman seperti itu berubah dengan sendirinya, ketika kawan-kawan Jaringan Intelektual Muda (JIMM) mengubah istilah pluralism menjadi multikulturalisme kemudian memberikan seminar sehari tentang multikulturalisme dalam perspektif Islam. Para pendidik yang sebelumnya memaknai multikulturalisme sebagai bagian dari kampanye mendangkalkan keimanan seseorang, mengaburkan keyakinan bahkan menggiring para peserta untuk berpindah agama berubah total menjadi mendukung bahkan mengkampanyekan. Para pendidik bersemangat mengikutinya sebab selama ini pemahaman yang didapatkan ternyata berbeda dari penjelasan yang diterima oleh para nara sumber yang membahas tema multikulturalisme. Para pendidik bahkan meminta agar pemahaman yang selama ini telah merasuk pada sebagian besar para pendidik disekolah-sekolah swasta ke-Islaman harus segera dirombak dengan memberikan seminar-seminar atau

workshop serupa sehingga para pendidik agama Islam tidak kurang dalam memahami tema yang sangat penting.⁶

Sekarang mari kita sedikit melacak asal-usul, darimana datangnya pemahaman *pejorative* tentang multikulturalisme tersebut muncul. Pemahaman *pejorative* tentang multikulturalisme pada para pendidik, pendidikan agama Islam di sekolah swasta ternyata dari pengajian-pengajian yang diselenggarakan di masjid, mushola dan sekolah-sekolah oleh organisasi-organisasi Islam seperti Muhammadiyah, NU, Hizbut Tahrir, dan Majelis Mujahiddin yang diundang oleh sekolah untuk memberikan pengajian tentang situasi dan fenomena ke-Islaman yang sekarang muncul di daerah-daerah nusantara. Bahwa pengajian itu merupakan kegiatan rutin ormas keagamaan yang dianggap penting, bukan sesuatu yang salah, namun ritunitas pengajian yang tidak mencerdaskan juga merupakan persoalan dalam institusi keislaman itu sendiri, apalagi dalam hal berhubungan dengan tema-tema kontemporer seperti kita bicarakan. Kesalahpahaman yang terjadi tentang multikulturalisme seperti telah dikemukakan di bagian lain dari tulisan ini, seperti disampaikan seorang pendidik dari sekolah swasta di Wonosari sebagai berikut:

“Kita para pendidik agama Islam mendapatkan pemahaman bahwa pluralism dan multikulturalisme merupakan istilah yang sama saja. Kedua-duanya merupakan upaya yang dilalukan oleh mereka para penyebar pemahaman liberal dan kaum sekularis bahwa semua agama adalah sama. Kedua istilah tersebut mengajarkan kepada kita untuk tidak memiliki keyakinan bahwa agama yang kita anut merupakan agama yang benar, agama yang sempurna. Bahkan para penyebar paham pluralisme dan multikulturalisme itu berkampanye bahwa seseorang tidak perlu meyakini kemutlakan keimanan yang kita anut, kita tidak perlu mempercayai bahwa kitab suci agama

⁶Wawancara dengan Kepala Sekolah SMP Muhammadiyah 1 Wonosari, 12/2/2013

Islam itu mutlak benarnya, dan kita boleh melakukan perpindahan agama kapan saja sesuai kemauan kita. Oleh karena itu, paham pluralism dan multikulturalisme merupakan paham yang sesat dan haram untuk para pendidik agama Islam. Mereka harus ditolak. Demikian kata ustadz yang biasanya memberikan pengajian pada para pendidik agama Islam di sekolah kami”.⁷

Sungguh sebuah pemahaman yang sangat berbeda dari pemahaman yang selama ini berkembang dikalangan cendekiawan Muslim Indonesia maupun dunia akademik seperti telah dijelaskan di atas. Akan tetapi, itulah yang terjadi di masyarakat Islam. Istilah yang sama sekali tidak ada sangkut pautnya dengan persoalan keyakinan agama, dengan mudah dikembangkan dan dibawa-bawa pada persoalan keyakinan keagamaan seseorang sehingga sebagian dari pendidik agama Islam terpengaruh dari pemahaman yang salah atas istilah secara *sembrono*. Disinilah pentingnya memberikan pemahaman yang lebih jernih, tidak tendensius dan memberikan pencerahan atas pendidik agama Islam terutama di sekolah-sekolah swasta yang mengajarkan pendidikan agama Islam dan kemuhammadiyah secara intensif. Jika kita tidak memberikan pemahaman yang intensif mengenai pluralism dan multikulturalisme, bukan hal tidak mungkin jika suatu ketika para pendidikan agama Islam dari sekolah-sekolah swasta di Indonesia juga akan bersikap sama dengan sebagian organisasi Islam di Indonesia yakni mengharamkan para ahli yang melakukan desiminasi dalam forum-forum akademis maupun menulis artikel tentang multikulturalisme dan pluralism, apalagi dikaitkan dengan dimensi keagamaan (keyakinan).

Secara praksis, bagaimana teman-teman JIMM melakukan desiminasi pemahaman pluralisme dan multikulturalisme di sekolah-sekolah swasta? Beberapa metode dilakukan agar penyebaran tema multikulturalisme efektif

⁷Wawancara kepada guru pendidikan agama Islam dan kemuhammadiyah di Wonosari, 17 Februari 2013

dan berkembang dengan luas. Beberapa metode tersebut adalah dengan mengadakan seminar-seminar, *workshop*, *training-training*, dan menerbitkan buku tentang pendidikan multicultural yang berbasikan dari pengalaman para pendidik agama Islam mengajar di sekolah masing-masing. Dengan mempergunakan metode semacam itu ternyata mendapatkan respons yang sangat positif ketimbang dengan merespons pengajian-pengajian dengan metode yang sama yakni mengadakan pengajian serupa dengan model yang mungkin juga emosional (membangkitkan) semangat amarah pada para pendidik. Metode yang dilakukan kawan-kawan JIMM adalah mendatangkan ahli dalam bidang pendidikan agama Islam, ahli dalam sosiologi agama, ahli dalam bidang kebudayaan Jawa, dan ahli dalam tafsir al-Quran yang ramah terhadap perbedaan.

Berbagai serial seminar dilakukan di sekolah atau di luar sekolah dengan tema membangun pemahaman bersama tentang multikulturalisme dengan menghadirkan nara sumber dari pendidik agama Islam seperti UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Pimpinan Wilayah Nahdlatul Ulama Yogyakarta dan pegiat lembaga swadaya masyarakat dengan peserta para pendidik agama Islam dari Wonosari Gunungkidul dan Magelang. Para nara sumber dipersilahkan mempresentasikan tema multikulturalisme dalam persepektif Islam di hadapan para pendidik agama Islam yang hadir, kemudian diadakan sesi tanya jawab dengan nara sumber. Seminar biasanya berjalan tiga jam sampai makan siang, kemudian dilanjutkan dengan ngobrol santai saat makan siang dengan para nara sumber yang dihadirkan pada saat itu. Interaksi pun berjalan dengan baik antara para nara sumber dengan peserta seminar. Tak ada jarak yang berarti.

Dalam sesi tanya jawab selalu dipertanyakan apa yang sebenarnya dikehendaki dari paham multikulturalisme, sebab di masyarakat telah berkembang paham bahwa multikulturalisme itu merupakan ajakan untuk tidak berkeimanan yang kuat pada agamanya, bahkan berkembang pula

paham bahwa para aktivis antar agama dan multicultural itu hendak membawa orang beragama Islam pindah agama? Pertanyaan seperti ini selalu muncul dalam setiap seminar tentang multikulturalisme yang diselenggarakan oleh Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah di Yogyakarta dan Magelang. Sebuah pertanyaan yang sebenarnya dapat dikatakan sebagai pre asumsi dari para peserta yang telah mendapatkan pemahaman dari tempat-tempat pengajian atau informasi sebelum mengikuti seminar, sehingga jika tidak berhati-hati dalam menjelaskan maka yang akan terjadi adalah adanya debat kusir antara peserta seminar dengan para nara sumber. Oleh karena itu, kehati-hatian dalam memberikan jawaban yang akan terjadi adalah fatal bukan terjadi pemahaman yang memadai namun terjadi kebuntuan dalam diskusi yang diselenggarakan dan dapat diduga pada seminar berikutnya para guru agama tidak akan hadir lagi.

Pada saat giliran nara sumber menjelaskan istilah multikulturalisme dan pluralism yang dikhawatirkan oleh para pendidik agama Islam seperti diatas telah dijelaskan tersebut. Para nara sumber sebagian kemudian bertanya kembali (balik bertanya) kepada penanya, dari mana bapak-ibu mendapatkan pemahaman yang sangat negatif tentang pluralisme dan multikulturalisme seperti itu? Para pendidik dengan tanpa ragu-ragu sering mendengar dari para pemberi pengajian dan kutbah jumat di masjid, kata pemberi pengajian bahwa paham multikulturalisme itu harus diwaspadai karena itu paham sesat yang akan menjerumuskan umat Islam pada siksaan api neraka. Dari sana para nara sumber kemudian memberikan penjelasan. Pada akhirnya kita dapat memberikan semacam kesimpulan, bahwa hadirnya pemahaman yang sungguh mengerikan tersebut tidak ada dasar sama sekali, tetapi benar telah berkembang di tengah-tengah masyarakat Islam pada khususnya.

Namun demikian, kita harus memahami bahwa distorsi tentang istilah memang seringkali terjadi apalagi dengan pelbagai kecurigaan yang

telah bersemayam pada para penceramah atas istilah dan orang-orang yang menyampaikan tema multikulturalisme sebagai para agen kaum liberal dan sekuler, tanpa memberikan penjelasan yang memadai apa itu sebenarnya liberal dan sekuler kepada para jamaah pengajian atau jamaah shalat jumat. Arena pengajian dan shalat Jumat dijadikan arena indoktrinasi tanpa adanya kejelasan konseptual dan klarifikasi atas berbagai istilah yang digelontorkan pada jamaah. Hal inilah yang sebenarnya jauh mengkhawatirkan sebab akan memberikan pemahaman yang kerdil pada para pendidik agama Islam di Indonesia ditengah beragamanya agama, budaya dan suku. Kekerdilan pemahaman tentang pluralism dan multikulturalisme akan memberikan dampak sempitnya pemahaman keagamaan yang dibawa oleh pendidik dan disebarakan pada para peserta didik di sekolah-sekolah agama. Dampak lainnya akan tumbuh sikap ekstremisme agama.

Padahal, dalam kajian para cendekiawan muslim yang dapat kita pertanggung jawabkan keilmuannya seperti Nasir Hamid Abu Zaid, Abdulahi An Naim, Farid Esack, Abdul Azis Sachedina, Syed Amir Ali dan Sayyed Hosein Nasr, tidak pernah sekalipun memberikan penjelasan bahwa multikulturalisme itu berurusan dengan keimanan seseorang yang telah menganut agama sejak lahir. Multikulturalisme itu sebuah pemahaman yang harus dikembangkan di tengah masyarakat untuk melihat bahwa dalam masyarakat terdapat berbagai macam agama, suku, budaya, etnis dan bahasa. Di mana masing-masing memiliki pengikut, tidak ada satu pun dari para ahli yang berasal dari kalangan Muslim memberikan penjelasan bahwa multikulturalisme itu merupakan pemikiran agar orang yang telah beragama itu tidak yakin pada agamanya, tidak mempercayai kitab suci dan agar berpindah agamanya. Bahkan, yang didorong oleh para ahli dari kalangan muslim adalah agar para penganut Islam benar-benar menjadi penganut Islam yang kuat dalam iman, tidak gampang terpengaruh pada paham yang berkembang, menjalankan seluruh ajaran agama dengan sungguh-sungguh, tidak menjelek-jelekkan agama lain yang berbeda keyakinan dengan kita orang Islam. Singkatnya, pemahaman tentang multikulturalisme adalah

pemahaman yang mendorong agar orang Islam semakin taat pada agamanya, semakin yakin pada agamanya, di tengah banyaknya aliran keagamaan yang muncul dan budaya yang berkembang (Zaid, 1999; an-Naim, 2009).

Oleh karena itu, kita harus tekankan pada publik, bahwa pemahaman tentang multikulturalisme adalah pemahaman yang mengajak agar orang Islam menghormati perbedaan keyakinan sebagaimana al-Quran menghormatinya sebab keyakinan seseorang itu diserahkan pada masing-masing penganutnya. Tidak boleh memaksakan keyakinan kita kepada orang lain, demikian sebaliknya orang lain memaksakan keyakinan kepada kita. Oleh sebab itu, jika terdapat pemahaman yang mengatakan bahwa multikulturalisme merupakan pemikiran yang mengajak orang yang telah beragama agar tidak yakin akan agamanya, apalagi agar berpindah agama merupakan pemahaman yang bisa dikatakan tidak bertanggung jawab sebab tidak terdapat dasar akademik yang dapat dipertanggung jawabkan.

Dengan pemahaman semacam itu, para pendidik agama Islam disekolah swasta yang menyelenggarakan agama pengajaran Islam tidak lagi merasa canggung mendengarkan dan mengikuti aktivitas yang diselenggarakan oleh Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah Yogyakarta sejak tahun 2009 hingga 2013 sekarang ini. Bahkan, para pendidik agama Islam berharap kegiatan semacam itu dilakukan terus sehingga para pendidik agama Islam memiliki wawasan yang luas tentang tema-tema aktual yang berkembang di masyarakat Islam dan para cendekiawan Muslim. Pemahaman positif tentang masalah-masalah aktual ternyata sangat dibutuhkan oleh para pendidik agama Islam. Mereka sebenarnya para pendidik yang haus tentang pengetahuan baru, tema baru dan aktual sebab selama ini lebih banyak berurusan dengan masalah-masalah teknis dan administratif sehari-hari yang sifatnya rutinitas dan tidak terdapat pengembangan yang memadai. Oleh karena itu, jika terdapat forum-forum yang mengangkat tema aktual dan menantang para guru agama Islam

cenderung bersemangat untuk mengikutinya. Dalam beberapa kasus di Gunungkidul dan Magelang misalnya, para guru sekalipun dilarang oleh kepala sekolah tetap saja mereka mengikutinya karena menganggap pentingnya pertemuan dengan guru-guru yang lain sebagai pengkayaan pengetahuan tentang tema aktual, menantang dan penting adanya. Di sinilah letak pentingnya sebuah aktivitas yang mampu mendorong semangat belajar para pendidik agama Islam harus selalu diupayakan sehingga para pendidik agama Islam memiliki pengetahuan yang memadai dalam banyak tema actual, tidak kerdil dalam mengajar dan mengajarkan kekerdilan pada para siswanya. Hal itu akan sangat berbahaya di masa depan anak didik kita yang dididik dalam mentalitas kerdil dan sempit.

Setelah memiliki pemahaman yang bisa dikatakan positif tentang multikulturalisme maka para pendidik agama Islam kemudian aktif dalam kegiatan lainnya seperti *workshop*, *training*, dan penulisan buku bersama. Dalam *workshop* misalnya tentang praktik pendidikan multikultural, para guru pun bersedia memerankan satu peran yang semula dianggap bertentangan dengan hati nuraninya yakni menjadi orang beragama bukan Islam (Kristen) atau Hindu yang jumlahnya lebih sedikit ketimbang orang Islam yang ada di Indonesia dan dilingkungan masyarakatnya. Sebagai seorang Muslim seorang guru harus memerankan sebagai seorang Kristen ditengah masyarakat Muslim. Ketika selesai bermain peran, perasaan yang diungkapkan sungguh mengejutkan, yakni berani mengatakan bahwa seandainya saya benar-benar sebagai orang Kristen agaknya perasaan takut dan mengalami diskriminasi akan selalu muncul ditengah masyarakat yang mayoritas Islam. Kita sebagai orang Kristen akan sering disalahkan oleh orang Islam yang tidak memelihara anjing, tidak makan babi dan kadang mabuk-mabukan. Oleh karena itu, sebenarnya saya sebagai orang Kristen pun harusnya menghargai keyakinan orang Islam yang tidak membolehkan makan babi, memelihara anjing karena najis dan juga mabuk. Jika hal ini bisa dilakukan oleh setiap orang yang beragama Kristen dihadapan orang muslim maka keragaman (multikultural) yang selama ini disalahpahami akan

berangsur-angsur punah sebab pemahaman seringkali muncul dari kebiasaan yang terjadi di lapangan, demikian kata seorang guru agama Islam yang memerankan menjadi orang Kristen saat *training* dilakukan oleh Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah.

Setelah semuanya berlangsung, para guru dilatih menuliskan pengalamannya selama mengajar mata pelajaran yang diampu disekolah masing-masing. Buku tersebut diberi judul *Aku Seorang Guru, Pengalaman Menjadi Guru* (2010). Buku ini diterbitkan oleh Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah Yogyakarta berdasarkan tulisan-tulisan yang dikumpulkan oleh para pengelola program multikulturalisme dan ditulis oleh setiap guru pendidikan agama Islam dan ke-muhammadiyah yang mengikuti program multikulturalisme di sekolah swasta. Buku tersebut kemudian dibagikan kepada para pendidik yang berkontribusi dalam menulis. Ada banyak guru yang kecewa tidak menuliskan kisahnya sebab setelah terbit para guru sangat senang dan mendapatkan pujian dari guru guru lain di sekolahnya dan kepala sekolahnya di samping para siswa karena menjadi kekayaan di perpustakaan sekolah masing-masing di mana gurunya mengikuti pelatihan menulis.

Terdapat kesulitan yang mendasar dari para pendidik untuk menuliskan pengalamannya selama mengajar pendidikan agama. Kesulitan pertama adalah tidak adanya kebiasaan atau pembiasaan dalam menulis (menuangkan gagasan) dalam bentuk tertulis sekalipun sudah bertahun-tahun mengajar di sekolah tentang mata pelajaran yang diampu selama ini. Mengajarkan ternyata berbeda dengan menuangkan dalam bentuk tertulis. Oleh karena itu, harapan pengelola program agar para pendidik menuliskan gagasannya paling sedikit 10 ribu karakter atau sepuluh halaman spasi tunggal nyaris gagal total. Rata-rata para pendidik hanya mampu menuangkan gagasannya lima sampai enam halaman spasi satu setengah, sehingga rata-rata tulisan hanya berkisar lima sampai enam halaman ukuran kertas kuarto. Hambatan kedua adalah adanya ketidakberanian menuangkan

gagasan atas apa yang selama ini disampaikan karena takut dikritik orang lain atau disalahkan orang lain. Hambatan ini merupakan hambatan hampir semua pendidik yang mengikuti pelatihan menulis untuk para pendidik dilingkungan sekoah swasta bidang pendidikan agama Islam di Wonosari. Dari pendidik yang mengikuti pelatihan menulis sampai batas akhir tidak semuanya menulis untuk buku bersama tersebut.

Praksis Multikultural dalam Pendidikan Agama Islam⁸

a. Materi Pembelajaran Agama Islam

Setelah Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) Yogyakarta bekerjasama dengan Asosiasi Pendidikan Guru Agama Islam Gunungkidul dan Magelang, menyelenggarakan program Pendidikan Multikultural di sekolah-sekolah Muhammadiyah, hal yang hendak dilihat sebagai salah satu bentuk dari penggunaan wacana multikulturalisme adalah dalam penyampaian materi pendidikan agama Islam di mana para pendidik melakukan di dalam kelas. Apakah para pendidik benar-benar bersedia mempraktekkan wacana multikulturalisme dalam proses pendidikan menjadi hal yang sangat penting diamati sehingga gagasan desiminasi wacana multikulturalisme tidak hanya berhenti pada wacana di dalam seminar-seminar serta *workshop* para pendidik pendidikan agama Islam yang telah diselenggarakan.

Dalam beberapa kasus di sekolah swasta Kabupaten Gunungkidul dan Kabupaten Magelang, terdapat beberapa praksis yang telah

⁸Tulisan bagian ini merupakan observasi lapangan yang penulis lakukan selama mendampingi pendidik pendidikan agama Islam di sekolah Muhammadiyah di kabupaten gunungkidul dan magelang selama dua tahun sejak tahun 2009-2010. Dalam pendampingan yang penulis lakukan bersama Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah Yogyakarta difasilitasi oleh Tifa Foundation Jakarta untuk aktivitas lapangan). Oleh karena itu penulis harus berterima kasih pada para pendidik pendidikan agama Islam di Gunungkidul dan Magelang atas kerjasama yang telah dilakukan bersama penulis.

dilakukan oleh para pendidik pendidikan agama Islam. Hal itu seperti dapat disaksikan dalam observasi yang penulis lakukan selama dua bulan berlangsung di lapangan. Ketika seorang pendidik mengajarkan pelajaran al-Quran misalnya, ketika menerangkan tentang dasar al-Quran tentang larangan adanya pemaksaan dalam agama, maka seorang guru pun tidak menjelekkan agama yang berbeda dari agama yang dianut oleh seorang pendidik, demikian pendidik berharap para siswa tidak menertawakan keyakinan umat yang beragama lain (diluar Islam). Perbedaan agama merupakan karunia Tuhan yang telah Tuhan anugerahkan pada makhluk hidup sehingga terdapat Kristen, Islam, Hindu dan seterusnya yang masing-masing agama memiliki dasar keyakinan dan keunikannya masing-masing. Umat beragama hanya diperintahkan menghargai dan menghormati para nabi dan umat yang beragam tersebut, bukan untuk mencaci-maki atau memusuhi.

Pendidik dalam kasus pendidikan al-Quran tentang larangan memaksakan agama memberikan penjelasan bahwa keragaman agama yang ada di Indonesia merupakan karunia Tuhan, umat Islam dan umat agama lain akan dipersilahkan memilih keyakinannya, apakah hendak mempercayai ajaran agama yang telah dianut atautah tidak percaya, diserahkan kepada masing-masing orang, sebab Allah akan menilai kesungguhan seseorang yang menganut agama tertentu. Apakah seseorang akan ingkar atau beriman akan adanya ajaran Allah yang telah diturunkan ke muka bumi. Di dunia dengan banyaknya agama maka seseorang diberi kewajiban memilih dan mengamalkan agama yang telah diyakininya tidak untuk main-main. Kewajiban menjalankan perintah dan meninggalkan larangan adalah harga mati. Oleh karena itu, hal yang harus dilakukan adalah mentaati semua perintah dan meninggalkan semua larangan. Inilah yang menjadi penjelasan para pendidik ketika menyampaikan dilarang memaksa dalam agama di dalam al-Quran yang diyakini umat Islam.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa pemahaman multikulturalisme termasuk dalam memahami agama telah beranjak dari pemahaman yang sifatnya negative terhadap agama lain menjadi bersifat apresiatif, menghormati dan mencoba memahaminya sekalipun tidak menganutnya. Itulah hal yang paling tampak dalam praktik multikulturalisme dalam pendidikan agama Islam yang telah berlangsung dalam kelas ketika pelajaran berlangsung. Sungguh sebuah pelajaran yang sangat bermanfaat jika hal seperti itu kemudian berkembang di banyak sekolah yang berafiliasi keagamaan (keislaman) di Yogyakarta dan Jawa Tengah, apalagi dapat berkembang ke seluruh Indonesia. Sungguh hal itu merupakan sumbangan yang sangat bermanfaat.

b. Metode Pembelajaran

Sebagai bagian lain dari praktik pendidikan adalah adanya metode penyampaian atas pendidikan yang berlangsung. Terdapat beberapa metode pembelajaran seperti diskusi, bermain peran, tutorial, dan kunjungan kelas atau kunjungan lapangan. Dalam kaitannya dengan bagian ini akan disampaikan metode bermain peran dan diskusi yang dilakukan oleh siswa ketika seorang pendidik mengajarkan materi pendidikan agama Islam terkait akhlak mulia (*akhlakul karimah*) yakni menghormati orang lain yang berbeda agama.

Pada saat seorang pendidik mengajarkan materi *akhlakul karimah* temanya adalah menghormati orang lain yang berbeda agama, seorang guru menunjuk beberapa orang siswa agar memainkan drama di mana di dalam drama tersebut terdiri dari lima orang. Satu orang menjadi ketua RT, satu orang menjadi tetangga yang beragama Kristen dan memiliki anjing, satu orang menjadi tetangga beragama Islam dan tidak suka anjing, satu orang menjadi anaknya tetangga yang beragama Islam dan satu orang menjadi pemuda tetangga beragama Islam.

Dalam drama dikisahkan bahwa anaknya tetangga yang beragama Islam dikejar anjing yang menjadi milik orang Kristen, lalu si anak lari tunggang-langgang kemudian melaporkan kejadian tersebut kepada orang tuanya, lalu lapor kepada ketua RT di kampung tersebut. Pada saat dikejar anjing ada seorang pemuda sedang berada di jalan dan melihat jika ada anjing yang mengejar anak tersebut, lalu mengetahui kalau anjing tersebut milik tetangga yang beragama Kristen. Maka kejadian pun segera menyebar keseluruh kampung dan menjadi ributlah kampung tersebut. Anjing milik orang beragama Kristen mengejar dan hendak menggigit seorang anak beragama Islam.

Ringkas kisah drama tersebut, tetangga yang mempunyai anjing dipanggil ketua RT bersama tetangga yang anaknya dikejar anjing serta pemuda yang melihatnya untuk menyelesaikan masalah tentang anjing yang mengejar tetangga tersebut. Tetangga yang beragama Islam ditanya apakah benar anaknya dikejar anjing yang menjadi milik orang Kristen tetangganya. Demikian pula pemuda tetangga ditanya apakah benar melihat jika anjing tetangganya memang mengejar dan orang yang beragama Kristen ditanya apakah benar memiliki anjing yang suka mengejar. Semuanya sepakat bahwa benar adanya, anjing mengejar anak dan memang milik orang Kristen di kampung tersebut.

Bentuk *akhlakul karimah* yang ditunjukkan sebagai bagian dari desiminasi multikulturalisme adalah sebagai berikut ini. Orang yang beragama Islam akhirnya memahami kalau orang Kristen tetangganya tidak memahami kalau orang Islam jika digigit anjing atau terkena air liur anjing menjadi najis ketika hendak beribadah, sementara orang Kristen tidak memahamai teologi ini. Sementara pemuda yang tadinya ngotot harus membunuh anjing milik orang Kristen ketika dijelaskan oleh pemiliknya menjadi tidak membunuhnya. Kesepakatan yang dilakukan adalah, orang Islam mengharapkan anjing tetangga yang Kristen dijaga agar tidak mengganggu orang Islam khususnya, sementara

Orang Kristen berharap orang Islam tidak membunuh anjingnya karena untuk menjaga rumahnya yang sering ditinggal pergi. Kesepakatan pun akhirnya terjadi, anjingnya tetap hidup tetapi dijaga dan dikandang sementara orang Islam tetap bertetangga dan tidak diganggu oleh anjing milik tetangga Kristen.

Kasus kedua dalam praktik pembelajaran adalah diskusi yang terkait dengan bagaimana pandangan orang Islam terhadap orang Kristen dan demikian sebaliknya. Hal yang muncul dalam diskusi ternyata, baik orang Islam maupun orang Kristen atas orang di luar mereka sama-sama negatif. Pandangan orang Islam terhadap orang Kristen adalah bahwa mereka itu eksklusif, tidak bersedia bergaul dengan orang Islam, sehingga hanya berkawan dengan sesama orang Kristen. Hal yang sama dilakukan orang Kristen atas orang Islam. Menurut orang Kristen, orang Islam itu eksklusif, tidak toleran bahkan suka melakukan aksi-aksi terorisme, sebab selama ini yang melakukan aksi terorisme selalu orang Islam, maka orang Kristen pun harus berhati-hati jika harus bergaul dengan orang Islam.

Kesimpulan dari diskusi adalah bahwa baik orang Islam atau pun orang Kristen sama-sama memiliki pandangan negatif atas mereka karena tidak memahami siapa sebenarnya orang Islam dan Kristen. Oleh karena itu, perlu adanya saling memahami tentang orang lain. Beberapa metode agar saling mengenal dan memahami adalah dengan mendatangkan orang yang beragama Islam untuk menjelaskan tentang Islam kepada orang Kristen, demikian juga mendatangkan orang Kristen untuk menjelaskan Kristen kepada orang Islam dalam sebuah kelas atau pertemuan yang menghadirkan komunitas Islam atau sebaliknya. Pertemuan semacam ini bukan untuk menghakimi tetapi untuk mendengarkan penjelasan tentang apa sebenarnya Islam dan apa sebenarnya Kristen karena memang berbeda dalam beberapa ajarannya yang diyakini oleh masing-masing umatnya.

c. Ekstra Kurikuler

Aspek lain dari pendidikan berlangsung adalah ekstra kurikuler yang dilakukan para guru dan siswa di sekolah kadang di luar sekolah. Ini menjadi bagian penting dalam deseminasi multikulturalisme yang menjadi kajian dalam tulisan ini. Beberapa peristiwa yang hendak dikemukakan dalam kegiatan ekstra kurikuler di bawah ini diharapkan akan memberikan deskripsi mengenai praksis desiminasi multikulturalisme di sekolah sekolah swasta berafiliasi keIslaman.

Bentuk ekstra kurikuler yang dilakukan di sekolah swasta yang penulis dampingi adalah kamping antar siswa sekolah swasta di Gunungkidul yang didampingi para pendidik dari sekolah masing-masing. Kegiatan ekstra kurikuler diikuti sebanyak 30 siswa dari delapan sekolah swasta yang diselenggarakan di taman wisata hutan lindung Wanagama milik Pemda Gunungkidul yang dikelola oleh Universitas Gadjah Mada Yogyakarta pada bulan Februari 2012.

Dalam kegiatan ekstra kurikuler diselenggarakan berbagai permainan yang melibatkan anak-anak sekolah swasta dari SMA dan SMP di Kabupaten Gunungkidul selama dua hari satu malam (Sabtu-Ahad). Selama dua hari satu malam anak-anak SMA dan SMP bermain bersama dan berbagai aktivitas dilakukan. Salah satu aktivitas adalah melakukan penceritaan kisah diri tentang siapa orang yang paling disenangi dan paling dibenci beserta alasannya masing-masing. Setelah itu, masing masing peserta agar merefleksikan apa yang disampaikan mengapa demikian.

Dalam penceritaan diri semua siswa menyatakan orang yang paling tidak disenangi adalah yang tidak jujur, pembohong dan suka menipu. Semua siswa tidak ada yang menyatakan karena agamanya berbeda. Bahkan, ada yang menceritakan punya teman berbeda agama tetapi

sangat baik dan memperhatikan apa yang menjadi keyakinannya. Suatu saat siswa yang beragama Islam berkunjung (main) kerumah temannya yang beragama Kristen. Pada saat itu ada suara adzan Ashar, lalu siswa yang beragama Islam belum sholat Ashar lalu teman yang beragama Kristen menanyakan kenapa tidak sholat ashar dulu, nanti main lagi dilanjutkan. Teman yang beragama Kristen menyuruhnya shalat di ruangannya (kamarnya) dan meminjamkan kain untuk sajadah (alat shalat), kemudian shalatlah siswa yang beragama Islam tersebut di rumah yang beragama Kristen.

Sejak saat itu, siswa yang berbeda agama terus berteman sampai akhirnya keduanya naik kelas dan salah satu dari mereka pindah sekolah, karena ikut orang tuanya. Teman yang Kristen tidak lagi tinggal di Gunungkidul sementara yang beragama Islam tetap di Gunungkidul, tetapi dikatakan tetap berhubungan sampai sekarang sudah seperti saudara. Kita berbeda agama, tetapi tetap menghargai perbedaan agama dan menjadikan perbedaan tersebut sebagai anugerah Allah yang harus disyukuri dan tidak perlu membuat pertengkaran.

Berdasarkan kisah yang tertuang disini, dapat kita katakan bahwa perbedaan agama sebenarnya tidak menjadi permasalahan ketika diantara mereka saling menghormati dan menghargai. Bahkan yang terjadi dalam penceritaan diatas adalah mereka berdua menjadi saling bersaudara karena keduanya sangat menghormati agamanya masing-masing. Antara siswa yang beragama Islam dan beragama Kristen tidak ada jarak untuk berteman sekalipun mereka memiliki keyakinan yang berbeda dan aktivitas yang berbeda ketika harus menjalankan ibadah keagamaan.

Kesimpulan

Dengan penjelasan yang telah disajikan kita dapat mengatakan bahwa praksis multikulturalisme dalam sekolah-sekolah swasta ke-Islam-an

sebenarnya akan bisa berjalan dengan baik ketika pada masing-masing penaglut agama memiliki *political will* akan pentingnya multikulturalisme dalam kehidupan bermasyarakat. Multikulturalisme bukanlah paham yang mengajarkan tentang kebencian, mengajarkan tentang keimanan dan mengajarkan tentang kesesatan. Multikulturalisme sebenarnya mengajarkan tentang perlunya saling memahami dan menghargai adanya keragaman dalam masyarakat baik keragaman budaya, agama, etnis, suku maupun keturunan. Kesemuanya merupakan karunia Tuhan-Allah yang harus kita syukuri bersama.

Bukti mensyukuti nikmat Tuhan atas keragaman adalah menghargai kehadirannya dalam bermasyarakat. Tidak bertindak menang sendiri, menghakimi pihak lain dengan pelbagai macam stigma negatif, dengan pelbagai macam *stereotype* bahwa orang yang berbeda dengan kita itu berperilaku “menyimpang” dan bahkan harus dipertobatkan. Perbedaan dalam beragama, berbeda dalam kesukuan, berbeda dalam etnis merupakan kekayaan yang telah Allah karuniakan kepada umat manusia agar memperkuat keimanannya dalam beragama. Oleh sebab itu, jika selama ini terjadi kesalahpahaman atas multikulturalisme sebagai ajaran yang mengarahkan orang beriman untuk berpindah agama, merelatifkan ajaran agama merupakan pendapat yang tidak bisa dipertanggung jawabkan secara akademik. Multikulturalisme merupakan realitas sosial yang tak terbantahkan, dan harus kita rayakan kehadirannya. Tuhan telah berfirman pada kita semua bahwa bersuku-bersuku, berbangsa-bangsa, laki-laki dan perempuan itu semuanya agar saling kenal mengenal, saling bersaudara dan saling membantu, bukan saling bermusuhan dan berperang atas nama Tuhan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. 2004. *Pendidikan Agama dalam Masyarakat Multireligius*. Jakarta: PSAP. Abu Zaid, Nasr Hamid. 2004. *Al Quran, Tekstualitas*

- dan Kontekstualitas*. Yogyakarta: LKiS. An Naim, Abdulahi Ahmed. 1999. *Dekonstruksi Syariah Jilid I*. Yogyakarta: LKiS.
- An naim, Abdulahi Ahmed. 2009. *Islam dan Negara Sekuler*. Bandung: Mizan.
- Esack, Farid. 1997. *Quran, Liberalism and Pluralism*. London: Sage Publications.
- Hefner, Robert W. 2002. *Civil Islam and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princenton University Press. Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, LP3ES, Jakarta 1987
- Mulkhan, Abdul Munir. 2004. *Kesalehan Multikultural*. Jakarta: PSAP.
- Mulkhan, Adbul Munir. 2000. *Islam Murni di Pedesaan Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Parekh, Bhikku. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave.
- Sachedina, Abdul Aziz. 2001. *Berbeda tapi Setara*. Jakarta: Serambi.
- Syed Hasyim Ali, Syed. 1999. *Islam and Pluralism*. London: Sage Publications.
- Wawancara* dengan Kepala Sekolah SMP Muhammadiyah 1 Wonosari, 12/2/2013
- Wawancara* kepada guru pendidikan agama Islam dan kemuhammadiyan di Wonosari, 17 Februari 2013

BAB VIII
RADIKALISASI TERHADAP SYIAH DI INDONESIA :
TRAGEDI SAMPANG MADURA ⁹

Kajian dalam bab ini tentang Syiah di Indonesia menjadi persoalan yang serius terkait masalah politik. Bahkan, pasca reformasi politik Indonesia tahun 1998, keberadaan sekte Islam, semacam Syiah sering mendapatkan

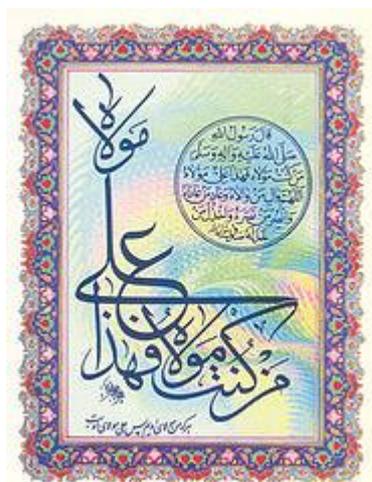
⁹*Tulisan ini merupakan perluasan dari makalah yang penulis presentasikan dalam kajian (Studi Islam Intensif) yang dilakukan oleh Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, yang diikuti oleh para pendeta dari seluruh Indonesia, para mahasiswa Muslim yang bergiat dalam kajian Islam dan politik. Atas beberapa komentar dan pertanyaan dari peserta disampaikan terima kasih. Namun demikian, tanggung jawab tulisan ini terdapat pada penulis sepenuhnya.*

perlakuan yang kurang menyenangkan dari kelompok Islam lainnya. Oleh karena itu, dalam tulisan ini dikemukakan letak perbedaan yang menyebabkan pertengkaran antara Syiah dan Suni, sebenarnya masalah politik, bukan teologis, namun kemudian dibawa ke arah teologis yang berdampak sangat keras dalam kajian Islam Indonesia. Tulisan ini didasarkan pada kajian literature, observasi, dan wawancara serta pendapat yang disampaikan oleh tokoh Islam Indonesia terkait Syiah di Indonesia, khususnya di Sampang Madura. Pendekatan dalam tulisan ini adalah sosiologi politik, bukan teologis.

Pendahuluan

Syi'ah (Bahasa Arab: **شيعة**, Bahasa Persia: **شیعه**) ialah salah satu aliran atau mazhab dalam Islam. Syi'ah dalam sejarahnya dikenal sebagai mazhab Islam yang menolak kepemimpinan dari tiga Khalifah Sunni pertama. Namun dikenal pula dalam Suni, kaum Muslim Sunni juga sebagian besar menolak Imam dari Imam Syi'ah. Oleh karena itu, antara keduanya dalam konsepsi tentang kekhalfahan sebenarnya tidak ada titik temunya, pasca meninggalnya Ali bin Abi Thalib, menantu Nabi istri Fatimah putri nabi Muhammad SAW. Dalam kajian literatur kesislaman, kita kenal bahwa bentuk tunggal dari Syi'ah adalah *Syī'ī* (Bahasa Arab: **شييعي**.) menunjuk kepada pengikut dari Ahlul Bait dan Imam Ali. Sekitar 90% umat Muslim sedunia merupakan kaum Sunni, dan 10% menganut aliran Syi'ah. Memperhatikan fakta semacam itu, sebenarnya pengikut Syiah dapat dikatakan cukup besar di muka bumi ini. Di Indonesia tidak ada data pasti (Hasymi, 1984: 5).

Makna Etimologi



Perangko Iran bertuliskan Hadits Gadir Kum. Ketika itu Muhammad menyebut Ali sebagai *mawla*. Istilah *Syi'ah* berasal dari kata Bahasa Arab شيعية *Syī'ah*. Bentuk tunggal dari kata ini adalah شيعي *Syī'ī*. "Syi'ah" adalah bentuk pendek dari kalimat bersejarah *Syī'ah 'Ali* شيعية علي artinya "pengikut Ali", yang berkenaan tentang Q.S. Al-Bayyinah ayat *khoirulbariyyah*, saat turunnya ayat itu Nabi Muhammad SAW bersabda: "Wahai Ali, kamu dan pengikutmu adalah orang-orang yang beruntung" (*ya Ali anta wa syi'atuka humulfaaizun*)(Muhammad Baqir Sadr, 1987: 7) *Muhammad Baqir Sadr, 1987: Syiah dan Sejarah Perkembangannya, terjemahan Mizan, Bandung*)

Syi'ah menurut etimologi bahasa Arab bermakna: pembela dan pengikut seseorang. Selain itu, juga bermakna: Setiap kaum yang berkumpul di atas suatu perkara (Sadr, 1987: 8). Adapun menurut terminologi syariat bermakna: Mereka yang menyatakan bahwa Ali bin Abu Thalib sangat utama di antara para sahabat dan lebih berhak untuk memegang tampuk kepemimpinan kaum muslimin, demikian pula anak cucu sepeninggal beliau (Shadiq, 1991: 18). Syi'ah, dalam sejarahnya mengalami beberapa pergeseran. Seiring dengan bergulirnya waktu, Syi'ah mengalami perpecahan sebagaimana Sunni juga mengalami perpecahan mazhab.

Muslim Syi'ah percaya bahwa Keluarga Muhammad (yaitu para Imam Syi'ah) adalah sumber pengetahuan terbaik tentang Qur'an dan Islam, guru terbaik tentang Islam setelah Nabi Muhammad, dan pembawa serta penjaga tepercaya dari tradisi Sunnah. Secara khusus, Muslim Syi'ah berpendapat bahwa Ali bin Abi Thalib, yaitu sepupu dan menantu Muhammad dan kepala keluarga *Ahlul Bait*, adalah penerus kekhalifahan setelah Nabi Muhammad, yang berbeda dengan khalifah lainnya yang diakui oleh Muslim Sunni. Muslim Syi'ah percaya bahwa Ali dipilih melalui perintah langsung oleh Nabi Muhammad, dan perintah nabi berarti wahyu dari Allah. Perbedaan antara pengikut *Ahlul Bait* dan Abu Bakar menjadikan perbedaan pandangan yang tajam antara Syi'ah dan Sunni dalam penafsiran Al-Qur'an, Hadits, mengenai Sahabat, dan hal-hal lainnya. Sebagai contoh perawi hadis dari Muslim Syi'ah berpusat pada perawi dari *Ahlul Bait*, sementara yang lainnya seperti Abu Hurairah tidak dipergunakan (Nasr, 2004: 682).

Tanpa memperhatikan perbedaan tentang khalifah, Syi'ah mengakui otoritas Imam Syi'ah (juga dikenal dengan *Khalifah Ilahi*) sebagai pemegang otoritas agama, walaupun sekte-sekte dalam Syi'ah berbeda dalam siapa pengganti para Imam dan Imam saat ini. Merupakan persoalan yang serius sebab mencari pemimpin kharismatik seperti Imam Khamaini, Syariaty dan Murtadha Mutahhari atau pun Alamah Thobathoba'I bukan perkara mudah di dunia Syiah yang telah terpecah-pecah dalam berbagai varian sekte Syiah Imamiah.

Doktrin Syiah

Dalam Syi'ah terdapat apa yang namanya *ushuluddin* (pokok-pokok agama) dan *furu'uddin* (masalah penerapan agama). Syi'ah memiliki Lima Ushuluddin (Nasr, 1989: 245), yaitu (1) Tauhid, bahwa Allah SWT adalah Maha Esa, (2) *Al-'Adl*, bahwa Allah SWT adalah Maha Adil, (3) *An-Nubuwwah*, bahwa kepercayaan Syi'ah meyakini keberadaan para nabi sebagai pembawa

berita dari Tuhan kepada umat manusia, (4) *Al-Imamah*, bahwa Syiah meyakini adanya imam-imam yang senantiasa memimpin umat sebagai penerus risalah kenabian, dan (5) *Al-Ma'ad*, bahwa akan terjadinya hari kebangkitan.

Dimensi ini merupakan sekumpulan ayat-ayat dalam Al-Quran yang menginformasikan bahwa Allah maha kuasa menciptakan segala sesuatu termasuk menciptakan Takdir.

- a. Dialah Yang Awal dan Yang Akhir ,Yang Zhahir dan Yang Bathin (QS. 57:3). Allah tidak terikat ruang dan waktu, bagi-Nya tidak memerlukan apakah itu masa lalu, kini atau akan datang). Dimensi ketuhanan ini merupakan sekumpulan ayat-ayat dalam al-Quran yang menginformasikan bahwa Allah maha kuasa menciptakan segala sesuatu termasuk menciptakan Takdir.
- b. Dia (Allah) telah menciptakan segala sesuatu dan sungguh telah menetapkannya (takdirnya) (QS. 25:2).
- c. Apakah kamu tidak tahu bahwa Allah mengetahui segala sesuatu yang ada di langit dan bumi. Sesungguhnya itu semua telah ada dalam kitab, sesungguhnya itu sangat mudah bagi Allah (QS. 22:70).
- d. Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya (QS. 5:17).
- e. Kalau Dia (Allah) menghendaki maka Dia memberi petunjuk kepadamu semuanya (QS 6:149).
- f. Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat (QS. 37:96).
- g. Dan hanya kepada Allah-lah kesudahan segala urusan (QS. 31:22).
- h. Allah yang menentukan segala akibat. Dia (Allah) telah menciptakan segala sesuatu dan sungguh telah menetapkannya (takdirnya) (QS. 25:2).

- i. Apakah kamu tidak tahu bahwa Allah mengetahui segala sesuatu yang ada di langit dan bumi. Sesungguhnya itu semua telah ada dalam kitab, sesungguhnya itu sangat mudah bagi Allah (QS. 22:70).
- j. Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya (QS. 5:17).
- k. Kalau Dia (Allah) menghendaki maka Dia memberi petunjuk kepadamu semuanya (QS. 6:149).
- l. Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat (QS. 37:96).
- m. Dan hanya kepada Allah-lah kesudahan segala urusan (QS. 31:22). Allah yang menentukan segala akibat. Nabi sama seperti muslimin lain.

I'tikadnya tentang kenabian (Mugniyah, 1992: 280) ialah: Jumlah nabi dan rasul Allah ada 124.000; Nabi dan rasul terakhir ialah Nabi Muhammad SAW; Nabi Muhammad SAW suci dari segala aib dan tiada cacat apa pun. Dialah nabi paling utama dari seluruh Nabi yang ada; Ahlul Baitnya, yaitu Ali, Fatimah, Hasan, Husain dan 9 Imam dari keturunan Husain adalah manusia-manusia suci. Al-Qur'an ialah mukjizat kekal Nabi Muhammad SAW. Sekte dalam Syi'ah. Syi'ah terpecah menjadi 22 sekte. dari 22 sekte itu, hanya tiga sekte yang masih ada sampai sekarang (Hasymi, 1987: 102).

Dua Belas Imam

Disebut juga Imamiah atau Itsna 'Asyariah (Dua Belas Imam); dinamakan demikian sebab mereka percaya yang berhak memimpin muslimin hanya imam, dan mereka yakin ada dua belas imam. Aliran ini adalah yang terbesar di dalam Syiah. Urutan imam di kalangan mereka yaitu sebagaimana dapat dilacak dalam literatur sejarah perdaban Islam yang sudah sangat populer di luar negeri maupun di dalam negeri, mereka itu (Hasan, 1982: 262), adalah:

- a. Ali bin Abi Thalib (600–661), juga dikenal dengan *Amirul Mukminin*.
- b. Hasan bin Ali (625–669), juga dikenal dengan *Hasan al-Mujtaba*.

- c. Husain bin Ali (626–680), juga dikenal dengan *Husain asy-Syahid*.
- d. Ali bin Husain (658–713), juga dikenal dengan *Ali Zainal Abidin*.
- e. Muhammad bin Ali (676–743), juga dikenal dengan Muhammad *al-Baqir*.
- f. Jafar bin Muhammad (703–765), juga dikenal dengan *Ja'far ash-Shadiq*.
- g. Musa bin Ja'far (745–799), juga dikenal dengan *Musa al-Kadzim*.
- h. Ali bin Musa (765–818), juga dikenal dengan *Ali ar-Ridha*.
- i. Muhammad bin Ali (810–835), juga dikenal dengan *Muhammad al-Jawadatau Muhammad at Taqi*.
- j. Ali bin Muhammad (827–868), juga dikenal dengan *Ali al-Hadi*.
- k. Hasan bin Ali (846–874), juga dikenal dengan *Hasan al-Asykari*.
- l. Muhammad bin Hasan (868—), juga dikenal dengan *Muhammad al-Mahdi*

Ismailiyah

Sedangkan pada sekte Imamamah yang lain, juga disebutkan Tujuh Imam. Dinamakan demikian sebab mereka percaya bahwa imam hanya tujuh orang dari 'Ali bin Abi Thalib, dan mereka percaya bahwa imam ketujuh ialah Isma'il. Urutan imam mereka (Hasan, 1982: 208), adalah:

- 1. Ali bin Abi Thalib (600–661), juga dikenal dengan *Amirul Mukminin*.
- 2. Hasan bin Ali (625–669), juga dikenal dengan *Hasan al-Mujtaba*.
- 3. Husain bin Ali (626–680), juga dikenal dengan *Husain asy-Syahid*.
- 4. Ali bin Husain (658–713), juga dikenal dengan *Ali Zainal Abidin*.
- 5. Muhammad bin Ali (676–743), juga dikenal dengan *Muhammad al-Baqir*.
- 6. Ja'far bin Muhammad bin Ali (703–765), juga dikenal dengan *Ja'far ash-Shadiq*.

7. Ismail bin Ja'far (721 – 755), adalah anak pertama Ja'far ash-Shadiq dan kakak Musa al-Kadzim.

Zaidiyah

Selain Syiah Ismailiyah, dapat pula sebutkan Lima Imam. Dinamakan demikian sebab mereka merupakan pengikut Zaid bin 'Ali bin Husain bin 'Ali bin Abi Thalib. Mereka dapat dianggap moderat karena tidak menganggap ketiga khalifah sebelum Ali bin Abi Thalib tidak sah. Urutan imam mereka (Syalabi, 1981: 199), adalah:

1. Ali bin Abi Thalib (600–661), juga dikenal dengan *Amirul Mukminin*.
2. Hasan bin Ali (625–669), juga dikenal dengan *Hasan al-Mujtaba*.
3. Husain bin Ali (626–680), juga dikenal dengan *Husain asy-Syahid*.
4. Ali bin Husain (658–713), juga dikenal dengan *Ali Zainal Abidin*.
5. Zaid bin Ali (658–740), juga dikenal dengan *Zaid bin Ali asy-Syahid*, adalah anak Ali bin Husain dan saudara tiri Muhammad al-Baqir.

Kontroversi tentang Syi'ah-Suni

Hubungan antara Sunni dan Syi'ah telah mengalami kontroversi sejak masa awal terpecahnya secara politis dan ideologis antara para pengikut Bani Umayyah dan para pengikut Ali bin Abi Thalib. Sebagian kaum Sunni menyebut kaum Syi'ah dengan nama Rafidhah, yang menurut etimologi bahasa Arab bermakna *meninggalkan* (Hanafi, 1981: 167). Dalam terminologi syariat Sunni, Rafidhah bermakna "mereka yang menolak *imamah* (kepemimpinan) Abu Bakar dan Umar bin Khattab, berlepas diri dari keduanya, dan sebagian sahabat yang mengikuti keduanya".

Sebagian Sunni menganggap *firqah* (golongan) ini tumbuh tatkala seorang Yahudibernama Abdullah bin Saba yang menyatakan dirinya masuk Islam, mendakwakan kecintaan terhadap *Ahlul Bait*, terlalu memuja-muji Ali bin Abu Thalib, dan menyatakan bahwa Ali mempunyai wasiat untuk

mendapatkan kekhalifahan. Syi'ah menolak keras hal ini. Menurut Syiah, Abdullah bin Saba' adalah tokoh fiktif. Apakah fiktif ataukah aktual, dalam tulisan ini tidak akan dilacak lebih jauh. Hal yang telah pasti adalah bahwa Syiah telah berkembang di beberapa negara termasuk di Indonesia, dengan muncul Ikataan Jamaah Ahlu Bait Indonesia (IJABI) dengan pemimpin KH. Jalaluddin Rakhmat, membuktikan bahwa Syiah di Indonesia memang adanya. KH. Jalaluddin Rakhmat, sebagai cendekaiwan Muslim yang pernah menjadi bagian dari Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang berdiri akhir tahun 1990 dengan Ketua Umum Pertama Prof. Dr. Ing. BJ. Habibie dan Pembina penasehat adalah mantan Presiden RI lima periode Soeharto.

Namun terdapat pula kaum Syi'ah yang tidak membenarkan anggapan Sunni tersebut. Golongan Zaidiyahmisalnya, tetap menghormati sahabat nabi yang menjadi khalifah sebelum Ali bin Abi Thalib. Mereka juga menyatakan bahwa terdapat riwayat-riwayat Sunni yang menceritakan pertentangan di antarapara sahabat mengenai masalah imamah Abu Bakar dan Umar. Persoalan makin serius dalam perdebatan dan percaturan keislaman bahkan politik dunia dan Indonesia ketika masuk dalam diskusi menegani imamam dan pengikut setia.

Sebutan Rafidhah oleh Sunni

Sebutan Rafidhah ini erat kaitannya dengan sebutan Imam Zaid bin Ali yaitu anak dari Imam Ali Zainal Abidin, yang bersama para pengikutnya memberontak kepada Khalifah Bani Umayyah Hisyam bin Abdul-Malik bin Marwan di tahun 121 H. Syaikh Abul Hasan Al-Asy'ari berkata: "Zaid bin Ali adalah seorang yang melebihkan Ali bin AbuThalib atas seluruh sahabat Rasulullah, mencintai Abu Bakar dan Umar, dan memandang bolehnya memberontak terhadap para pemimpin yang jahat. Maka ketika ia muncul di Kufah, di tengah-tengah para pengikut yang membai'atnya, ia mendengar

dari sebagian mereka celaan terhadap Abu Bakar dan Umar. Ia pun mengingkarinya, hingga akhirnya mereka (para pengikutnya) meninggalkannya. Maka ia katakan kepada mereka: "Kalian tinggalkan aku?" Maka dikatakanlah bahwa penamaan mereka dengan *Rafidhah* dikarenakan perkataan Zaid kepada mereka "*Rafadhtumuunii*" (Sadr, 1987: 198).

Sementara itu, pendapat Ibnu Taimiyah dalam "Majmu' Fatawa" (13/36) ialah bahwa Rafidhah pasti Syi'ah, sedangkan Syi'ah belum tentu Rafidhah; karena tidak semua Syi'ah menolak Abu Bakar dan Umar sebagaimana keadaan Syi'ah Zaidiyah. Abdullah bin Ahmad bin Hanbal berkata: "Aku telah bertanya kepada ayahku, siapa Rafidhah itu? Maka beliau (Imam Ahmad) menjawab: 'Mereka adalah orang-orang yang mencela Abu Bakar dan Umar' (Taymiyah, 1971). Pendapat yang agak berbeda diutarakan oleh Imam Syafi'i. Meskipun mazhabnya berbeda secara teologis dengan Syi'ah, tetapi ia pernah mengutarakan kecintaannya pada *Ahlul Bait* dalam *diwan asy-Syafi'i* melalui penggalan syairnya: "Kalau memang cinta pada Ahlul Bait adalah Rafidhah, maka ketahuilah aku ini adalah Rafidhah" (Syaltut, 1981: 198). Perdebatan yang semula berkisar pada masalah-masalah politik akhirnya berkembang pada masalah-masalah akidah umat Islam. Bahkan, perdebatan mengenai politik tidak terlepas dari masalah-masalah keyakinan yang mendasari umat Muslim di seluruh dunia dan Indonesia pada khususnya. Di sinilah sebenarnya persoalan Syiah bisa dikatakan menjadi sangat serius sampai sekarang.

PERGOLAKAN POLITIK SYIAH DAN SUNI

Secara ringkas, dalam bagian ini hendak dijelaskan perbedaan antara Syiah dan Sunni dalam kajian keislaman. Sejarah syi'ah dan Sunni lebih bernuansa politis karena perbedaan utamanya: Syiah meyakini bahwa khalifah Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad mestinya Ali bin Abu

Thalib. Sementara itu, berbeda dengan Sunni yang menyepakati Abu Bakar, Umar bin Khatab, Utsman bin Affan kemudian Ali bin Abi Thalib (Syalabi, 1982: 202). Secara bahasa, Sunni dan Syi'ah artinya sama: mengikuti. Sunni atau sunah berarti perilaku atau rasulullah. Syiah berarti mengikuti, maksudnya mengikuti rasul. Oleh karena itu, antara Syiah dan Sunni memiliki makna yang sama, yakni sama-sama pengikut rasul. Jadi, sebenarnya tidak ada masalah di antara keduanya, kecuali masalah "sikap politik" yang sudah dijelaskan tadi.

Seorang peneliti dan pengamat asal UIN Jakarta, Dr Fuad Jabali mengatakan bahwa soal Syiah dan Suni sebenarnya pertarungan Timur Tengah, bukan Islam secara keseluruhan. Dengan demikian persoalannya sangat politis. Sebagaimana dikatakan dalam Republika.co.id, JAKARTA, 11 Januari 2012: "Pertarungan paham hubungan Sunni-Syiah hanyalah warisan sejarah Sunni akan kebencian Syiah di Timur Tengah, dan begitu pula sebaliknya bagi Syiah". Hal itu disampaikan Dosen Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Jakarta, Dr. Fuad Jabali bahwa paham Islam Sunni-Syiah di Indonesia bagian dari pendidikan sejarah.

"Masa lalu dan bagian sejarah itu harus dinegosiasikan jangan ditelan mentah-mentah, dan mengakui bahwa itulah bagian keberagaman Islam di Indonesia," ujarnya. Karena kebencian Sunni-Syiah adalah bagian sejarah dari Muawiyah dan kelompok Ali, dan itu terus diturunkan ke dakwah Islam termasuk di Indonesia.

"Apa yang terjadi pada Islam di Timur Tengah maka akan terjadi pula di umat Islam Indonesia," jelasnya. Sehingga kebencian Islam Sunni Indonesia telah lama terideologisasi dan terstigma terhadap Syiah, dengan membentuk istilah kesesatan bagi paham Syiah.

Kemunduran umat Muslim sudah disabdakan oleh Rasul Muhammad saw, sampai beliau menyabdakan bahwa akan muncul dalam generasi umat muslim yang tidak bertemu Nabi Muhammad saw namun memiliki keimanan sebagaimana Nabi Muhammad saw risalahkan. Generasi ini yang kemudian disebut sebagai generasi yang lebih baik dari sahabat. Sabda tersebut tidak menyebutkan generasi tersebut adalah satu generasi saja, namun disebutkan sebagai generasi yang tidak bertemu dengan Nabi Muhammad saw. Khalifah Usman yang meninggal karena dibunuh merupakan perjalanan sejarah di mana Nabi Muhammad saw pernah bersabda bahwa akan terjadi fitnah setelah Nabi Muhammad saw meninggal. Di sini, mulai titik pertenggaran yang sebenarnya bersifat politik, tetapi dalam perkembangan sejarah Islam kemudian menjadi sebuah pertenggaran yang sifatnya seakan-akan teologis. Hal yang teologis kemudian mengarah pada hal-hal yang sifatnya benar dan salah atas keyakinan seseorang atau pun komunitas Muslim.

Dengan terbunuhnya Khalifah Usman menimbulkan fitnah bahwa pembunuhnya berasal dari kelompok Ali bin Abu Thalib. Hal seperti terus saja berkembang di masa pemerintahan khalifah Ali bin Abu Thalib sampai terjadi peperangan di antara sesama muslim dalam perang Shiffin. Peperangan yang memakan korban sesama kaum muslim sepeninggal Nabi dan tiga khalifah sebelumnya. Dampak dari peperangan yang terjadi setelah meninggalnya Nabi dan para khalifah sebelum Ali menyebabkan sekte-sekte atau aliran dalam politik (yang kemudian) dikenal sebagai aliran teologis terus berkembang dan mewarnai perdebatan dalam kajian islam di Indonesia (Ismail, 1994: 199).

Perpecahan umat Islam kian terasa setelah fitnah ini ternyata tidak bisa dihilangkan, sampai terjadi pembunuhan terhadap khalifah Ali bin Abu Thalib di saat khalifah sedang menjadi imam shalat. Khalifah keempat pun (Ali bin Abi Thalib) menjadi sasaran pembunuhan kelompok yang tidak pusa

secara politik terhadap khalifah. Dengan meninggalnya khalifah Ali bin Abi Thalib kondisi umat Islam semakin karut marut dalam tradisi peperangan dan saling tikam diantara sesama sahabat rasul dan para pengikut khalifah Ali bin Abi Thalib dan para penentangannya (Shidiqi, 1989: 122).

Dalam kaitannya dengan Ali Bin Abi Thalib, sebagian kaum Syiah menyebutnya bahwa Allah telah memberikan otoritas atas menantu Nabi Muhammad, sebagai manusia terpilih yang akan melanjutkan kenabian Rasulullah Muhammad SAW. Namun di dalam sejarahnya, ternyata sejak pertempuran Syiffin terjadilah fitnah besar di kalangan Muslim. Oleh karena itu, Allah swt membukakan pintu fitnah tersebut dapat diketahui dengan tidak meninggalnya khalifah Ali bin Abu Thalib dalam pembunuhan tersebut. Pelakunya dapat diketahui oleh jamaah. Namun karena laka dari percobaan pembunuhan yang gagal tersebut akhirnya khalifah Ali bin Abu Thalib meninggal.

Kepemimpinan umat Islam selama kekhalifahan sampai ke khalifah Ali bin Abu Thalib dari Nabi Muhammad saw, dijalankan oleh khalifah yang dipilih secara musyawarah. Setelah khalifah Ali bin Abu Thalib meninggal tanpa ada musyawarah terlebih dahulu dari pemimpin-pemimpin dan umat Muslim, Umayyah mengangkat dirinya sebagai khalifah menggantikan khalifah Ali bin Abu Thalib. Dinasti Umayyah ini menjadi dinasti yang penuh dengan pergolakan politik, sebab terdapat banyak sekte politik yang dibungkus dalam kerangka teologis yang berdampak pada kemunduran umat Islam (Hasan, 1971: 209). Penduduk Makkah setelah prosesi penguburan khalifah Ali bin Abu Thalib bermusyawarah dan mengangkat Hasan bin Ali bin Abu Thalib sebagai khalifah. Adanya dua kekhalifahan dalam umat Islam terjadi pertama kali pada masa ini, masa ini adalah masa di mana mereka masih bertemu dengan Nabi Muhammad saw, dan ternyata pada masa ini fitnah menjadi lebih besar dengan dilakukannya penyerangan oleh Muawiyah

ke makkah, sehingga Makkah yang disebut sebagai tanah haram telah dilanggar sendiri oleh umat Islam.

Perseteruan dua khalifah ini tidak berhenti ketika khalifah Hasan bin Ali bin Abu Thalib berangkat menuju Syam untuk menerima baiat penduduk Syam namun diperangi oleh prajurit Muawiyah hingga rombongan khalifah Hasan bin Ali bin Abu Thalib meninggal bersama khalifah Hasan bin Ali bin Abu Thalib dalam peperangan tersebut. Peperangan ini sangat terkenal yang menjadi bagian dalam sejarah tradisi Syiah tentang tragedi Karbala, yang sampai saat ini diperingati sebagai peristiwa akbar para pengikut Imam Hasan, putra Ali bin Abi Thalib dalam pertempuran (Hanafi, 1972: 133). Setelah itu, kekhalifahan di Makkah diteruskan dengan diangkatnya Husein bin Ali bin Abu Thalib menjadi Khalifah dan hal ini masih tidak diakui oleh Muawiyah yang kemudian kekhalifahannya diberikan ke pada anaknya. Muawiyah pun kemudian menyerang Makkah dan membunuh khalifah Husein bin Ali bin Abu Thalib, pengikut, menawan keluarga, dan beberapa kerabat yang masih hidup.

Dengan peristiwa terbunuhnya Ali dan tersingkapnya tabir pembunuhan, di sana terlihat kekhalifahan tunggal dari Muawiyah, dalam perjalanan waktu kekhalifahan dapat direbut dan terbentuk lebih dari satu kekhalifahan yang terbesar adalah kekhalifahan Abbasiyah, kemudian kalah perang dan diganti kekhalifahan yang terbesar adalah Usmaniyah sampai kekhalifahan Usmaniyah di Turki yang dibubarkan dan berganti dengan sistem pemerintahan Parleментар. Dan, kekhalifahan ditempatkan sebagai lembaga di bawah kepresidenan, oleh Presiden Kemal Pasha Attatruk dalam lembaga *dinniyah* (Hasymi, 1989: 132).

Usaha untuk mengembalikan sistem khalifah terus dijalankan namun tidak berhasil mendapatkan suara dari seluruh negara yang berpenduduk

muslim. Peperangan atau pembunuhan atau pemberontakan tidak hanya terjadi dalam sistem kekhalifahan. Sistem kerajaan, presidensial, dan parlementer juga memiliki sejarah pertumpahan darah dalam proses kepemimpinannya. Sejak kekhalifahan Muawiyah dan Abbasiyah, pertempuran demi pertempuran di antara sesama umat Islam sering terjadi, bahkan rebutan soal siapa sebenarnya khalifah terus diperdebatkan sampai sekarang, termasuk oleh Hizbut Tahrir. Hizbut Tahrir dengan pimpinan Taqiyuddin an nabhani bergegas menggelorakan perlunya sistem *khilafah islamiyah* di seluruh dunia. Akan tetapi, agaknya berbeda dengan konsepsi khalifah dalam Syiah, sebab Syiah mengkonsepsikan khalifah adalah persoalan *khalifah ruhiyah* atau spiritual, bukan sekedar sistem kenegaraan.

TENTANG AHLUL BAIT

Dalam al Quran yang menyebut '*ahlul bait*', jika diteliti akan kita temukan sekurang-kurangnya ada tiga ayat dan 3 surat. Seperti dijelaskan dalam karya Allamah Thobathobai (1992: 122).

1. QS. 11:73: Para Malaikat itu berkata: "Apakah kamu merasa heran tentang ketetapan Allah? (Itu adalah) rahmat Allah dan keberkahan-Nya, dicurahkan atas kamu, hai ahlulbait. Sesungguhnya Allah Maha Terpuji lagi Maha Pemurah". Ayat ini jika dikaitkan dengan ayat sebelumnya, maka makna '*ahlulbait*' adalah isteri dari Nabi Ibrahim.
2. QS. 28:12: Dan Kami cegah Musa dari menyusur kepada perempuan-perempuan yang mau menyusukan(nya) sebelum itu; maka berkatalah Saudara Musa: 'Maukah kamu aku tunjukkan kepadamu '*ahlulbait*' yang akan memeliharanya untukmu, dan mereka dapat berlaku baik kepadanya? Ayat ini jika dikaitkan dengan ayat

sebelumnya, maka makna 'ahlulbait' adalah Ibu Nabi Musa As. atau ya Saudara Nabi Musa As.

3. QS. 33:33: "... Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu 'ahlulbait' dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya". Ayat ini jika dikaitkan dengan ayat sebelumnya QS. 33: 28, 30 dan 32, maka makna ahlulbait adalah para isteri Nabi Muhammad SAW. Sedangkan sesudah ayat 33 yakni QS. 33:34, 37 dan 40 penggambaran *ahlulbait*-nya mencakup keluarga besar Nabi Muhammad SAW, isteri plus anak-anak beliau.

Kita dapat membaca catatan kaki dari kitab al Quran dan Terjemahannya yang diterbitkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia, maka *ahlul bait* yaitu hanya ruang lingkup keluarga rumah tangga RASULULLAH MUHAMMAD SAW. Dan, jika dikaitkan dengan makna ketiga ayat di atas, maka ruang lingkup *ahlul bait* tersebut dapat diperluas menjadi:

1. Kedua orang tua Saidina Muhammad SAW, sayangnya kedua orang tua beliau ini di saat Syaidina Muhammad SAW diangkat sebagai 'nabi' sudah meninggal terlebih dahulu.
2. Saudara kandung Syaidina Muhammad SAW, tapi sayangnya saudara kandung beliau ini tidak ada karena beliau 'anak tunggal' dari Bapak Abdullah dengan Ibu Aminah.
3. Isteri-isteri beliau.
4. Anak-anak beliau baik perempuan maupun laki-laki. Khusus anak lelaki beliau, sayangnya tak ada yang hidup sampai anaknya dewasa, sehingga anak lelakinya tidak meninggalkan keturunan.

Seandainya ada anak lelaki beliau yang berkeluarga, ada anak lelaki pula, maka masalah pewaris tahta '*ahlul bait*' akan semakin seru. Inilah salah satu mukjizat, mengapa Nabi Muhammad SAW tidak diberi oleh Allah SWT anak

lelaki sampai dewasa dan berketurunan. Pasti, perebutan tahta *ahlul bait*-nya dahsyat jadinya.

Persoalan kemudian muncul, bagaimana tentang pewaris tahta 'ahlul bait' dari Bunda Fatimah? Ya, jika merujuk pada QS. 33:4-5, jelas bahwa Islam tidak mengambil garis nasab dari perempuan kecuali bagi Nabi Isa Al Masih yakni bin Maryam. Lalu, apakah anak Bunda Fatimah dengan Saidina Ali boleh kita nasabkan kepada Bunda Fatimah, ya jika merujuk pada al Quran tidak bisalah. Kalaupun kita paksakan, bahwa anak Bunda Fatimah juga ahlul bait, maka karena kita mau mengambil garis dari perempuannya (Bunda Fatimah), seharusnya pemegang waris tahta ahlul bait diambil dari anak perempuannya seperti Zainab, bukan Hasan dan Husein sebagai penerima warisnya. Jadi tidak sistem nasab itu berzig-zag, setelah nasab perempuan lalu lari kembali ke nasab laki-laki. Bagaimana dengan Ali bin Abi Thalib, anak paman Nabi Muhammad SAW? Ya, jika merujuk pada ayat-ayat *ahlul bait*, pastilah beliau bukan termasuk kelompok *ahlul bait*. Jadi, anak Ali bin Abi Thalib baik anak lelakinya maupun perempuan, otomatis tidaklah dapat mewarisi tahta '*ahlul bait*'.

Kesimpulannya, dari tulisan di atas dapat dikatakan bahwa yang dikatakan sebagai pewaris tahta '*ahlul bait*' yang terakhir hanyalah bunda Fatimah, sementara anaknya Saidina Hasan dan Husein bukan lagi pewaris dari tahta *ahlul bait*. Oleh karena itu, jika Syaidina Hasan dan Husein saja bukan *ahlul bait*, pastilah anak-anaknya otomatis bukan pewaris *ahlul bait*. Dengan demikian, dapat kita tutup perdebatan masalah ini, karena pihak-pihak yang mengklaim mereka keturunan *ahlul bait* itu sebenarnya secara kitabiah, jika kita sepakat dengan istilah al-Quran di atas, sudah tidak ada lagi. Namun sebagai peristiwa politik antara Syiah dan Sunni, perdebatan tentang *ahlul bait* tentu akan terus berkembang di masyarakat Islam (Shadiq, 1992: 101).

SYIAH DI INDONESIA

Awal Perebutan Pengaruh Syiah-Sunni di nusantara (TEMPO.COM, Jakarta- Penyerangan terhadap warga Syiah di Sampang pada 26 Agustus 2012) meletupkan kembali selentingan soal perbedaan Syiah dengan Sunni. Menteri Agama Suryadharma Ali dan organisasi massa seperti Nahdlatul Ulama (NU) menegaskan konflik di Sampang bukan persoalan antara Sunni dengan Syiah. Namun, seperti apa perebutan pengaruh antara Syiah dan Sunni di nusantara? A. Hasjmy (1983) dalam buku *Syi'ah dan Ahlussunnah: Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara, 1989*; menulis perebutan pengaruh antara Syiah dan Sunni (atau Ahlussunnah) sudah terjadi sejak Kerajaan Islam Peureulak (840-1292) di Nanggroe Aceh Darussalam. "Kerajaan Islam Peureulak pada mula berdirinya dipengaruhi dan dikuasai oleh orang-orang dari aliran politik Partai Syiah," Menurut A. Hasymi, untuk mengimbangi pengaruh Syiah, Daulah Abbasiyah mengirim misi ke Peureulak secara rahasia. "Dengan ketekunan dan kecakapan berdakwah, mereka (misi Daulah Abbasiyah) berhasil mengumpulkan pengikutnya di Peureulak," tulis A. Hasjmy. Akibat perebutan pengaruh itu, pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Saiyid Maulana Abbas (Sultan Peureulak III) yang memerintah pada 888-913 meletuslah pemberontakan kelompok Sunni. Pemberontakan berlangsung selama dua tahun sebelum akhirnya diredam.

Pada akhir masa Sultan Alaidin Maulana Ali Mughaiyat Syah (915-918) pecah lagi pemberontakan. Kelompok Sunni menang. Berakhirlah pemerintahan kelompok beraliran Syiah. Gantinya muncul pemerintahan Dinasi Makhdum Johan dari Sunni. A. Hasymi menulis, "Rahasia kemenangan aliran Ahlussunnah yaitu mereka mendasarkan kekuatannya pada penduduk asli. Mereka mencalonkan salah seorang bangsawan penduduk asli untuk

menjadi sultan. Sehingga setelah mereka mencapai kemenangan diangkatlah Meurah Abdul Kadir menjadi Sultan Peureulak dengan gelar Sultan Makhdum Alaidin Malik Abdul Kadir Syah Johan.”

Setelah digulingkan, orang-orang Syiah tidak tinggal diam. “Mereka terus mengadakan gerakan di bawah tanah,” tulis A. Hasjmy. Kelompok Syiah pun melakukan pemberontakan selama empat tahun terhadap Dinasti Makhdum Johan. Demikian noktah sejarah tentang Syiah yang dapat kita baca dari seorang sejarawan Muslim Indonesia asal Nanggroe Aceh Darussalam, bahwa Syiah di Indonesia sebenarnya tidak lepas dari persoalan politik. Sementara itu, dalam Rapat Kerja Nasional tahun 1984, Majelis Ulama Indonesia (MUI) merekomendasikan Tentang Syi’ah dan Sunni sebagai berikut: Paham Syi’ah mempunyai perbedaan pokok dengan mazhab Sunni (*Ahlu Sunnah Wal Jamah*), di antaranya: Syi’ah menolak hadis yang tidak diriwayatkan oleh *ahlu bait* (keluarga Nabi), sedangkan Sunni tidak membeda-bedakan asalkan hadis itu asalkan memenuhi syarat ilmu Mustalah Hadis; Syi’ah memandang “Imam” itu *ma’sum* (orang suci), sedangkan Sunni memandangnya sebagai manusia biasa yang tidak luput dari kekhilafan (kesalahan); Syi’ah tidak mengakui Ijma’ tanpa adanya “Imam”, sedangkan Sunni mengakui Ijma’ tanpa mensyaratkan ikut-sertanya “Imam” (MUI, Rapat Kerja Nasional, 1984).

Di negara Indonesia, setelah Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945 telah berganti sistem 2 kali, dan terjadi pemberontakan sebanyak lebih dari 2 kali. Setelah Orde Baru pergantian kekuasaan juga tidak lepas dari kekerasan dan hilangnya nyawa manusia, seperti pada peristiwa semanggi, DOM Aceh, pemberontakan OPM Papua, Referendum Timur-Timur, dan lain-lain. Negara ini diberikan kepada yang ingin berkuasa juga berakibat salah, diberikan kepada yang diberi kuasa juga menimbulkan konflik. Semoga Indonesia akan menghasilkan Pemimpin Negara yang bisa membawa

Indonesia kedalam cita-cita negara yang diberi Keselamatan dan Kesejahteraan, seperti Ir. Sukarno pernah berpidato dalam sambutannya pada pembukaan Konstituante yang berjudul “Res Publica”, untuk kepentingan bersama (Alfian, 1982: 202).

Sedangkan dalam perspektif lainnya, Syiah memandang bahwa menegakkan kepemimpinan atau pemerintahan (imamah) termasuk rukun agama, sedangkan Sunni memandang dari segi kemaslahatan umum, dengan tujuan imamah untuk menjamin dan melindungi dakwah dan kepentingan umat. Syiah pada umumnya tidak mengakui kekhalifahan Abu Bakar, Umar, dan Utsman, sedangkan Sunni mengakui keempat *Khulafa' Rasyidin* (Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali bin Abi Thalib). Diperkirakan jumlah Syiah 10-15% dari keseluruhan umat Islam dunia. Kaum Syiah terbesar ada di Iran dan Irak.

Persamaan dan Perbedaan Sunni-Syiah

Dalam pemberitaan TEMPO.COM, Jakarta terbaru edisi September 2012, menyebutkan: Dalam pengantar buku *Islam Syiah, Asal Usul dan Perkembangannya, 1981*, yang ditulis oleh Allamah M.H. Thabathaba'i, profesor studi Islam di Universitas George Washington Amerika Serikat (Nasr, 1981: 79), mengatakan ada lima prinsip agama atau ushuluddin Islam Syiah, yaitu (a) *Tauhid*, yakni kepercayaan kepada keesaan Ilahi, (b) *Nubuwat*, yakni kenabian, (c) *Ma'ad*, yakni kehidupan akhirat, (d) *Imamah* atau keimanan, yakni kepercayaan adanya imam-imam sebagai pengganti nabi, (e) Adil atau Keadilan Ilahi.

Menurut Nasr, dalam tiga prinsip dasar, yakni Tauhid, Nubuwat, dan Ma'ad, baik Sunni maupun Syiah bersepakat. Hanya dua prinsip dasar yang lain, yakni Imamah dan Keadilan, mereka berbeda.

Bagi Sunni, menurut profesor studi Islam yang lahir di Iran dan beragama Islam ini, sebagaimana dibawa oleh nabi ke dunia ini, mencapai masyarakat Sunni lewat para sahabatnya. Yang terkenal antara lain Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali. Juga beberapa yang lainnya seperti Anas, Salman, dan selama generasi-generasi berikutnya melalui para ulama dan sufi. Namun, bagi masyarakat Syiah, *barokah* al-Quran itu sampai kepada mereka, terutama melalui Ali dan *ahlul bait* (diterjemahkan dalam buku ini sebagai anggota keluarga/rumah tangga Nabi). "Kecintaan yang dalam terhadap Ali dan keturunannya, melalui Fatimah, inilah yang membuat terjadinya kekurangan perhatian terhadap, bahkan pengabaian sahabat-sahabat yang lain, dalam Islam Syiah," ujar Nasr. Bagi kebanyakan umat Islam yang mendukung *khulafa rasyidun*, Nasr menambahkan, para nabi mencerminkan warisan nabi dan merupakan penyampaian risalahnya kepada generasi-generasi berikut.

"Pada masyarakat Muslim awal, para sahabat menempati kedudukan yang terhormat dan di antara mereka, empat khalifah pertama berdiri tegak sebagai kelompok yang menonjol," ujar dia. "Melalui sahabat-sahabatlah, hadits (ucapan-ucapan) dan sunnah (cara hidup) nabi sampai ke generasi kedua kaum Muslimin. Namun bagi Syiah yang memusatkan pada masalah walayat dan menekankan kandungan batiniah risalah kenabian, menurut Nasr, melihat pada diri Ali dan *Ahlul Bait* Nabi sebagai satu-satunya saluran penyampaian risalah Islam yang asli. Walaupun secara paradoks, mayoritas keturunan nabi menganut Islam Sunni dan terus berlaku seperti itu hingga sekarang," kata Nasr.

Karena itu, menurutnya, walaupun kebanyakan kepustakaan hadis dalam Syiah dan Sunni sama, tetapi mata rantai penyampaian dalam berbagai tahap tidaklah sama.

Kasus Sampang: Bukan Masalah Benturan antara Ajaran Syiah dan Sunni

MENGENAI KONFLIK yang menimpa kaum Syiah di Sampang Madura, sebagaimana diberitakan *SURABAYA, Jaringnews.com, September 2012*, Rais Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) KH.A. Hasyim Muzadi, menilai bahwa ajaran Syiah sebenarnya lebih Islam daripada (aliran) Ahmadiyah. Oleh karena itu, menurutnya, kasus konflik yang melibatkan penganut Syiah dan Sunni di Sampang perlu disikapi secara arif. "Kita jangan (mudah) mengatakan Syiah itu sesat, karena justru akan memunculkan kekerasan, padahal Syiah itu lebih Islam daripada Ahmadiyah. Syiah itu masih (bagian dari) Islam," kata Hasyim, saat menjadi pembicara di acara Halal Bihalal dan Seminar Kebudayaan, di Kantor PWNU Jawa Timur, Sabtu (8/9) siang.

Hasyim menegaskan, penyelesaian kasus konflik tersebut tidak perlu bantuan pihak luar, apalagi hingga dilaporkan ke Komisi Hak Asazi Manusia (HAM) dan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). "Ini sebetulnya bisa diselesaikan oleh para ulama di Sampang sendiri," ujarnya. Ia beralasan, pada dasarnya kasus Sampang ini bukan masalah benturan antara ajaran Syiah dan Sunni. Sebab, selama ini di Indonesia antara Syiah dan Sunni tidak pernah punya sejarah berkejolak cukup parah seperti yang terjadi di Sampang itu. Dia mencontohkan, keberadaan Syiah dan Sunni di Bangil Pasuruan, Bandung, serta di beberapa daerah lain. Pertanyaannya, akankah pertempuran yang terjadi antara syiah dan Sunni di Sampang Madura akan menjalar ke daerah lain yang juga memiliki kaum syiah di Indonesia? Lantas jika persoalan akidah tidak terdapat masalah, mengapa harus terus menerus dipersoalkan, bukankah antara sesama umat Islam seharusnya tetap bersatu

dalam hak hubungan sosial kemanusiaan dan tradisi berpolitik agar bangsa ini semakin sejahtera, adil dan merdeka? Jika persoalan-persoalan politik senantiasa dikaitkan dengan masalah akidah maka bukan hal yang tidak mungkin akan terus terjadi perselisihan sebab akan dicari kelompok yang dianggap paling sempurna dan paling benar, sementara yang lain adalah sesat.

Menurut Muzadi, Syiah dan Sunni hanya dipakai sebagai motif konflik. “Sebab, isu agama itu lebih mudah memancing reaksi. Kalau yang dipakai isu lain pasti tidak akan laku,” tandasnya. Membaca apa yang terjadi di Indonesia mengenai Syiah dan Sunni pada umumnya dapatlah dikatakan sebagai sebuah pertarungan politik, sekalipun baru menyeruak kepermukaan dalam dua tahun belakangan. Posisi Syiah tidak terlampaui dikhawatirkan ketika tidak bergerak ke wilayah teologis, sebab memang yang berbeda dalam memahami prinsipnya sebenarnya persoalan politik, bukan teologis. Di sinilah kita harus berhati-hati membaca persoalan Syiah dan Sunni yang belakangan menjadi isu politik yang bisa dikatakan cukup sensitif, apalagi dengan peristiwa konflik kekerasan yang muncul di beberapa daerah seperti Sampang, Madura, Lombok, Bandung, dan Makassar.

Daftar Bacaan

Hanafi, A. 1981. *Ilmu Kalam/Teologi Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hasyimi, A. 1989. *Syiah dan Serajahnya*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hasyimi, A. 1984. *Sejarah Syiah di Dunia Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hasyim, A. 1989. *Syi'ah dan Ahlussunnah: Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hasyim, A. 1987. *Syiah dan Perkembangannya*. Jakarta: Bulan Bintang.

Abu Zahrah, Muhammad. 1965. *Imam Syafi'i: Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah*. Jakarta: Pustaka.

- Baqir al Sadr, Muhammad. 1989. *Syiah dan Suni dalam Perdebatan*. Bandung: Mizan.
- Baqir al Sadr, Muhammad. 1987. *Syiah dan Perkembangannya*. Bandung: Mizan.
- Ismail, Faisal. 1994. *Percikan Sejarah Peradaban Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Ibrahim Hasan, Hasan. 1982. *Sejarah Peraban Islam*.
- Taimiyyah, Ibnu. 1956. *Ash-Sharimul Maslul 'Ala Syatimir Rasul*. Beirut.
- Ja'far Shadiq, Muhammmad. 1991. *Lentera Pencerahan, terjemahan*. Bandung: Mizan.
- MUI, Rapat Kerja Nasional, 1984.
- Jawad Mugniyah, Syaikh. 1992. *Fikih Lima Mazhab*. Bandung: Pustaka.
- REPUBLIKA.CO.ID, JAKARTA, 11 Januari 2012.
- SURABAYA, Jaringnews.com, September 2012.
- Shidiqi, Nurouzaman. 1989. *Sejarah Islam*. Yogyakarta: UIN Press.
- Syalabi, Ahmad. 1981. *Sejarah kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Syaltut, Syaikh Mohammad Mahmoud. 1981. *Akidah Islam dan Sejarahnya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasr, Sayyid Hosein. 1989. *Filsafat Islam dan Pekermbangannya*. Bandung: Pustaka Salman.
- Nasr, Sayyid Hosein. 2004. *Ensiklopedia Dunia Islam*. Bandung: Mizan.
- Thabathaba'i, Allamah. 1981. *Islam Syiah, Asal-usul dan Perkembangannya*. Bandung: Pustaka.
- Taymiyyah, Ibnu. 1971. *Al Fatawa, Jilid III*, Beirut.
- Alfian, Teuku Ibrahim.1982. *Sejarah Aceh dalam Perjuangan Indonesia*. Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM.
- TEMPO.COM, Jakarta26 Agustus 2012.

BAB IX

PENUTUP: MENJADIKAN AGAMA SEBAGAI KAJIAN SOSIOLOGIS

Setelah kita kaji tentang agama sebagai topik utama dan dikaitkan dengan radikalisme khususnya di Indonesia, kita agaknya tidak bisa lagi menempatkan agama hanya sekedar sebagai “norma” dan pemahaman atas norma yang tersedia dalam kitab suci para nabi dan dianut para umatnya. Kita harus pula menempatkan agama dalam perspektif sebagai agensi-agensi perubahan sosial yang penting kehadirannya; sekaligus kita harus menempatkan agama dalam wilayah yang harus turut bertanggung jawab dalam memberikan jawaban atas adanya krisis nasional bahkan krisis internasional tentang kemanusiaan dan peradaban, yang menimbulkan pertempuran dan kekerasan massal.

Disitulah pentingnya menghadirkan agama dalam persepektif sosiologi harus dilakukan, apalagi di Indonesia yang menganut mayoritas agama Abraham (Islam) yang memiliki jamaah, kitab suci, para nabi, dan janji hari akhir. Perspektif sosiologi dalam mengkaji agama diharapkan mampu memberikan sumbangan pada agama-agama yang ada di Indonesia untuk turut memecahkan berbagai persoalan sosial yang telah akut di Indonesia. Sebagai negeri beragama, bahkan paling semangat dalam beragama, seperti dikemukakan oleh John Storey dan Glock, (2010) bahwa Indonesia

merupakan negeri yang memiliki aktivitas dan semangat beragama mencapai 99 % sementara yang menyatakan tidak beragama hanya mencapai 1 %. Hal ini tentu harus berimplikasi pada adanya aktivitas yang didorong oleh semangat beragama, bahkan jika di kalangan mayoritas umat Islam maka berdasarkan kerangka normatif dan implikasi dari norma Islam yang diyakini.

Berbagai persoalan bangsa seperti tingkat korupsi yang demikian tinggi, mencapai tingkatan ketiga di kawasan Asia Pasifik, kekerasan berdimensi keagamaan demikian marak, yang berdampak pada adanya sikap intoleran, diskriminasi dan anti pluralism, kemiskinan yang akut mencapai 34 % seluruh penduduk nasional yang jumlahnya mencapai 240 juta, dan masalah kebodohan yang terus melanda karena penduduk yang tidak dapat bersekolah di tingkat menengah atas dan perguruan tinggi mencapai 35 %, dan penambahan penduduk yang tidak produktif mencapai jumlah yang demikian besar 29 % total penduduk nasional, ditambah lagi dengan pengangguran terselubung dan pengangguran absolut mencapai 24 % total penduduk (Kompas, 13, September 2013).

Dari jumlah persoalan nasional yang tersebar di setiap level masyarakat, peran aktif dari agama-agama sebagai agensi transformasi sosial dan respons atas persoalan tersebut harus menjadi tanggung jawab sosial keagamaan. Di sini letak pentingnya mendudukkan agama dalam perspektif sosiologi, bukan sekedar menempatkan agama sebagai sekumpulan norma yang harus diyakini kehadirannya. Agama harus hadir sebagai “pembawa obor” penerang dalam kegelapan bangsa. Agama tidak boleh hadir hanya sebagai penambah penderitaan hidup karena penuh dengan aturan dan dogma yang tidak dipahami sebagaimana konteks sosial yang melingkarinya. Agama tidak boleh hadir dalam ruang yang kosong bagaikan tidak melihat persoalan hidup umatnya. Inilah agama yang sebenarnya akan bermakna secara kritis dan transformatif dalam kehidupan umat beragama secara keseluruhan.

Kajian sosiologi agama tentang radikalisme sebagai tema utama buku ini juga memberikan bukti lain bahwa norma agama (teks keagamaan) ternyata yang demikian santun, bijaksana dan mengajarkan kesejahteraan serta kebajikan kepada semua pihak dapat pula dipahami dan berimplikasi negatif pada sesama umat beragama. Berbagai macam tindakan kekerasan yang dilakukan umat beragama disinyalir sebagai dampak dari pemahaman keagamaan yang sifatnya dogmatif dan tekstualis, bukan menghadirkan teks agama dalam konteks sosial yang telah berubah dan terus akan berubah. Oleh karena itu, fenomena radikalisme yang dalam lima tahun terus berkembang di Indonesia benar-benar harus menjadi peringatan kaum agamawan, akademisi, aktivis gerakan perdamaian, dan gerakan antar agama (antariman) sebagai persoalan yang memang harus dicarikan alternatif penyelesaiannya.

Radikalisme agama memang akan selalu hadir di tengah masyarakat beragama, baik dalam masyarakat agama yang berpaham konservatif, primitif, sampai dengan masyarakat agama yang berpaham modernis, bahkan post-modernis. Dalam beberapa katagori sosiologi masyarakat, fenomena radikalisme agama merupakan fenomena sosial yang bisa dikatakan sebagai “bagian tak terpisahkan” dari umat beragama. Namun, yang harus dibedakan adalah adanya pemahaman radikalisme dalam maknanya yang negatif, yakni tindakan kekerasan atas kelompok agama lain atau kekerasan yang dialamatkan pada penganut agama lain karena dianggap tidak layak masuk sorga dan dianggap menganut agama setan. Radikalisme agama sebagaimana dikemukakan oleh seorang Teolog asal Jerman, Olaf Schumann merupakan fenomena yang biasa sebagai bentuk ekspresi keagamaan yang lahir dari dalam dirinya sendiri untuk bertahan pada keyakinan agamanya kemudian menjalankan keyakinan keagamaan seperti yang tertera dalam teks suci. Keyakinan semacam itu adalah bentuk radikal yang positif, dan harus dikerjakan oleh setiap pemeluk agama ke dalam, tetapi radikal dalam maknanya yang negatif seperti menuduh pihak lain tidak beradab, kurang beriman, kurang bernar dalam beragama dan tidak akan mendapatkan keselamatan merupakan radikalisme yang seharusnya dihilangkan.

Pendek kata, radikalisme agama hanya berlaku untuk ke dalam agamanya sendiri sehingga bersifat intrinsik, bukan radikalisme yang bersifat ekstrinsik, keluar sehingga beranggapan bahwa di luar dirinya sendiri merupakan umat yang tidak sah dalam beragama. Sedangkan radikalisme yang belakangan muncul di Indonesia sebagai negara yang paling bersemangat dalam beragama merupakan bentuk radikalisme yang bisa dikatakan radikalisme negatif karena itu harus disingkirkan segera untuk menuju kaum beragama yang santun, saling mengasihi, saling membantu dan toleran, bukan menghakimi umat lain dengan keyakinan yang dibangun diatas puing-puing perspektif teologi (pemahaman keagamaan) abad pertengahan 14-15 M atau abad ke- 7 dan ke 8 H.

Selain fenomena fenomena radikalisme, persoalan serius yang harus menjadi perhatian kaum agama di Indonesia adalah mengembangkan perspektif keagamaan yang tidak bertentangan dengan fenomena atau realitas multikultural Indonesia. Harus dihilangkan paham bahwa kaum agama yang berpaham multikultural akan menghilangkan keyakinan keagamaan yang selama ini dianut. Kesalahpahaman atas multikulturalisme yang mengarahkan umat agama menghilangkan keyakinan keagamaan, bahkan menyuruh orang beragama berpindah-pindah agama merupakan paham multikultural yang benar-benar tidak dapat dipertanggung-jawabkan secara akademik. Realitas multikultural merupakan realitas yang abadi sebagai ciptaan Tuhan untuk seluruh umat agama di muka bumi.

Berdasarkan penjelasan-penjelasan yang telah disampaikan dalam seluruh kajian buku ini, menempatkan agama sebagai fenomena sosiologi tidak berarti menjadikan agama sebagai “barang ejekan” seperti dikhawatirkan oleh beberapa pihak yang tidak memiliki pengetahuan tentang ilmu sosial dalam memahami agama. Kekhawatiran agama sebagai barang ejekan dan tertawaan dari ilmuwan sosial akan dapat disingkirkan ketika kita mempercayai bahwa kajian sosiologi tentang agama akan membantu umat beragama dalam menempatkan agama dalam ranah perubahan sosial dan sebagai agen perubahan social yang terus berlangsung di tengah masyarakat agama. Bahkan, kajian sosiologi tentang agama akan turut membantu kaum beragama dalam menempatkan agama sebagai kritik sosial dan gerakan transformasi keagamaan.

Dapat pula dikatakan menempatkan agama dalam kajian sosiologi di Indonesia merupakan keharusan yang harus dilakukan oleh umat Islam sebagai umat mayoritas, sehingga umat Islam Indonesia benar-benar dapat berkontribusi dalam pengembangan tradisi masyarakat yang toleran, dalam gerakan perdamaian, dan menjawab persoalan-persoalan kemanusiaan yang terus mengintai umat beragama di Indonesia. Kajian sosiologi agama merupakan salah satu alternatif dalam mengembangkan pemahaman keagamaan yang bersifat transformatif bukan pengembangan paham keagamaan yang sifatnya arkaik dalam ranah dogmatik. Dogma keagamaan biarkan tetap ada sebagaimana adanya, tetapi harus selalu ditempatkan dalam kancah perubahan sosial yang tak pernah berhenti. Bagaimana menghadirkan teks keagamaan dalam konteks merupakan keharusan yang tidak boleh ditunda tunda oleh umat beragama, terutama umat Islam.

Kajian-kajian dan penelitian perilaku umat beragama, pilihan umat beragama dalam berpolitik, dalam menganut aliran keagamaan dan berbagai model kehidupan umat beragama harus ditempatkan dalam konteks kajian sosiologi yang tidak bisa dihindarkan. Jika dalam dahulu kita sebagai umat beragama khawatir dengan melakukan penelitian praktik keagamaan, perilaku kaum beragama bahkan organisasi-organisasi keagamaan sekarang harus dibuka lebar agar umat beragama dapat dengan kritis dan seksama memperhatikan setiap perubahan kaum beragama di bumi Indonesia.

Fenomena radikalisme yang menjadi fokus dalam buku ini hanyalah salah satu dari berbagai masalah yang dapat terus dikembangkan tanpa merasa sedang “mengolok-olok” dan menelanjangi agama yang kita anut. Bahkan, dengan kita meneliti fenomena keagamaan yang terus terjadi di bumi Indonesia kita akan semakin diperkaya dalam mengembangkan perspektif dalam beragama. Pengkajian agama (Islam khususnya) sekarang ini tidak bisa alergi dengan pelbagai macam pendekatan yang dikembangkan dalam tradisi keilmuan seperti sosiologi, antropologi, sejarah, psikologi sosial, dan filsafat. Dengan mendasarkan pada berbagai pendekatan keilmuan, maka orang beragama diharapkan akan dapat mengembangkan

pemikiran keagamaan yang terbuka dan menyumbangkan alternatif pada penyelesaian persoalan sosial yang muncul di setiap episode sejarah umat manusia.

Jika kita memperhatikan lahirnya fenomena keagamaan dari yang paling progresif sampai paling radikal maka sudah dengan sendirinya kita tidak dapat menghindari berbagai perspektif dalam mengkaji fenomena keagamaan. Kita akan agak sulit memahami fenomena berbagai macam jenis haji dan umrah yang ditawarkan oleh pemerintah dan swasta di Indonesia, seperti adanya HAJI PLUS, HAJI BIASA (REGULER), Umrah Plus dan Umrah Regular kalau hanya memahami dalam perspektif normatif. Semuanya adalah dalam rangka beribadah kepada Tuhan. Akan tetapi, jika kita pahami dalam perspektif sosial ekonomi atau pun sosiologi kritik maka HAJI dan UMRah dapat kita tempatkan dalam kaitannya dengan fenomena komersialisasi dan komodifikasi kesalehan individual, yakni sebagai sarana menaikkan kelas sosial dalam masyarakat, bukan lagi sebagai kelas *kere* tetapi menjadi kelas menengah Muslim Indonesia.

Demikian pula dengan fenomena pengajian yang sekarang marak di Indonesia. Jika kita pahami dalam perspektif normatif, maka kita hanya akan mengatakan hal itu sebagai fenomena perkembangan kesalehan individual. Akan tetapi, jika diperhatikan dalam perspektif sosiologi, kita akan dapat memahami bahwa pengajian merupakan fenomena kelas menengah urban (perkotaan) yang hendak dianggap sebagai kaum shaleh dan shalihah, ketimbang dianggap sebagai kaum yang kurang shaleh apalagi sebagai kaum *abangan*. Demikian seterusnya, bukan sekedar menempatkan agama dalam perspektif normatif, tetapi sekaligus implikasi dari perilaku keagamaan yang dikerjakan umat.

Dari perspektif sosiologi semacam itu, tidak berarti berhaji, menggelar pengajian, mengikuti pengajian, bahkan bersedekah tidak perlu dilakukan. Bahkan, semua aktivitas ritual keagamaan harus terus dilakukan dan terus dikembangkan. Hal yang hendak disampaikan dalam kajian buku ini adalah bagaimana menempatkan agama juga menjadi bagian dari kajian sosiologi sehingga beragama tidak sekedar respons atas teks, tetapi beragama harus berdampak pada respons atas persoalan sosial sebab beragama merupakan bagian dari tradisi transformasi dan agensi dari perubahan sosial tersebut.

Sederhana saja tujuan akhir dari buku ini, yakni menempatkan agama sebagai fenomena sosial tanpa bermaksud menempatkan agama dalam kaca mata lahan yang harus dikritik karena tidak memberikan alternatif atas persoalan sosial yang berkembang di masyarakat Indonesia. Bahwa masyarakat Indonesia masih pada level pemahaman keagamaan yang sifatnya dogmatic, merupakan fenomena yang tidak bisa dikatakan penting untuk diungkapkan. Nyatanya, masih demikian banyak umat beragama namun pada level formalitas keagamaan, belum berdampak pada perubahan

sosial apalagi menjadi agensi transformasi sosial seperti dapat ditemukan dalam sejarah kenabian.

Wallahu a'lam bishawab, hanya Tuhan yang Maha Agung dan Maha Mengetahui.